الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –

كلية: أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر

- دراسة تحليلية نقدية -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د تخصص

العقيدة

إعداد الطالبة: هاجر منصوري

إشراف: أ.د عمار طسطاس

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ ورتبته	الصفة	الجامعة
أ.د الزهرة لحلح	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة -
أ.د عمار طسطاس	مشرفا مقررا	جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة -
د. سهيل سعيود	عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة -
أ.د أحمد زردومي	عضوا مناقشا	جامعة عبد الحميد مهري – قسنطينة 2 -
أ.د عبد الرزاق بلعقروز	عضوا مناقشا	جامعة محمد لمين دباغين – سطيف 2 -

السنة الجامعية 2019 – 2020

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلمـــــــــــة شكـــــــــــــر

الشكـــــر لله أولا الذي أنعم علي ووفقني ويسر لي طريق إتمام هذا العمل، فله الحمد والشكر كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه.

ثم أتقدم بخالص الشكر والامتنان إلى مشرفي الروحي والدي الحبيب على دعمه وتشجيعه الكبير لي في جميع مراحل انجازي لهذه الأطروحة.

كما أشكر الدكتور عمار طسطاس لقبوله الإشراف على هذا العمل، وعلى كل ما قدمه لي من رعاية وتوجيه، نصائح وإرشادات طيلة المدة التي استغرقها إخراج هذا العمل.

والشكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة على قبولهم تقييم هذه الأطروحة ومناقشتها من أجل تقويمها.

وأخيرا أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان لجامعة الأمير عبد القادر والقائمين عليها، ولكل من كانت له يد عون لي أثناء إخراجي لهذا الجهد المتواضع امتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم: « لا يشكر الله من لا يشكر الناس.»

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهـــــــــــــداء

إلى...

عائلتي الغالية

التي قاسمتني رحلة الحياة بجميع تفاصيلها حلوها ومرها فكانت سندا لا أخشى الارتكان إليه

تحية ولاء حب ووفاء.

إلى...

كل معلم ساهم في تكويني فكريا وتعليمي بأنه لا طريق إلى الحقيقة إلا طريق المعرفة

تحية تقدير وإكبار.

إلى ... كل من يؤمن برسالة الإنسانية كسبيل إلى إحياء كرامة الإنسان

تحية أخوة وحب في الله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خطة البحث

مقدمة

الفصل الأول: النزعة الإنسانية رؤية غربية

المبحث الأول: النزعة الإنسانية، وظروف نشأتها.

المطلب الأول: مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الغربي.

المطلب الثاني: الإنسان في الفكر الغربي.

المطلب الثالث: ظروف نشأة النزعة الإنسانية.

المبحث الثاني: تطورات النزعة الإنسانية في الفكر الغربي.

المطلب الأول: النزعة الإنسانية في عصر النهضة وتطوراتها.

المطلب الثاني: أعلام النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وأشكالها.

المطلب الثالث: الرؤية الحداثية العربية للنزعة الإنسانية.

الفصل الثاني: الإنسان والنزعة الإنسانية من المنظور الإسلامي

المبحث الأول: قيمة الإنسان في الفكر الإسلامي.

المطلب الأول: الإنسان بما هو إنسان.

المطلب الثاني: مكانة الإنسان الأصيلة في الإسلام.

المطلب الثالث: مبدأ الخلافة في الفكر الإسلامي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: ماهية النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.

المطلب الأول: مبدأ الكرامة الإنسانية.

المطلب الثاني: خصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.

المطلب الثالث: مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.

الفصل الثالث: النموذج الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر.

المبحث الأول: أصالة النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر

المطلب الأول: أصالة الفكر الإنساني في الإسلام.

المطلب الثاني: الرؤية التوحيدية الإسلامية والمبادئ الإنسانية.

المطلب الثالث: النزعة الإنسانية بين المادية الغربية والثنائية الإسلامية.

المبحث الثاني: ركود النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وإعادة إحيائها.

المطلب الأول: عوائق النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الثاني: تجديد الاتجاه الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الثالث: حقوق الإنسان وحماية المبادئ الإنسانية.

خاتمة

مقدمـــــــــــــة

يعتبر موضوع الإنسان من أهم محاور البحث في الفكر البشري بصفة عامة، وذلك باعتباره من الموضوعات المتجددة مهما مر عليها الزمن؛ لتعلقه بالحياة الإنسانية التي تظل تساؤلاتنا حولها قائمة طالما كانت هذه الحياة مستمرة، لذلك أخذ هذا الموضوع النصيب الأوفر من اهتمام الفكر الذي يدرس إما الإنسان أو القضايا المتعلقة به من أجل تحقيق سعادته. وقد توج هذا الاهتمام برؤيتين؛ الأولى تتعامل مع الإنسان كجزء من الطبيعة المطردة لا يختلف عن الكائنات الأخرى يسري عليه ما يسري عليها من قوانين طبيعية حتمية، أما الرؤية الثانية فهي التي تهتم بالجانب الروحي منه، فتركز على أصله السماوي الذي يجعله يسعى دوما إلى الارتقاء والسمو عن طريق تجاوز عالمه المادي؛ ومن الملاحظ على هاته الرؤى أن الأولى تركز على مكونات الإنسان المادية التي لا تبرز الفرق بينه وبين الحيوان الذي لا هدف له سوى إشباع رغباته، أما الثانية فتركيزها الشديد على أصله الروحي، جعلها تنسى الهدف الذي خلق من أجله والذي لن يتمكن من تحقيقه إلا بالعمل والجد في الحياة الدنيا مستخدما قدراته العقلية وما سخر له في هذا الكون للوصول إلى أعلى مستويات التطور.

ولتحقيق التوازن بين هاتين الرؤيتين توجه الفكر البشري إلى الاهتمام بكرامة الإنسان ليتوصل في الأخير إلى ما يعرف اليوم بالنزعة الإنسانية التي عملت على تحريره من أي قيد قد يكون عائقا أمام تطوره، كما سعت إلى بعث رؤية فلسفية جديدة تهتم بمكانة الإنسان في هذا الكون، وتعيد له كرامته التي ألغيت لما عاشه في مرحلة من المراحل _ العصور الوسطى_ من تسلط ديني مورس عليه من طرف المؤسسات الدينية _ الكنيسة_ التي جعلت نفسها الممثل الرسمي للإله على أرض الواقع فكانت تمثل الواسطة بينه وبين الإنسان، الذي تتم تنشئته منذ نعومة أظافره على أن هدفه الوحيد في هذه الحياة هو التكفير عن خطاياه والارتقاء بحياته الروحية عن طريق الزهد في الدنيا والتخلي عن خيراتها وما فيها من لذات وشهوات. ومن هنا بدأت محاولات التحرر من هذا الفكر التي نتج عنها ظهور الأنسنة كفكر مناهض ليس للتسلط الديني فقط، بل لكل ما فيه امتهان لكرامة الإنسان وتقييد لحرياته، قدراته وطاقاته؛ يهدف إلى ترسيخ مبدأ أن الإنسان يمثل قيمة عليا لا يجوز

بأي شكل من الأشكال المساس بها أو الاعتداء عليها، من أجل كسر وتجاوز كل الحواجز التي تتحكم في الإمكانيات الإنسانية وتعوق تفتحها وانطلاقها نحو التطور والرقي.

أهمية الموضوع: وبالرغم من أن ظهور الأنسنة الأول كان بهدف إثبات وجود ذات إنسانية فعالة ومستقلة في الكون، تشمل الإنسان بصفة عامة، إلا أن بداية ظهورها في المجتمعات الغربية كرد فعل للتسلط الديني والسياسي الذي عاشته في العصور الوسطى، أدى إلى تشكل مركزية غربية تفضي إلى القول بأنه لا نزعة إنسانية إلا تلك التي أنتجها الفكر الغربي، وتم على إثر ذلك استبعاد الأديان بصفة عامة من هذا الحقل الفكري لعدم صلاحيتها للمساهمة في إثراء هذا الموضوع، بحجة تقديمها للإلهيات عن الإنسانيات واهتمامها المفرط بالميتافيزيقا وما وراء الطبيعة، الأمر الذي أدى إلى إهمال الإنسان ككيان له وجود فعال في هذا الكون، لكن عزل التوجه الروحي الناتج عن تهميش الدين؛ لم يؤدي إلا إلى رؤية عقلية مادية ناتجة عن خلل قائم في فهم الطبيعة الإنسانية، من هنا بدأ الاهتمام بهذا الموضوع في الفكر الإسلامي المعاصر، الذي انطلق من اختلاف الإسلام وتميزه عن بقية الأديان، سواء السماوية التي انحرفت ففقدت جوهرها وروحها، أو الوضعية التي ظهرت جراء الفراغ الروحي الذي عاشته المجتمعات لحاجة الإنسان الماسة إلى التدين، فالإنسان في الإسلام كائن مكرم في أصله كما قال تعالى في محكم التنزيل: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ الإسراء: ٧٠، هذه الآية التي نستلهم منها ثلاث محاور أساسية في إنسانية الإنسان تتمثل في؛ مبدأ الكرامة الإنسانية، مكانة الإنسان الرفيعة بين الكائنات وتسخير الكون له، إضافة إلى أهم العناصر وهو شمولية مبدأ الكرامة للإنسانية جمعاء، مما يجعل الإسلام دينا يستوعب بخصائصه الإنسانية جمعاء، يهتم بالإنسان وكرامته هذا المبدأ الذي قامت النزعة الإنسانية من أجل ترسيخه، من هنا ارتأيت التوجه في أطروحتي هذه إلى دراسة هذا الموضوع فكانت تحت عنوان **النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر– دراسة تحليلية نقدية –** للبحث عن حقيقة النزعة الإنسانية في اطار الفكر الإسلامي.

وتعود أهمية التوجه إلى موضوع النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، وضرورة البحث فيه إلى ارتباطه بأعلى المخلوقات مرتبة وأرقاها مستوى في هذا الكون، حيث تهتم بكرامة الإنسان، حريته، وحمايته من كل ما من شأنه المساس بحقوقه، إضافة إلى حداثة هذا الموضوع حيث يعتبر مصطلح النزعة الإنسانية أو الأنسنة من المصطلحات الحاضرة على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني، وعلى مستوى جميع الشعوب والمجتمعات، لدوره الكبير في تخفيف صراعاتنا السياسية واختلافاتنا الأيديولوجية والمذهبية، التي تعود إلى التعصب في الرأي، لذلك على الفكر الإسلامي المعاصر أن يسعى إلى الاهتمام بالنزعة الإنسانية وترسيخها في مجتمعاتنا لإعادة إحياء الكثير من القيم التي تخفف من حدة الخلاف المذموم، فتحوله إلى اختلاف محمود، سواء على المستوى التعليمي بترسيخ قيم التسامح واحترام التعددية وحقوق الإنسان ونقد الذات، أو على المستوى التربوي بتربية الناشئة على ثقافة الحوار وقبول الآخر المختلف ديناً أو مذهباً، أو على المستوى الديني بإحياء النزعة الإنسانية في خطابه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾

أهداف الدراسة: هذا ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع الذي لم يحظى بالقدر الكافي من الدراسة في فكرنا، حيث نجد أن معظم المراجع فيه تشمل تلك التي تهتم بالإنسان ككائن وليس بمصطلح النزعة الإنسانية أو الأنسنة كمذهب فكري إلا القليل منها خاصة في إطار الفكر الإسلامي المعاصر، مما دعم فكرة المركزية الغربية والتي جعلت فكرنا الإسلامي بعيدا كل البعد عن الأنسنة، الأمر الذي دفعني إلى البحث عن أسباب غياب الإنسان وضمور النزعة الإنسانية في الجهد الفكري الإسلامي، ومحاولة الحضارة الأوروبية عزل الأديان بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة عن هذا الموضوع، بحجة هيمنة الإلهيات والغيبيات فيها مما قلص الاهتمام بهذا الكائن، فأصبح من غير المسموح لها — الأديان– دخول ساحة البحث والنقاش المتعلق بهذه القضية، هذا الموقف المتعصب من الثقافة الأوروبية يحتم علينا مواجهته بالتنبه لهذه النزعة، والعمل على استكشافها والعناية بها، وتأكيد علاقتها بالإسلام والثقافة الإسلامية فكان الهدف الأساسي من هذه الأطروحة صياغة

مفهوم لمصطلح النزعة الإنسانية بشكل يمكننا من استخدامه في قراءاتنا لثقافات أخرى وخاصة الإسلامية منها؛ كذلك بيان الأصول الثابتة التي تتميز بها النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر عن غيرها، والتي تمكنها من أن تكون مشروعا لنزعة إنسانية عالمية مشتركة تضع الإنسان في مكانته الخاصة به من دون إفراط ولا تفريط.

إشكالية الدراسة: وقد وقع اختياري على هذا المجال من البحث لضرورة الاهتمام بالخطاب الإنساني خاصة وأنه قد غاب واختفى بسبب بعض مظاهر التطرف التي يعيشها عالمنا الإسلامي، بين انغلاق شديد يقدم الإسلام في صورة الدين المتسلط المتشدد الذي يرفض أي محاولة للتجديد والسير نحو التطور الإنساني، وبين انفتاح شديد وإقبال على كل إنتاج غربي دون منهجية تحكم ذلك، ظنا من أصحاب هذا التيار أن هذا التوجه هو الحل الذي سيخلص الفكر العربي عموما والإسلامي خصوصا من الجمود والركود، مما ساهم في تمييع الرؤية الإسلامية وتعاليمها وإثبات الرؤية الغربية التي تهمش الدين في واقع المجتمعات، بحجة اعتباره من المثبطات والعوائق في طريق الإنسان نحو التطور الحضاري، من هنا كان لزاما علينا إنقاذ هذا الأصل المغيب، وإعادة إحيائه بقراءة تنطلق أساسا من مبدأ المطابقة بين الدين ونزوعه الإنساني، وبيان مدى قدرة الفكر الإسلامي المعاصر على صياغة نزعة إنسانية حقيقية تشمل بمبادئها الإنسانية جمعاء. ولذلك تطرح إشكالية هذا الموضوع نفسها بالشكل الآتي: كيف يستطيع الفكر الإسلامي المعاصر المساهمة في صياغة نزعة إنسانية حقيقية لها دور حضاري فعال يخرجها من النظرية إلى التطبيق؟

وجواب هذه الإشكالية يعتمد على إيجاد حلول للتساؤلات الآتية: هل الأنسنة في الفكر الإسلامي المعاصر موضوع جديد مقتبس من حضارات أخرى، أم أنه موضوع أصيل في الإسلام؟ وإذا كان للنزعة الإنسانية مفهوم واسع مختلف باختلاف السياق الثقافي الذي يشملها فبأي معنى يمكن تعريفها في إطار الفكر الإسلامي؟، ولماذا تراجعت النزعة الإنسانية واختفت من ساحة الفكر الإسلامي قبل أن يكتمل مشروعها؟، وما هي الأسس الإنسانية الثابتة في الفكر الإسلامي المعاصر التي تضمن تحقيق نزعة إنسانية حقيقية شاملة للإنسانية جمعاء؟

منهج الدراسة: ولمعالجة إشكالية هذا البحث تقتضي منا السياقات المنهجية والمعرفية الاعتماد على المنهج التاريخي، لتتبع الأطر والفواعل التي أبرزت إلى الوجود قضية الاهتمام بالإنسان، وإرساء التنظيرات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية التي تنطلق منه كمبدأ للتأسيس وكغاية وهدف لهذا التأسيس، والتي لا يمكن تفهمها واستيعابها واكتناه مبررات نشأتها ما لم ننزلها في صلب الفواعل التاريخية ومساراتها ونتائجها وصولا إلى العصر الحديث. كذلك اعتمدت المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي اللذان يساعدا على إتباع أبرز الآراء في موضوع الدراسة و تحليلها من اجل الوصول إلى الأهداف المنشودة منها عن طريق إيجاد إجابات للإشكالية والأسئلة المطروحة، كما استعنت أيضا بالمنهج النقدي أثناء تحليلي لموضوع الرسالة للوصول للأخطاء التي وقع فيها أصحاب الفكر الإنساني خاصة المتأثرين منهم بالمادية الواحدية التي أدت إلى نتائج عكسية لأنها لم توفي الإنسان حقه، الأمر الذي ساهم في طمس معالم إنسانيته، إضافة إلى المنهج المقارن للتمييز بين النموذج الإنساني في الفكر الغربي والنموذج الإنساني في الفكر لإسلامي المعاصر، ومعرفة أي الفكرين يخدم النزعة الإنسانية، ويستوفي شروط تحققها وتجسدها على أرض الواقع.

الدراسات السابقة: أما بالنسبة للدراسات السابقة فنجد أن العديد من الدراسات التي تناولت الموضوع وضعته في سياقه الأدبي، لارتباط هذه النزعة بشكل كبير بالأدب منذ ظهورها الأول كمذهب فكري في الحضارة الغربية، هذا ما جعل الكثير من الدارسين لهذا الموضوع في فكرنا العربي عموما يربطه بالأدب فنجد في هذا الشأن دراسات مثل: الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني، لعلي محدادي، وأطروحة دكتوراه تحت عنوان: النزعة الإنسانية في الشعر بين أبي القاسم الشابي وغازي القصبي، لهيفاء بنت رشيد عطا الله الجهني. ومن الدراسات السابقة نجد دراسة مُحَمَّد أركون الذي يعتبر من السباقين في التأليف في هذا الموضوع كما سبق الذكر وقد عمل من خلال دراسته هذه على إثبات أصالة النزعة الإنسانية في الدين في جيل التوحيدي ومسكويه والتي كانت تحت عنوان.– **نزعة الأنسنة في الفكر العربي** –، بالإضافة إلى دراسة مصطفى كيحل التي كانت تحت عنوان – **الأنسنة والتأويل في فكر مُحَمَّد أركون** – وهي رسالة قدمها صاحبها لنيل شهادة

الدكتوراه وركز فيها على رأي مُحَمَّد أركون في النزعة الإنسانية والتأويل من خلال مؤلفاته؛ وبالرغم من أن تلك الدراسات ركزت على اثبات الأنسنة في إطار الفكر العربي عموما الا انها لم تبين ما يميز تلك النزعة في اطار الفكر الإسلامي المعاصر وكيف تستطيع الرؤية الإسلامية الاسهام في هذا المجال.

المصادر والمراجع: تحتاج هذه الدراسة لانتمائها إلى حقل الدراسات الإسلامية لمصادر أولية –كتاب وسنة – تعيننا على إثبات ما نحن بصدد دراسته بحكم معاصرتها لنزول الوحي فتكون اقرب للصدق من غيرها التي لا يستبعد تأثرها بالواقع وتحدياته. ثم التفاسير بالدرجة الثانية التي تعيننا على استيعاب الآيات القرآنية وتوظيفها في موضوع البحث. أما فيما يخص مؤلفات الفكر الإسلامي في هذا الشأن فمن بين المراجع التي اعتمدتها في بحثي: نجد مؤلفات لعبد الوهاب المسيري باعتباره من أبرز أعلام الفكر الإسلامي المعاصر الذين اهتموا بالإنسان ومن أبرز مؤلفاته التي عدت إليها: رحابة الإنسانية والإيمان، الهوية والحركية الإسلامية، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، العلمانية تحت المجهر، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. إضافة إلى مؤلفات مُحَمَّد أركون الذي بالرغم من الانتقادات التي وجهت إليه إلا أنه يعتبر من الأوائل الذين تطرقوا لهذا الموضوع من جهة ومن جهة أخرى لتمييز الرؤية الحداثية في ثوبها العربي عن الرؤية الفكرية الإسلامية ومن أبرز مؤلفاته في هذا الشأن معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، والنزعة الإنسانية في الفكر العربي. وغيرها من المراجع التي تطرقت لإشكالية البحث بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

الصعوبات: وفي طريقي للبحث عن إجابات للتساؤلات المطروحة، ولتحقيق الأهداف المنشودة من هذه الدراسة واجهتني صعوبات تشمل تلك التي تواجه الباحث في هذا المجال عموما، وتتمثل في طبيعة الموضوع لارتباطه بأصعب الظواهر وأعقدها فهو متعلق بالوجود الإنساني، والظواهر الإنسانية التي تصعب دراستها للخروج بنتائج ثابتة، ذلك أن الظاهرة الإنسانية ديناميكية ومتحركة، كما أنها مركبة من مجموعة من المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والأنثروبولوجية...إلخ. الأمر الذي يشكل صعوبة كبيرة في فهم الظاهرة الإنسانية. أضيف إلى ذلك قلة المراجع التي تناولت موضوع النزعة الإنسانية تحت هذا المسمى في الفكر الإسلامي المعاصر،

فجلها وإن كان متعلقا بالإنسان، فإن ذلك يأتي في جانب من جوانبه فقط كحرية الإنسان، أو وظيفته، أو كرامته في حين أن النزعة الإنسانية تهتم بكل تلك المبادئ والعناصر التي تشكل في الأخير الإنسان، وهذا ما يجعل موضوع البحث واسعا لشموليته للكثير من جوانب الحياة الإنسانية، وعلاقته الوثيقة مع العديد من المواضيع السياسية والاجتماعية والدينية والتاريخية، الأمر الذي يتطلب وقتا وجهدا معتبرين.

خطة البحث: وقد اعتمدت أثناء دراستي وتحليلي لهذا الموضوع من أجل الوصول إلى إجابات عن التساؤلات المطروحة على خطة بحث تقوم أساسا على التتبع التاريخي لظهور النزعة الإنسانية كمذهب فلسفي، والذي كان رسميا مع التغيرات الإصلاحية التي طرأت على الحضارة الغربية وفكرها، خاصة بعد العصور الوسطى تلك المرحلة التي تميزت بالإصلاح الديني، والنهوض في وجه كل ما من شأنه أن يشكل عائق في وجه الانطلاق الحضاري للإنسان، ثم الانتقال إلى وضع إشكالية البحث في سياقها الفكري الإسلامي المعاصر، لتكون البداية مع البحث عن حقيقة الإنسان ومعرفة المكانة والمنزلة التي يحتلها في الدين الإسلامي، لتكون لنا كأسس ننطلق منها لمعرفة حقيقة النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر. ولأنه من الموضوعية في البحث التمييز بين رؤية الفكر الإسلامي للنزعة الإنسانية وبين غيرها من الرؤى التي قد يحدث الخلط بينها، من هذا المنطلق ارتأيت التعرض من خلال فصول ومباحث هذه الأطروحة إلى النموذج الفكري العربي الحداثي والذي يعتبر أركون من أبرز ممثليه، حيث حاول من خلال دراساته تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل، إلا أن محاولاته هذه تميزت بتأثرها الشديد بالفكر الغربي، ولذلك فبالرغم من إسهاماته التي تتمثل أساسا في سعيه إلى إثبات نزعة إنسانية داخل حيز الفكر العربي بصفة عامة وأسبقيته في هذا المجال، مما يلغي المركزية الغربية، إلا أن تأثره بالفكر الغربي كان واضحا كما سنبين لاحقا. كما قد يلحظ القارئ تركيزا في جانب الرؤية الفكرية الإسلامية على المفكر عبد الوهاب المسيري إضافة إلى مفكرين آخرين، وذلك لاعتبار المسيري من أبرز الذين ركزت دراساتهم على الإنسان بصفة عامة، وقد كان التركيز عليه

عائدا لما يتميز به فكره من تنوع في المصادر التي تتراوح ما بين مصادر الفكر الإسلامي، ومصادر الفكر الغربي، لأنه ممن يرون أن الفكر الإسلامي غير مكتف بذاته لدرجة تجعله منغلقا عليها غير قابل للاستفادة من الإنتاج المتميز للغير، أيا كانت الحضارة المنتمي إليها، فالمسيري يمثل صورة الفكر الإسلامي المعاصر المنفتح. وتبعا لذلك قسمت هذا البحث بعد المقدمة إلى ثلاث فصول:

الفصل الأول تحت عنوان النزعة الإنسانية رؤية غربية؛ ويتعلق بالنزعة الإنسانية في الفكر الغربي، يعالج مفهومها، وظهورها الأول ونشأتها في الغرب، وآراء أبرز الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين ساهموا في بنائها، كذلك محاولة لتتبع المراحل التي مرت بها. وهو فصل نظري عملت فيه على ضبط المفاهيم الأساسية لموضوع البحث في سياق الفكر الغربي، وينقسم هذا الفصل إلى مبحثين الأول تطرقت فيه إلى مركز الإنسان في الفكر الغربي الذي يمهد لنا الطريق لمعرفة أسباب ظهور النزعة الإنسانية الغربية، إضافة إلى بيان مفهوم النزعة الإنسانية من المنظور الغربي وظروف نشأتها في مرحلة العصور الوسطى والفلسفة السكولائية، هذه المرحلة التي كانت توصف بعصور الظلام، للركود والانحطاط الشديدين اللذين تميزت بهما، أما المبحث الثاني فركزت فيه على التطورات التي مست الفكر الأنسني في عصر النهضة وإسهامات أهم أعلام النزعة الإنسانية الغربية في هذا المجال، ثم وفي نهاية المبحث أشرت إلى أهم الملاحظات التي أخذت على أصحاب هذا الفكر، وتطرقت بالخصوص إلى ما أورده عبد الرزاق الداوي في كتابه موت الإنسان حيث جمع في كتابه ثلاث آراء نقدية للنزعة الإنسانية تعود لكل من هيدجر، ليفي ستراوس وميشيل فوكو، ثم تطرقت إلى التيار العربي الذي تأثر بالفكر الغربي رغم الانتقادات التي وجهت له، حتى أنه نادى بتتبع نفس خطوات الحضارة الغربية بحجة نجاح هذه الأخيرة في الوصول إلى التطور والرقي الذي تنشده المجتمعات.

أما الفصل الثاني فكان تحت عنوان الإنسان والنزعة الإنسانية من المنظور الإسلامي، تعرضت فيه للرؤية الإسلامية تجاه الإنسان أولا باعتباره الأساس الذي تقوم عليه النزعة الإنسانية، ثم رؤيته تجاه الفكر الأنسني، فتطرقت في المبحث الأول منه إلى قيمة الإنسان في الفكر الإسلامي ببيان رأي هذا الأخير في نشأة الإنسان، ومكانته الأصيلة في الكون، إضافة إلى معنى الاستخلاف الذي

كلف به، وكان المبحث الثاني من هذا الفصل متعلقا بماهية النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر تطرقت فيه أولا لمبدأ الكرامة الإنسانية باعتبارها المبدأ الأساسي للفكر الإنساني، ثم انتقلت إلى بيان خصائص هذه النزعة في إطار الفكر الإسلامي لأن معرفة الشيء مرتبطة بمعرفة خصائصه، لنصل في الأخير إلى فهم معنى النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وتمييزها عن أي رؤى أخرى قد تختلط بها، وهذا سيسهل علينا عملية إثبات أن هذه النزعة أصيلة في الدين الإسلامي، باعتبار أن الإنسان هو المحور الذي يدور عليه التشريع بصفة عامة، وهذه أول خطوة لإسقاط الادعاء الذي يقول بأن المنبع الأول للنزعة الإنسانية هو الثقافة الغربية.

وفي الأخير جاء الفصل الثالث تحت عنوان النموذج الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر الذي عملت في المبحث الأول منه على تتبع بدايات النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي والتي زرعت بذورها الأولى منذ نزول الوحي، مما يثبت لنا أصالة هذا الفكر في الإسلام، ثم انتقلت إلى بيان مبادئ هذه النزعة ومدى ارتباطها بالرؤية التوحيدية الإسلامية، الأمر الذي جعلها تتميز في إطار الفكر الإسلامي بالثنائية على عكس الرؤية المادية الغربية. ثم كان المبحث الثاني تحت عنوان ركود النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وإعادة إحيائها، فبعد أن كانت تسير على وتيرة متصاعدة ازدهرت فيها ازدهار الفكر الإسلامي خاصة في القرن الرابع الهجري، حيث وصلت إلى ذروتها آنذاك، مسها التراجع والركود، مما يدعونا إلى البحث أولا في العوائق التي أدت في النهاية إلى ضمور واختفاء موضوع الأنسنة في الفكر الإسلامي المعاصر، الأمر الذي يستدعي عملية بحث في طرق تجديد وإعادة إحياء هذه النزعة، وأخيرا تطرقت إلى آليات الحفاظ على النزعة الإنسانية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وكان الحديث هنا مركزا على حقوق الإنسان كآلية من آليات الحماية لأنها تشترك والنزعة الإنسانية نفس المبادئ والأهداف، إلا أن الحقوق تتميز بغطاء قانوني يضمن تطبيق مبادئها. ثم تأتي في الأخير خاتمة البحث التي ضمنتها أهم النتائج التي توصلت اليها من خلال فصول ومباحث الاطروحة.

الفصل الأول: النزعة الإنسانية رؤية غربية

المبحث الأول: النزعة الإنسانية وظروف نشأتها

المطلب الأول: مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الغربي

المطلب الثاني: الإنسان في الفكر الغربي

المطلب الثالث: ظروف نشأة النزعة الإنسانية (العصور الوسطى والفلسفة السكولائية)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: النزعة الإنسانية وظروف نشأتها

المطلب الأول:

مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الغربي

تعتبر مسألة النزعة الإنسانية مسألة مركزية في الفلسفة المعاصرة، ذلك أن العديد من أبحاث ودراسات الفكر الفلسفي المعاصر تتشابك وتتقاطع مع قضايا جوهرية مثل النزعة الإنسانية التي كانت وعلى مدى طويل أكثر من ظاهرة فكرية وثقافية أثارت الانتباه بقوة لهيمنة النقاش حولها، ولارتباطها بأهم عناصر الكون ألا وهو الإنسان، الذي كانت معظم النقاشات الفلسفية تدور حوله أو حول مقومات حياته أو وسطه ومحيطه ... الخ. ولكن قبل الاسترسال في بيان معنى النزعة الإنسانية يجب علينا أولا التركيز على أمر مهم يتمثل في التمييز بين صفة "الإنساني" أو "الإنسي" Humaniste التي اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر وبالتحديد عام 1539،[1] والتي تعبر عن موقف أخلاقي وشعور إنساني عند الفرد أو الجماعة؛ وبين كلمة النزعة الإنسانية التي تمثل الاسم أو المصدر Humanisme التي تعبر عن توجه إنساني ومذهب فلسفي[2] يعبر عن رؤية للحياة الإنسانية لا نستطيع الإحاطة بها وفهم طبيعتها إلا من خلال التعرض لنشأتها التاريخية والتطورات التي طرأت عليها منذ ظهرت في أوروبا مرورا بالمحطات التي كسبت فيها نموا وتطورا إلى غاية عصرنا الراهن.[3]

---

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (ط1، سبتمبر، 2005، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان)، ص 75.

[2] أنور مغيث وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف عبد الرحمن، (ط2، د.ت، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة،)، ص 16_ 17.

[3] المرجع السابق، ص 75.

إن المطلع على تاريخ مصطلح النزعة الإنسانية يعلم أن هذه التسمية لم تكن مقترنة به منذ ظهوره الأول بل كانت بدايات استعماله في القرن التاسع عشر، وهي مشتقة أساسا من صفة البشر (الإنسان) للدلالة على مبادئ هذه النزعة منذ أول ظهور لها في القرن الرابع عشر ليشمل جميع التغيرات التي طرأت عليها إلى غاية عصرنا الحاضر، والتي كانت انطلاقاتها كما سنبين لاحقا من الثورة في وجه نمط التعليم السكولائي الجامد السائد في القرون الوسطى، الأمر الذي قاد إلى اكتشاف المذهب الإنساني المهتم بالفلسفة والأدب، بالتركيز على الإنسان ليكون الموضوع الأساسي لفلسفته عن طريق الاهتمام بشروط حياته التاريخية والسياسية والتفتح الحر لقواه الإبداعية، بالعودة إلى المؤلفات الكلاسيكية والتراث اليوناني واعتمادها كنموذج أساسي له شكلا ومضمونا، مما جعله يتميز بصبغة أدبية لاهتمامه بالفصاحة القديمة واللغة التي تعتبر موضوعه المركزي إضافة الى نقد الفلسفة المدرسية التي تبتعد عن الواقع بتراكيبها اللغوية العبثية، وعلى هذا الأساس تكون بداية فهم مصطلح النزعة الإنسانية بالبحث عن أصل الكلمة اليوناني.

أصل الكلمة اليوناني:

يعود أصل الكلمة إلى اليونان القديمة فمصطلحات النزعة الإنسانية، والأنسنة، والإنسانوية التي تعبر في اللغة العربية عن ترجمات للمصطلح الفرنسي "HUMANISME" هي في أصلها مشتقة في اللغة اللاتينية من كلمة HUMANISTAS والتي تعني: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات."[1] كما يجد العائد لليونان القديمة أيضا عبارة Pedia Enkiklia التي تشير إلى التعليم المتوازن، وهو نسق من المعارف الإنسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق أو الدياليكتيكية، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي Harmony، أي أنه يشمل المعارف التي كانت تقدم تقنية

[1] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، (ط1، 1968، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت)، ص71.

للتعليم والنقاش في عالم بلا كتب، يعتمد على التمكن من اللغة، والدقة في التفكير، والمهارات الجدلية.

وتدل أيضا هذه العبارة على أن طبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم، وتؤمن بمبدأ التمايز الإنساني الذي يتحقق عن طريق اكتساب القدرة على الإقناع والقيادة، وهي قدرة لازمة للعب دور نشط في الحياة العامة، وممارسة مثل هذا الدور يعتبر شيئا أساسيا لتحقيق إنسانية الإنسان. ثم انتقلت هذه الفكرة – أقصد التعليم- إلى الرومان بعد أن ثاروا على الوضع الذي كانوا يعيشوه في ظل التسلط السكولائي آنذاك. فأصبحت الحياة العامة ، تمارس وجها لوجه في الاجتماعات العامة وفي قاعات المحاكم، مثلما كان الحال لدى اليونان، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل الوحيد إلى امتلاك النفوذ والقوة، وهذا لا يعني مجرد إجادة الكلام بل كان يعني أيضا امتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقدها، الأمر الذي يتطلب تعليما متوازنا في الفنون الحرة[1]. وفي الأخير نقول إن كلمة Humanisme مشتقة كما هو واضح من كلمة Homme التي تعني الإنسان في اللغات اللاتينية وهدفها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في جميع المجالات: سواء كانت أخلاقية، فنية، جمالية، أسلوبية، اجتماعية، أو سياسية. [2]

مفهوم النزعة الانسانية في الفكر الغربي (HUMANISME):

بعد الاطلاع على الأصل التاريخي اللغوي لتعبير (HUMANISME) عن طريق العودة إلى اليونان القديمة، يتأكد لنا أن بداية النزعة الإنسانية كان في الأدب لبحث الإنسانيين آنذاك عن مناهج تناسب الظواهر الإنسانية مختلفة عن مناهج الظواهر الطبيعية والمدخل الصحيح لذلك هو العلوم التاريخية كالأدب والعقائد لأن موضوعها هو الجماعات الإنسانية؛ إن مشتقات كلمات "الإنسان" و »الإنساني" و "الأنسنة" و غيرها تتردد كثيراً في خطاب المثقفين العلمانيين

[1] أنور مغيث وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 17- 18.

[2] فرناند بروديل، كتاب تاريخ القواعد والحضارات، ترجمة وتعليق: حسين شريف، (د.ط، 1999، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص 409 – 410.

وتدل على فكر " إنساني " هيمن على الأدب و الفنون و القيم الاجتماعية و الفردية، وقد جاءت هذه التسمية في سياق الصراع الذي نشب بين الكنيسة التي سيطرت على الحياة الأوروبية طوال العصور الوسطى مع التيار الجديد الذي يسعى للتحرر من المسيحية ومن الدين بصفة عامة، وفي هذا السياق نجد فريدريك نيتشه (Nietzsche)[1] يقول منتقدا لسياسة الكنيسة: «أتكون هذه مسيحيتكم إذن؟ – تثنون على الرب وقديسيه لتغضبوا الناس، وحين تريدون مقابل ذلك أن تثنوا على الناس تبالغون كثيرا في قولكم بأن الرب وقديسيه سوف يغضبون من ذلك، أريدكم أن تتعلموا السلوك المسيحي على الأقل مادام أدب القلب المسيحي ينقصكم.»[2] وقد تصدى أنصار التيار الجديد للكنيسة وعارضوا أطروحاتها من خلال العودة إلى الأصول اليونانية الرومانية السابقة للمسيحية، هذا مع بداية ظهور النزعة ثم تطورت على مر العصور ونلحظ ذلك من خلال التفسيرات التي وضعت لها من طرف مفكريها. ويعتبر الوضع المادي والاقتصادي الذي عاشته أوروبا في عصر النهضة، وتجدد ثرواتها بعد الاكتشافات الجغرافية التي تمت من أكبر المؤثرات على النهضة الفكرية آنذاك، فكل نهضة فكرية روحية لها دعامة مادية تسندها وتعطيها الدفع اللازم لتقوى وتستمر؛ وأهم حركة فكرية ميزت تلك المرحلة هي الحركة الإنسانية التي لا نستطيع فهم معناها حتى يتبين لنا مفهوم الدراسات الإنسانية التي تعتبر الأصل لهذا المصطلح، فالدراسات الإنسانية هي مجموعة من العلوم المترابطة بشكل عضوي والتي تشمل الاختصاصات التالية علم النحو، علم البلاغة، الشعر، التاريخ والأخلاق، واستكشاف الحضارتين اليونانية والرومانية من خلال مخطوطاتهما والتي ازدهرت في عصر النهضة.

---

[1] فريدريك نيتشه (Nietzsche): فيلسوف ألماني نادى بضرورة انصراف الإنسان إلى الارتفاع بذاته حتى يبلغ مرتبة الإنسان الأسمى أو السوبرمان، تأثرت النازية بأفكاره كثيرا، من أشهر آثاره "هكذا تكلم زرادشت" – منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، (ط1، 1992، دار العلم للملايين، بيروت)، ص 461-

[2] فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته كتاب العقول الحرة، ترجمة: محمد الناجي، (ط2، 2010، إفريقيا الشرق)، ص32-33.

وقد سميت بالدراسات الإنسانية تمييزا لها عن الدراسات اللاهوتية التي كانت تهيمن بشكل كلي على العصور الوسطى، هذا لا يعني أنهم لم يكونوا يدرسونها لكن دراستها كانت في سياق فهم نصوص الكتاب المقدس وليس كغاية بحد ذاتها،[1] كما أن دراستها لم تكن محصورة في فئة معينة بل إن عصر المذهب الإنساني شجع على فتح مجال الدراسات اللاهوتية أمام الناس وفي هذا السياق نلحظ محاولة ايراسم ترجمة الإنجيل بلغة شعبية عام 1516، بهدف نشر الملكية الفكرية حتى وإن كانت دينية لأجل أن تكون في متناول كل فرد مهما كانت لغته أو أصوله، وكل فرد مسؤول عن اختيار معتقده باعتباره حرا، وهذا ما يسمى بسلطان الإرادة.[2]

لم يشتق مصطلح النزعة الإنسانية الذي يمثل الاسم أو المصدر **H**umanisme إلا في القرن التاسع عشر، بالرغم من أن مدلوله كان موجودا منذ وقت طويل. فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه، حيث كان يطلق على البحاثة المتبحرين في العلم وخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان[3] الذين ظهروا في بداية النصف الثاني من القرن الثالث عشر، الأمر الذي كان له الأثر الأكبر في تحويل الأعراف الشائعة الخاصة بفن كتابة حيث أصبحت لا ترتكز على التعليم بغرس القواعد في الذهن، بل بدرس مؤلفين كلاسيكيين مناسبين ومحاكاتهم، وذلك يقوم على تعلم قواعد الإنشاء، ودراسة الشعراء والخطباء القدامى كنماذج لأفضل أسلوب أدبي.[4] وانتشر أصحاب هذا الفكر في ايطاليا قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوروبا، وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، وينسب أول ظهور للفكر الإنساني إلى "بترارك 1304 – 1374"، وك. سلوتاتي "1331

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 74، 84.

[2] بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، (ط1، 1434- 2013، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، لبنان)، ص 135- 136.

[3] المرجع السابق.، ص 75.

[4] كوينتن سكنر، كتاب أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، تر: حيدر حاج إسماعيل، (ط1، مايو 2012، المنظمة العربية للترجمة، بيروت)، ص 94- 95.

1406" حيث كان يعني عندهم من يتعاطى الدراسات الأدبية، وموروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين."[1]

أما كلمة هيومانيزم فلم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة، وإنما صاغها المفكر التربوي الألماني نيثامر Niethammer (1808) أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، وقد طبقها على عصر النهضة كل من المؤرخين بروكهاردت Bruch Hardt وفويجت Voigt في كتاب "إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانيزم".[2] إن الحركة الإنسية هي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتوصل إلى أقصى حدود الكمال، وقد بلغت ذروتها في حدود القرن السادس عشر وان كانت قد نشأت سابقا، لذلك كان عصر النهضة من العصور المتفائلة النادرة في تاريخ البشرية، تماما كعصر التنوير الذي جاء بعده بمائتي سنة، وكان النهضويون يعرفون ذلك ويشعرون به تماما حيث يقول ايراسموس زعيم الحركة الإنسية الأوروبية: «ينبغي أن نتمنى حظا سعيدا لهذا القرن، لأنه سيكون العصر الذهبي». ويقول أيضا: «يا الله، ما هذا القرن العظيم الذي ينفتح أمامنا. كم أتمنى لو أني أعود إلى الشباب...»، كما يقول احد الإنسيين الألمان: «يا له من قرن، يا لها من آداب جميلة، ما أجمل العيش في هذا العصر...»[3]

نقول إذا أنه وبما أن مصطلح النزعة الإنسانية كان يعني منذ بداياته الاهتمام بكل ما من شأنه إعلاء قيمة الإنسان وتشجيعه على الإبداع الذي يعد من أهم أسباب التطور المستمر المجتمعات، نجد أن هذا الفكر كان يعاني في جميع مراحله النهل من أي حضارة تساعده في الوصول إلى هذا الهدف الذي سطره، حتى وإن كانت تلكم الحضارة وثنية كاليونانية مثلا، وذلك يعود أساسا للضغوطات التي عاشها إنسان الحضارة الغربية في مرحلة العصور الوسطى وتعرض لها جراء التسلط الديني الذي مثلته الكنيسة حيث تضافرت جهود هذه الأخيرة مع السلطة السياسية لوضع الإنسان

---

[1] MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, (CNRS., 2006) ,P 375.

[2] أنور مغيث وآخرون ، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 17- 18- 19- 20.

[3] فرناند بروديل، تاريخ القواعد والحضارات، ص 409- 410

في دائرة مغلقة ممنوع الخروج منها لأن ذلك يؤدي به إلى الخروج عن طاعة الكنيسة الممثل الرسمي للإله على أرض الواقع، فطريقها هو السبيل الوحيد لتكفير الإنسان عن خطيئته التي لم يرتكبها، هذه الخطيئة التي كانت بمثابة قيود وأغلال تنزع عن الإنسان قيمته وتمنعه من المضي قدما.

هكذا أصبح هذا المذهب يدل على: «تصور عام عن الحياة السياسية، الاقتصادية، والأخلاقية، تنبني على الاعتقاد في نجاة وخلاص الإنسان بواسطة القدرات الإنسانية بمفردها.» أي أن الإنسان أصبح مقياس كل شيء هذه الحكمة التي تعود في الأصل إلى صاحبها بروتاجوراس و التي لم يتم تداولها اليوم إلا في التعبير عن مبادئ النزعة الإنسانية، والحكمة الكاملة تقول: « الإنسان هو مقياس كل الأشياء، تلك التي هي لأجل ما هي عليه، وتلك التي ليست بصدد ما ليست كذلك.» والتي تعني أن الحقيقة والخطأ يرتبطان بالإنسان فقط، كما أن كل معرفة ترتبط بالطبيعة الإنسانية وحاجاتها الأساسية، وفي هذا السياق يأتي قول "بونابرت" إلى "غوته"[1]: «إنك إنسان » وقد أوحت هذه العبارة إلى الفيلسوف الفرنسي بول فاليري (1954 – 1871) بالتعليق التالي: « إنك إنسان أي إنك غوته مقياس كل شيء : يعني أنت كائن لا يشكل الآخرون بالنسبة إليه، سوى أشكال أولى أو أجزاء من الناس، قريبون من البشر، لأنهم لا يقيسون الأشياء كما تقوم أنت بذلك.»[2] وبناءا على ما سبق نقول إن لفظ النزعة الإنسانية ظهر في القرن التاسع عشر مع المؤرخين الألمان وتحديدا عام 1808، وقد كان في البداية مرتبطا بأصحاب هذه النزعة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ثم تطورت استخداماته ليشمل مشتقات أخرى له فنجد أن هنالك نزعة إنسانية جديدة، نزعة إنسانية مسيحية، ونزعة إنسانية تقنية وأخرى علمية. لكن تطور استخدامات المصطلح لا يدل على اختلاف المبادئ التي يقوم عليها فمهما طرأ من تطور عليه، إلا أن هنالك نقاطا أساسية لم تتغير فيه نستطيع تلخيصها في الآتي:

---

[1] جوهان غوته: (1749- 1832) كبير شعراء الألمان وأحد عمالقة الأدب العالمي، تميز بتعدد المواهب فكان ناقدا، كاتبا، مسرحيا، رساما، عالما، وفيلسوفا وصحافيا، أعطى اللغة الألمانية رشاقة كانت تعوزها وحررها من سلطان الآداب الأجنبية الطاغي عليها بقصائده الغنائية المتسمة باليسر، له رواية شهيرة " أحزان فوتر الشاب" (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 303)

[2] بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، ص 137- 138

- الاهتمام بالإنسان، وخصه بمكانة ممتازة في العالم، وفي تطور التاريخ، وفي سيرورة المعرفة، وتمجيد قدرته على الإبداع.
- التأكيد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي.
- الانطلاق من الذات والذاتية للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية.
- الإيمان بأن المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأن التاريخ يحقق نوعا من التقدم المرتبط بالأهداف البشرية.[1]
- كما أن التسامح، الاستقلالية، التفتح وحب الاستطلاع، نقاط تشترك فيها جميع تيارات النظرية الإنسانوية باعتبارها تهدف إلى تنمية الصفات الجوهرية للكائن البشري، عن طريق البحث عن الحقيقة والأخلاق بالوسائل الإنسانية وخاصة العلوم، ورفض التبريرات المتعالية للمعتقدات المافوق طبيعية، كما يدعم الإنسانيون الأخلاق العامة التي تنبني على مجموعة من الأوضاع والحالات الإنسانية.[2] وهكذا يمكننا أن نعرف النزعة الإنسانية في عصر النهضة بشكل عام بأنها: « الثقافة التي ميزت ايطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر والتي نقلت انجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطا مثاليا من التربية والحضارة. إن الموقف الفكري المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى»[3] بمعنى آخر إن هذه الحركة الفكرية تعنى بالإنسان وتجعل منه غاية في ذاته وهدفها هو تحقيق المثل الأعلى له في كل المجالات، أي أن الإنسان هو محور الكون، لذلك نجد أندري لالاند **ANDREE LALANDE** يعرفها في قاموسه الفلسفي الشهير بقوله: «هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من

[1] عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي، (ط1، ديسمبر 1992، دار الطليعة، بيروت)، ص8.

[2] بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، ص 136.

[3] MICHEL BLAY, dictionnaire des concepts philosophiques, op.Cit, P : 375

شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دنيويا، دون الطبيعة البشرية».[1]

وعلى هذا الأساس نقول أن النزعة الإنسانية هي حركة فلسفية قامت في بداياتها كثورة في وجه التسلط الديني بهدف تحرير الإنسان، وتميزت بداياتها بكونها ذات صبغة أدبية حيث كانت تعني الاطلاع على تراث القدامى، خاصة المعارف الإنسانية التي تتمثل في الميادين السبعة؛ القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق، الديالكتيكية، علم الأعداد، الفلك والتجانس الصوتي، هذه الفنون التي علمت إنسان العصور الوسطى مهارات مكنته من الجدل باستعمال الاستدلالات العقلية وفتحت له آفاق التفكير، مما أكسبه قدرة على الإقناع والقيادة في وسطه؛ ثم توسع استعمال هذا المفهوم إلى شتى الميادين خاصة بعدما تمكن الإنسان من معرفة قدراته الكامنة فيه، الأمر الذي جعله يتأكد من إمكانية السيطرة على حياته بجميع نواحيها دون الحاجة إلى سلطة دينية تسلبه حقه في التفكير والعمل على التطور.

إذا بعد تتبعنا لمصطلح النزعة الإنسانية تاريخيا نخرج بنتيجة مفادها أن هذا المصطلح قد مر بتطورات عديدة حيث كانت بدايته كثورة في وجه التسلط الديني الكنسي، وسيطرة المدرسة السكولائية على الإنسان بالحجر على حريته، ثم أصبح يدل على الرجوع الى الحضارات السابقة والنهل منها، أو دعنا نخص بالذكر الحضارة اليونانية والإغريقية عن طريق قراءة مؤلفات فلاسفة تلك الحقبة الأمر الذي كان من المحظورات في السياسة المسيحية، مما دفع أنصار هذه النزعة إلى الاهتمام بالعلوم الأدبية والتي عرفت فيما بعد بالعلوم الانسانية التي تشمل سبع مجالات وهي: الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق أو الدياليكتيكية، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي Harmony، ومحاولة استخراج مناهج جديدة تصلح لدراسة الإنسان باعتباره محور هذه النزعة تختلف عن تلك المناهج التي كانت تستعمل لمعالجة الظواهر الطبيعية، فبعد أن كان الإنسان تابعا للطبيعة تسري عليه جميع القوانين الطبيعية كباقي مكوناتها، عملت هذه النزعة على الكشف عن

[1] اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، المجلد 2، (ط1، 1996، منشورات عويدات بيروت، باريس)، ص569.

مناهج جديدة تصلح للإنسان باعتباره الركن الأساسي الذي قام عليه هذا الفكر، حتى أصبح الإنسان في الأخير هو صاحب القرار وهو المسؤول الأول والأخير عن حياته وعن تسييرها، وهذا يعني أنه المسؤول عن تسيير العالم بأسره لأنه عالمه وهو حر يمتلك من القدرات والإمكانيات الإبداعية ما يمكنه من التفاعل مع محيطه والتأثير فيه، أي أن هذه النزعة تفرض على الإنسان جهدا دائما لتنمية قدراته من أجل الوصول إلى التقدم العلمي الذي يوسع مداركه فينتشر العدل وينمو الاقتصاد، مما يؤدي الى توطد أركان السياسة وتغذية الفنون والآداب. وبعد أن تبين لنا أن الإنسان هو الركن والمحور الأساسي في هذا الفكر وجب علينا معرفة مكانة الإنسان في الفكر الغربي من أجل الإحاطة بظروف ظهور وتطور مصطلح النزعة الإنسانية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني:

الإنسان في الفكر الغربي

إن تتبع أطروحات الفكر الفلسفي تفضي إلى عدم وجود مفهوم واحد متعارف عليه للإنسان بل إن هذا المفهوم قد تطور عبر الزمن، فلم يكن يدرس في العصور القديمة كذات مستقلة بل كان عبارة عن مكون من مكونات الطبيعة يسري عليه من القوانين ما يسري على بقية عناصر الكون، وبالتالي كان يعامل كسر من أسرار الطبيعة والكون التي كانت الفلسفة تسعى لتفسيرها، ثم مع مرور الزمن ظهرت فلسفات أطاحت بهذه النظرة الجامدة للإنسان وحررته تدريجيا إلى أن وصل في بعض الأحيان إلى مركز الكون ليمثل أكبر قوة فاعلة فيه لا يمكن قهرها، كل هذا التطور كان مع الحضارة اليونانية التي رسخت قيمة حرية الإنسان، كما شجعته على الإبداع بما يمتلكه من قدرات خلاقة، إلى أن جاءت الفترة التي فرضت فيها الكنيسة سيطرتها على الإنسان وجعلته مخلوقا تابعا مقلدا لها من غير تفكير ولا إعمال للعقل في فلسفة الكنيسة التي كبلت عقول الناس بعقيدة الخطيئة، فجعلت الإنسان يرى نفسه مذنبا على الدوام ولا سبيل له للتخلص من هذه الخطيئة إلا تتبع معالم الفلسفة المسيحية المنحرفة عن أصلها للوصول إلى رضا الله، مما جعل إنسان هذه الفترة منغلقا على نفسه زاهدا في دنياه لا هدف له في هذه الحياة إلا التكفير عن ذنوبه والتحكم في نفسه الشريرة بطبعها.

وبقي الإنسان على هذه الحال إلى أن بدأت بوادر الإصلاح والنهضة في الظهور والتي أنتجت طبقة من المفكرين والمثقفين أكدوا على دور الإنسان في الكون وقيمته، كما نادوا بإطلاق المجال للعقل للإبداع وتطوير وسطه وعالمه؛ عرف هذا الفكر فيما بعد بالنزعة الإنسانية، التي عملت على استعادة مكانة الإنسان، وتحقيق سعادته، وقد كان هذا الفكر تمهيدا للتطور الذي شهده العالم على جميع المستويات والميادين منذ بداية الحداثة وما بعدها، وسنتناول فيما سيأتي هذه المراحل التي مرت بها مكانة الإنسان بشيء من التفصيل الأمر الذي سيوضح لنا الظروف التي نشأت فيها النزعة الإنسانية.

الإنسان في الفكر اليوناني:

تميز الفكر اليوناني بارتباطه الشديد بالعقل وتحكيمه له في مختلف المجالات، دون إدخال للعنصر الديني كما هو الحال في الحضارات الشرقية، فكانت نظرتهم للعالم تحت ضوء العقل؛ أما التسليم بالأمور الذي كان طبيعيا في العصور الدينية كان مرفوضا بالنسبة للفلسفة اليونانية، لأن الإجابات التي كانت توضع من طرف الدين لتساؤلات الإنسان لم تكن مقنعة بالنسبة لليونان فهي ترجع كل شيء إلى الله، وبالتالي لم يكن للوازع الديني أثر كبير لدى الرجل اليوناني؛ إضافة إلى ذلك نجد أن الشعور بقيمة الإنسان كان الشرط الأول لنمو الفكر السياسي عندهم، لأنه السر في إلغاء التناقض الموجود بين الفرد والدولة والتوفيق بينهما.[1]

وعلى هذا الأساس كانت التضحية بالفرد في سبيل الكل الذي ينتمي إليه نظرية قليلا ما تطبق في المجتمع اليوناني مقارنة بغيره من المجتمعات، فكان كل إنسان فيه يزن ما يستحق من قيمة كما كان يمارس نفوذه في الحياة العامة لأن الدولة كانت تعيش تماثلا ومساواة بين الناس حيث ينشد الكل هدفا مشتركا، كما يمثل كل فرد خيطا في نسيج واحد، إذا فالأفراد في الفكر السياسي اليوناني يشكلون كيانا مختلفا عن الدولة إلا أن ترابطهم هو الذي يكون الدولة،[2] أي أن أهمية الفكر السياسي اليوناني تكمن في قدرته على ترسيخ الكثير من المثل السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، التي قد بدأت أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها في الفلسفة اليونانية.[3] ولذلك نجد أن الكتب التي تناولت الفكر الغربي بالدراسة كثيرا ما تركز على دور الحضارة اليونانية في إرساء مبادئ الديمقراطية لاهتمامها الشديد بالفرد في المجتمع وبحقوقه، ذلك أنها كانت تولي أهمية كبرى لحقوق الأفراد مما منع ذوبان واختفاء مفهوم الإنسان كفرد وذات مستقلة عن الجماعة تمثل لبنة أساسية في المجتمع.

---

[1] أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، (د،ط، 1966، مؤسسة سجل العرب، القاهرة)، ص 11- 12.

[2] المرجع نفسه، ص 12- 13...16.

[3] سباين جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال عروسي، (د.ط.ت، دار المعارف، مصر)، ج1، ص39.

ومما سبق نستخلص أن الإنسان في الفكر اليوناني كان يتميز بالنفوذ في وسطه، فلكل فرد من أفراده قيمة اجتماعية تكسبه قوة في تقرير أي عمل في مجتمعه، كما أن أبرز ما ميز هذا الفكر عدم وجود أي صراعات بين الدين والدولة تدفع إلى المناداة بالفصل بينهما، ذلك أن الدين أو الكنيسة لم تعدو كونها عبادة شعبية مظهرية خارجية، ولكل –الدين والدولة– مجاله الخاص الذي لا يتعداه، وهذا يفسر لنا سبب اعتماد الفكر الغربي الإنساني في بداياته على المرجعية الأدبية للحضارة اليونانية ذلك أن الإنسان فيها كان يحتل مكانة كبيرة فهو المؤثر الأول في حياته، مما لم يترك الفرصة للميتافيزيقا والغيبيات للتلاعب بحياة الأفراد كالمسيحية التي كانت تربط مصير مجتمعات كاملة بعقيدة الخطيئة والتي سلبت الإنسان حريته وكرامته وقيمته ككائن له دور كبير في بناء الحضارات وتطورها بما يمتلكه من طاقات كامنة فيه.

وقد كان السفسطائيون الأبرز في هذا المجال حيث ركزوا على إزالة التعارض بين الفرد والدولة، وبين الدين والدولة، ولذلك نجد أنهم تصدروا الحياة الفكرية في المجتمع اليوناني خاصة في النصف الثاني من القرن الخامس، وكانوا الأبرز في المجالات الإنسانية سواء كانت حرفا أو فنونا أو علوما؛ وقد اشتقت كلمة سفسطائي من الكلمة اليونانية سوفوس أي حكيم، والتي صارت تعني فيما بعد كما يرى بروتاغوراس[1] رجل الحكمة. هذه الفئة عملت على نقض مبادئ النظرة التيولوجية التي كانت ترى أن المشكلة تكمن في مركزية السماء وتابعية الأرض لها، فالسماء كانت المتحكم الوحيد في الكون بجميع تفاصيله، حتى وإن كانت قضايا اقتصادية سياسية أو اجتماعية على الأرض، لكن مع المحاولات الفكرية للسفسطائيين ظهر الإنسان للوجود كذات لها موقعها في الطبيعة، وظهر الشك اتجاه الآلهة والنقد للمفاهيم الدينية والأخلاقية والسياسية والحقوقية التقليدية والسخرية من الخرافات، وبهذا أصبح الإنسان مركز الأشياء ومقياس كل شيء، هكذا لغت السفسطائية كل حقيقة موضوعية

[1] بروتاغوراس: (475- 410 ق.م) فيلسوف يوناني، يعتبر من أشهر السوفسطائيين، قضى معظم حياته في أثينا حيث كان له أثر كبير في التفكير الأخلاقي والسياسي، عد أول الإنسانيين لترسيخه قاعدة "الإنسان هو مقياس كل شيء" اتهم بالمروق الديني فأحرقت كتبه، ونفي من أثينا حوالي عام 415 ق.م (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 101)

تتطلع للوجود مستقلة عن الذات الفردية، لأن إعلان بروتاغوراس وقوله " الإنسان مقياس كل شيء" هو تأكيد مطلق للمبادئ المتمركزة حول الذات، والتي أصبحت المسؤول الأول عن وضع الإنسان، بعد أن كانت الفلسفات السابقة تهتم بطبيعة الأشياء الإلهية، وإسقاطها على الفرد ودوره الفعال في الكون، هذه النظرة دفعت السفسطائيين إلى إحياء الوعي الفردي، والعقل البشري الباحث، وتحويلها من مركب الظواهر والقضايا والموضوعية المقدسة إلى مركب الظواهر والقضايا الانسانية الذاتية، ومن النظرة العالمية الفيزيائية إلى النظرة العالمية الانسانية كل هذه التحولات يعود الفضل فيها إلى الحركة السفسطائية التي أسست لفهم جديد في القضايا التقليدية والعلاقات المدنية، ولمكانة الانسان في العالم الذي أصبح يقوم على أساس قول بروتاغوراس: " الانسان مقياس كل الأشياء".[1]

وكما كان السفسطائيون من أهم المساهمين في قضية إعلاء شأن الإنسان في الفكر اليوناني، نجد أن أرسطو[2] أيضا يعتبر من أهم المراحل التي مر عليها هذا الفكر للأثر الكبير الذي كان له في الفلسفة اليونانية في حد ذاتها وفي العصور اللاحقة لها، لما أحدثته طريقة تفكيره من تحولات وتغيرات جذرية في الفكر الغربي. حيث يعتبر أرسطو أن الدولة هي المجال المناسب الذي يظهر فيه الإنسان وماهيته باعتباره حيوانا مدنيا يعرف الخير من الشر، والعدل من الظلم، وبالتالي يعتبر العنصر الأساسي إن لم نقل الوحيد في تشكيل المدينة، فالإنسان حيوان سياسي كما يقول أرسطو: "إنه من البديهي أن يكون الإنسان حيوانا سياسيا، على درجة أعلى من النملة أو من حيوان آخر يعيش في قطيع، والإنسان وحده – من بين كل الحيوانات – يمتلك الكلام، وهو الوحيد الذي يعرف معنى

[1] ف.س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر: حنا عبود، (ط1، 1999، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق)، ص 70- 71- 72.

[2] أرسطو: (384- 322 ق.م) فيلسوف يوناني تلميذ أفلاطون، وأستاذ الإسكندر المقدوني، جرت فلسفته في اتجاه مغاير لمثالية أفلاطون، واهتم بالعلم والظواهر الطبيعية، يعتبر من أعظم الفلاسفة الذين كان لهم تأثير من جاء بعده حتى العصر الحديث، من أهم آثاره: "الأورغانون" "ما وراء الطبيعة" وكتاب "الشعر" (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 53)

العدل والظلم." [1] وهذا يعني أن الإنسان بما يمتلكه من قدرات أصبح كائنا اجتماعيا قادرا على تكوين العلاقات مع بني جنسه والتعايش معهم والتمييز بقدراته الإدراكية والمعرفية بين الخير والشر وبين العدل والظلم، مما يجعله قادرا على سياسة وبناء مجتمعه.

ولكن نقول إنه بالرغم من التقدم الفكري لهذه المرحلة إلا أن النظام الطبقي كان سائدا فيها بل كان الأساس الذي تقوم عليه الدولة آنذاك، فأعلى الطبقات فيها هي السلطة التي في يدها الأمر الذي يخول لها استعمال القوة والعنف مع ما دونها من الطبقات دون أن ننسى مشكلة الرق التي كانت شائعة آنذاك، فالمجتمع كان مقسما إلى ثلاث طبقات الأولى طبقة الأشراف وهم الفرسان والحكام والقضاة والكهنة، والطبقة الثانية هي طبقة أصحاب المهن الذين اعترف لهم بحق المواطنة، أما الطبقة الثالثة فهي طبقة الفلاحين والفقراء، وهي طبقة محرومة من كل شيء، تزداد فقرا يوما بعد يوم حتى توصل الأمر إلى بيعها من طرف طبقة الأشراف والطبقة الوسطى بسبب ديونهم التي لم تعد لهم القدرة على تسديدها، ثم ألغي الاسترقاق على أساس الدين وحرر الفلاح المديون، وفي القرن الخامس قبل الميلاد أنشأت الحكومة الديمقراطية وبدأ عهد الانتخاب بالقرعة، في هذه المرحلة ازدهرت الديمقراطية اليونانية وعرفت مؤسسات دستورية، هذه المؤسسات حافظت على حقوق الفرد كعضو في الجماعة.[2]

ومن هذا المنطلق نستطيع تفسير اعتماد النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وعودتها في بداياتها إلى التراث اليوناني الذي تميز بنظرته المختلفة تجاه الإنسان وطبيعته ومكانته في المجتمع وفي الكون عموما، الأمر الذي أعلى من شأنه في تلك المرحلة التي كانت نقطة البداية والأساس الفلسفي للفكر الأنسني في الحضارة الغربية والذي قام على القاعدة التي وضعها بروتاغوراس والتي تقول: "الإنسان مقياس كل شيء." أي أن تمكن اليونانيين وبروزهم خاصة في المجالات الإنسانية كالحرف والفنون

[1] أرسطو، السياسيات، ترجمة: الأب أوغسطين باربارة البولسي، (د.ط، 1957، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت)، ص 65- 66.

[2] فرج محمود أبو ليلى، تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، (ط1، 1994، دار الثقافة، الدوحة)، ص 16- 17.

إضافة إلى العلوم، ودورهم الكبير في إزالة التعارض الذي كان قائما بين الفرد والدولة وبين الدين والدولة، بمعالجتهم لمشكلة تبعية الأرض للسماء التي تتحكم في الكون بجميع تفاصيله عن طريق نقد المفاهيم الدينية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية، من أبرز الأسباب التي ساعدت على إظهار الإنسان للوجود كذات مستقلة عن أي سلطات في المجتمع سواء كانت دينية أو سياسية، وجعله عنصرا أساسيا لفعاليته الكبيرة في التاريخ الإنساني.

الإنسان في العصور الوسطى:

بعد أن مر الإنسان بالمرحلة اليونانية التي تميزت بقدر كبير من الإعلاء لشأن الإنسان والاعتراف له بمكانة كبيرة بين الكائنات للقدرات العقلية التي يمتلكها، أتت العصور الوسطى التي كانت من أشد المراحل انحطاطا في تاريخ الفكر الغربي، حيث كان النظام السائد فيها هو الإقطاع والاستبداد، كما كان نظام الرق من أكبر المظاهر التي ميزت تلك المرحلة، والتي أقر مفكروها بأنه حق من حقوق الأفراد لكن ليس على أساس طبيعي بل على أساس موروث من العادات والتقاليد والأعراف، وبالرغم من اعترافهم لمخالفة هذا الأمر للدين إلا أنه كان في نظرهم وسيلة ضرورية للقيام بالأعمال الاجتماعية، بالإضافة إلى ذلك اعترفوا بالملكية الفردية لأنها تلبي رغبات الإنسان الطبيعية في التملك والثراء والجشع، كما كان كل الأفراد خاضعين لقانون واحد وسلطة واحدة تتمثل في السلطة الدينية التي تمثلها الكنيسة في كل أرجاء أوروبا، والتي كان دورها يتمثل أساسا في المحافظة على النظام الاقتصادي، والصالح العام في المجتمع بمنع وقوع النزاعات والحروب بين الإقطاعيين. لذلك سنركز في هذا المقام على الرؤية الدينية لأن هذه المرحلة كانت تتميز بتحكم الكنيسة في زمام الأمور متخذين القديس أوغسطين كنموذج، والذي يرى أن الطبيعة البشرية مكونة من عنصرين هما الجسد والروح، ومن هنا تنقسم حياة الإنسان في نظره إلى قسمين: دينية مصدرها الجانب الروحي، ودنيوية مصدرها الجانب الجسدي. ولهذا يقول: "وبالرغم من التنوع الهائل للأمم المتعددة في الأرض، لكل منها عاداته وتقاليده، ولغته وأسلحته وملابسه المتباينة للغاية، فإنه يمكننا القول مع الكتاب المقدس، أنه لا يوجد إلا فريقان من البشر أو مدينتان، واحدة هي مدينة البشر الذين يريدون العيش

وفقا للجسد، والأخرى مدينة البشر الذين يعيشون وفقا للروح"، فالقسم الأول يربط بينهم حب الله ويعيشون عيشة الإنسان الجديد كما سماه أوغسطين[1] الملتزم بشريعة الله، أما القسم الثاني فسماهم القديس أوغسطين بأبناء مدينة الله في الأرض العطشى، الذين يبحثون عن السعادة الأرضية، فهم على استعداد لأن يفعلوا أي شيء من أجل التوصل إلى أهدافهم، يقول القديس أوغسطين في هذا الصدد: " قسمنا الجنس البشري إلى طائفتين: أولئك الذين يحيون حياة الإنسان، وهؤلاء الذين يحيون حياة الله، وأطلقنا على الفريقين اسما رمزيا هو المدينتان ونعني بهما مجتمعين بشريين، أحدهما قدر له أن يعيش للأبد مع الله، والآخر قدر له أن يتحمل عذابا أبديا مع الشيطان." [2] وقد جعل أوغسطين الحب علة الحياة الاجتماعية، فهو الذي يحرك الإنسان ليحصل على ما يرغب به، وبتعدد الحب المشترك تتعدد المجتمعات، أي أن عدد المدن يساوي عدد أنواع الحب، وكلها مرتبطة بفكرة الخلاص التي يرمز لها موضوع المدينتين، مدينة الله ومدينة الأرض، وهذا مغاير للمنهج الذي سار عليه اليونان حيث عملوا على البحث عن العلل الاجتماعية أو السياسية وما إلى ذلك.[3]

ويرى القديس أوغسطين أن كل سلطة قائمة على الأرض إنما هي بأمر الله، وفق التفويض الإلهي أو العناية الإلهية، وقد يقع بذلك تحديد جوهر السلطة والوظائف السياسية بالوراثة أو الانتخاب، ولا يكون ذلك إلا عن طريق الإله الذي يتكفل بتعيينه وتسميته، وهكذا يربط أوغسطين بين السلطة والألوهية، لأن الله ينظم كل شيء، يرفع دولة ويضع أخرى، ويعطي لكل واحدة النظام الذي تستحقه.[4] وفي هذا المقام نلمس تشابها بين نظرة القديس أوغسطين وبين تعاليم القديس بولس الذي يقول: " لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين

---

[1] القديس أوغسطين: (354- 430) لاهوتي وفيلسوف كاثوليكي، يعتبر كبير مفكري النصرانية في عهودها الأولى، اعتنق النصرانية عام 386 ودافع عن الكنيسة دفاعا قويا. حاول التوفيق بين الفكر الأفلاطوني وبين العقيدة النصرانية، من أشهر آثاره "اعترافات" و"مدينة الله". (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 76)

[2] محمود الخضري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، (د.ط، 1997، دار قباء، القاهرة)، ص149- 150.

[3] بن علي مُحَمَّد، سؤال الانسان في الفكر العربي الإسلامي والليبيرالي الغربي دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق، (رسالة دكتوراه، إشراف: بومدين بوزيد، 2012/ 2013)، ص 64.

[4] المرجع نفسه، ص66.

الكائنة هي مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة."[1] وهذا إعلان واضح من القديس بولس بأن الحاكم يستمد سلطته السياسية من الإله، ومقاومته تؤدي إلى عصيان الإرادة الإلهية ومعارضة الترتيب الإلهي، لأن الهدف الأول من هؤلاء الحكام هو نشر الأعمال الصالحة، وردع الأشرار ومساندة الصالحين والأطهار، ومن هنا نفهم مصدر التسلط الذي كانت تمارسه الكنيسة في المجتمعات الغربية.

يقول بولس: " فإذا كنت تريد ألا تخاف السلطان: افعل الصلاح، فيكون لك مدح فيه، لأنه خادم الله للصلاح، لكن إذا فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثا، بل هو خادم الله منتقم من الذي يفعل الشر"[2] أي أن الخضوع للحاكم أو السلطان خضوع لله في نفس الوقت ذلك أن الإله هو المسؤول عن اختيار هذه السلطات، "ومن يقاوم السلطان فإنما يعاند ترتيب الله." كما قال بولس في رسالته إلى أهل رومية، [3] ومن هنا ظهر المبدأ الذي استند إليه الطغاة في حكمهم والذي ينص على أن كل سلطة مستمدة من الإله وهو المبدأ الذي يبرر للطاعة المطلقة والاستسلام الكامل للطاغية أينما وجد، مما أضاف صفة القداسة على الحكم الاستبدادي بسبب مبدأ الحق الإلهي للملوك، وهكذا أصبح لا حق لأي إنسان في سؤال الحكام أو مناقشتهم في أي أمر وهذا يعني خضوع الشعب لطغيان الحكام وتسلطهم[4] وهذا ما جعل هذه المرحلة خاضعة لمبدأ الجبرية الذي تتمثل أكبر الأخطار الناتجة عنه في «إسقاط هذا التصور على الحياة السياسية، فالفكرة الأوغسطينية ترى أن الله... هو الذي يمنح ملك الأرض للخيرين والسيئين، ولهذا مادامت السلطة من الله فلا بد من طاعة صاحب السلطة، وهذا بطبيعة الحال تبرير بارع للأحوال السلبية المتدنية آنذاك.»[5] وقد استمر هذا الحال حوالي خمسة قرون، وعلى هذا الأساس أقرت المسيحية بالرق

---

[1] القمص تادرس يعقوب، رسالة بولس إلى أهل رومية، (كنيسة الشهيد مار جرجس باسبورتنج)، الإصحاح 13، 1- 3.

[2] رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح 13، 4- 5.

[3] رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح 13.

[4] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، (د.ط، 1994، المعرفة، الكويت، مارس)،ص 136- 137- 138.

[5] زينب محمود الخضري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، ص101.

والعبودية واعتبرته حكم السماء ولا حيلة للإنسان فيه، كما ترى أن الرق يمس الجسد فقط أما الروح فهي ملك للمسيح.[1] وبناءا على هذه المعطيات نقول إن الخضوع لا يتعلق بالحاكم كشخص بل يتعلق بالوظيفة المنوطة به، وهكذا يحدث التكامل بين السلطتين الدينية والدنيوية، لأن الكنيسة رحمة من الله في نظر الفكر المسيحي، وكل ما يصدر من الإمبراطور يعتبر صحيحا وتصادق عليه الكنيسة، كما تؤكد على وجوب الطاعة التامة للإمبراطور لأنه ممثل السلطة الإلهية؛ لقد عملت الكنيسة على ترسيخ فكرة أن الحياة الأرضية الدنيوية ليست هي الغاية التي تهدف إليها المسيحية، لذلك لا يجب على الإنسان أن يندم على ما فاته من خيراتها، أو على ما أصابه من آلامها، فالعبودية أو الفقر أو المرض ما هي إلا ضروب من العذاب الأرضي الذي يدخل في طبيعة المملكة الدنيوية، وعلى الإنسان تحملها لأن هذه الأخيرة بغير قيمة ومهما كانت عبئا مؤلما فعلى الإنسان تحملها لأنها لا تمثل إلا جسرا للحياة الأبدية، ولا يمكن أن نعتبر الظروف الصعبة وحدها محنا بل قد تصبح الثروة والمال مثلا مهلكة لصاحبها تؤدي به إلى الجحيم، كما يدخل في هذه المحن أيضا الحكم المطلق والاستبداد.

وبعد أن بينا مدى التداخل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في المسيحية، نوضح الآن أن العناية الإلهية أو السلطة الدينية تتجاوز السلطة السياسية إلى بقية المجالات، ونذكر بصفة خاصة هنا القانون حيث يميز أوغسطين بين نوعين من القانون، القانون الأزلي الذي يمثل النموذج الأسمى للعدالة، والذي يعتبر الإله مصدره فهو الذي تنتظم به الأشياء لأن الإله هو الموجه لغاياتها النهائية، ويعتبر الالتزام بهذا القانون إجباريا في حق البشر لأنه الأساس الذي يجازى به الأخيار ويعاقب به الأشرار، فهو قانون ثابت في كل زمان ومكان، ذلك أنه حقيقة بديهية أزلية كالحقائق الرياضية، «ولو نظرنا في تفصيلاته لوجدناه في الكون كله آمرا ناهيا، آمرا بإتباع مقتضيات النظام، ناهيا عن عكس ذلك، إنه قانون الوضوح والبداهة، الذي يرتكز على قاعدتين أساسيتين: لا تفعل بالغير ما لا

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، ص 136- 137- 138.

تريد أن يفعل بك الغير، يجب أن يأخذ كل ذي حق حقه.»[1] أما القانون الإنساني، فكما يرى أوغسطين ناتج عن معصية آدم لربه بالخطيئة الأولى، حيث انحط من المرتبة التي وضعه الله فيها، وانحطت معه ذريته، مما جعل الإنسان ذو طبيعة مختلطة جانبها الخير يسير بمقتضى القانون الإلهي، أما الجانب الشرير فيتطلب تسييره وجود قانون وضعي، يتولى هذه المهمة، ويعمل أساسا على حماية النظام بالقوة لإيقاف العابثين وحماية الخيرين؛ وهذا النوع من القوانين متغير حسب متطلبات الواقع رغم أنه يستمد وجوده من القانون الأزلي في بعض الأحيان إلا أنه هو ما يميز مدينة عن أخرى. ومن هنا يصبح لدينا كما يقول ماكسي نوعان من القانون: " نوع إلهي وآخر إنساني منبثق من قوانين المجتمع وإن كان مشوبا بعدالة القانون الإلهي."[2] إن المشروع الذي سار عليه أوغسطين لتحقيق المدينة السماوية كان يستند أساسا على الكنيسة، التي يتمثل دورها الأساسي في تحرير البشرية من الحياة الدنيوية، فكل الحضارات السابقة للحضارة المسيحية لا تعتبر دولا في نظر المسيحية لغياب العدل الإلهي الذي يعطي كل ذي حق حقه، بداية من الإله فقد كانت تلك الحضارات توجه الإنسان إلى عبادة آلهة غير الله أو إلى عبادة الشيطان، ومن هنا نعلم أن نظرة أوغسطين تتلخص في أن المدينة الأرضية لا تشكل دولة إلا إذا سارت وفق تعاليم المدينة الربانية السائرة وفق مبدأ العدل الذي ارتضاه الله لعباده.

وبالتالي نستطيع تلخيص النظرة المسيحية للإنسان في ذلك الكائن الذي خلق على صورة الله، الأمر الذي جعله أرقى المخلوقات وذلك يعني تعففه عن ملذات الدنيا وشهواتها الفانية، وتطلعه الدائم إلى ملاقاة الله، وتنحصر بذلك حياة الإنسان من المنظور المسيحي في الجانب الأخلاقي الروحي، فيعيش مقدما للمصلحة العامة وإن كان ذلك يعني إلغاء مصلحته الشخصية نهائيا، هذه المرحلة كانت عبارة عن فترة انتقالية من عصر الحضارة اليونانية الرومانية إلى عصر الحضارة المسيحية التي عرفت فيما بعد بالعصر الوسيط، الذي تميز بتغيب الإنسان نهائيا على جميع المستويات بحصر دوره في ذلك المخلوق الذي لا هدف له في الحياة الدنيا إلا الوصول الى الآخرة أو ما أطلق عليه

[1] زيعور علي، أوغسطينوس، (ط1، 1983، دار القلم، بيروت)، ص230.

[2] مُحَمَّد علي مُحَمَّد، وعلي عبد المعطي مُحَمَّد، السياسة بين النظرية والتطبيق، (د.ط، 1976، دار الجامعات المصرية)، ص114.

أوغسطين مدينة الله التي تكون فيها الحياة الحقيقية، وبالتالي عاش الإنسان في هذه المرحلة جبرية تامة تقف في وجه أي دعوة لحرية الإنسان الذي جرد من أي إرادة أو فاعلية في المجتمع وفي التاريخ بصفة عامة، ليصبح مجرد أداة استعملها الخالق لتحقيق إرادته فهو المتحكم في كل شيء، وقد حكم هذا الفكر أوروبا لمدة سبع قرون، طغى عليها الطابع الطبقي في المجتمع، لا يختلف حال البشر فيه على وجه الأرض عن حال العبيد المرتبطين بالنبلاء، وحتى الملوك في هذه المرحلة كانوا مجرد تابعين للكنيسة التي كانت المسيطر الوحيد على الجميع بما في ذلك الحاكم. هكذا بسطت الكنيسة سلطتها على عالم العصور الوسطى واضطهدت مخالفيها سواء في الديانة كالمسلمين واليهود، أو المذهب كمن يؤمن بأن عيسى رسول وليس إله؛ وفي ظل هذه الاضطهادات ظهرت حركة الإصلاح الديني التي ساعدت المجتمع الأوروبي على الابتعاد عن عالم العصور الوسطى والدخول في مرحلة الإحياء الفكري التي شملت فكر النزعة الإنسانية، وكان ذلك عن طريق المساهمة الكبيرة لحركة الإصلاح الديني في مواجهة التسلط الكنسي، كل هذه الظروف مهدت الطريق لظهور الفكر الإنساني الذي يولي أهمية كبيرة للإنسان حتى أنه يجعله في بعض الأحيان مركزا للكون.

المطلب الثالث:

ظروف نشأة النزعة الإنسانية (العصور الوسطى والفلسفة السكولائية):

العصور الوسطى وظروف نشأة النزعة الإنسانية:

انتشرت في الأوساط الفكرية صورتان مختلفتان عن العصور الوسطى؛ الأولى تعطي الوعي الأوروبي في هذه الفترة صورة ظلامية أقرب إلى مملكة الحيوان فالإنسان آنذاك كان أرقى الحيوانات، يعيش على الطبيعة ويخترع السحر والدين من أجل السيطرة على كل ما يعجز عن فهمه، كما كان العقل في هذه الصورة يتطور طبقا للرغبات، أما مقاييس السلوك فكانت اللذة والألم، المنفعة والضرر، ولا علاقة لذلك بالمعايير الخلقية أو المبادئ العقلية، بل كانت أقرب إلى الدوافع، الغرائز والتلقائية الطبيعية، يفسر العالم بالأساطير والخرافات، وكانت الغلبة للأقوى، بهدف التوسع في الأرض والسيطرة على أكبر قدر من الثروات.[1] أما الصورة الثانية المنتشرة في الأوساط الفكرية فهي التي تعتبر العصور الوسطى فجرا جديدا بالنسبة لعصور الظلام التي عاشها الغرب إبان الحكم الروماني، حتى وإن كان يطلق عليها عصور الظلام مقارنة بعصر النهضة، ذلك أنها كانت الانطلاقة الأولى للعودة إلى التراث اليوناني، لما فيه من تكريم ورفع لقيمة العقل الإنساني، الذي لم يكن له مكان في الفلسفة المسيحية التي أساءت استعمال سلطتها، مما أدى إلى طمس معالم إنسانية الإنسان بعد أن كان من المفروض أن تؤدي إلى تكريمه واحترام عقله، لذلك كان اللجوء إلى التراث اليوناني بالنسبة لتلك الحقبة وسيلة مهمة تساعد على إنقاذ معالم إنسانية الإنسان على الرغم من إدراكهم للحقيقة الوثنية لهذا التراث.[2]

ولذلك علينا التمييز بين مرحلتين مرت بهما العصور الوسطى التي تعتبر النقطة الفاصلة بين الحضارة اليونانية الرومانية وبين العصور الحديثة، حيث أن بدايتها كانت مع سقوط الحضارة الرومانية في الغرب عام 476 واستمرت إلى غاية سقوط الحضارة البيزنطية في الشرق على يد الأتراك عام

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، (د.ط، 1411- 1991، الدار الفنية، القاهرة)، ص147.

[2] يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، (د.ط، 1993، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة)، ص 43.

1453، وهذا يعني أنها استمرت ألف سنة تقريبا؛ لكن يجب علينا من خلال هذه الألف سنة أن نميز بين العصور الوسطى الواطئة والعصور الوسطى العالية، أو بين العصور الوسطى البعيدة والعصور الوسطى القريبة، فالأولى استمرت منذ القرن الخامس بعد الميلاد إلى القرن العاشر أو الحادي عشر، وهي الأكثر إظلاما وفقرا من الناحية الفكرية،[1] فبالرغم من انتصار المسيحية على الإمبراطورية الرومانية إلا أن ذلك لم يحفزها لإخراج فكر جديد، حيث كانت مهتمة بصياغة العقائد والدفاع عنها في وجه الوثنية الرومانية ولم تصل بعد إلى درجة التنظير أو إبداع فكر جديد؛[2] أما الثانية فقد استمرت منذ القرن الثاني عشر إلى غاية القرن الخامس عشر أو السادس عشر هذه الفترة التي أطلق عليها لقب النهضة الأوروبية الأولى التي سبقت النهضة الأوروبية الحقيقية.[3]

فيجب إذا علينا التنويه إلى أن القول بأن عصر الظلام الفلسفي امتد في أوروبا من القرن الخامس الميلادي بعد القديس أوغسطين إلى غاية بداية القرن الحادي عشر صحيح، لكن يجب لفت الانتباه أيضا إلى أن العرب عاشوا فترة الظلام الأوروبي بكل عظمة وازدهار، فساهموا بشكل كبير في إخراج الفلسفة والعلوم والفكر بصفة عامة من الانحطاط، حين عملوا على التوفيق بين أرسطو وأفلاطون والإسلام[4]، كما ساهموا أيضا في التأثير على رؤية العصور الوسطى لما كانوا يتميزون به من صلة بين العقل والإيمان، فبعد أن ترجم إنتاجهم الفكري سواء كان فلسفة أو كلاما أو علوما طبيعية أو رياضية، أصبح الإيمان هو العقل والعقل هو الإيمان، بعد أن كان الإيمان من الأمور التي تتجاوز حدود العقل، باعتباره من الأسرار التي يستحيل الوصول إليها عن طريقه.

كما أعطت هذه الترجمات نموذجا جديدا لاتفاق العلم الإلهي والإرادة الإلهية مع قوانين الطبيعة وهكذا ساهمت الفلسفة الإسلامية في تكوين نموذج اتفاق العلم الإلهي والعقل والطبيعة، بعد أن

---

[1] هاني يحي نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، (ط1، 1422- 2002، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت)، ص143.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 153.

[3] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الاوروبي، ص 15- 16.

[4] المرجع السابق، ص 143- 144.

كانت فلسفة العصور الوسطى المسيحية تجعل كلا من الإيمان والطبيعة يتجاوزان قوانين العقل.[1] وقد تمت الاستفادة من الحضارة الإسلامية عن طريق تأسيس مراكز الترجمة لنقل العلم عن العرب والإغريق في طليطلة وبرشلونة وصقلية والبندقية...الخ، أي أن بذور العقلانية حتى وان لم تحصد كما قال دوركهايم في تلك الفترة إلا أنها كانت قد زرعت في العصور الوسطى المتأخرة وبالتالي يكون الحكم بالظلام المطلق على تلك الفترة أمرا مجانبا للصواب.[2] وفي هذا الصدد يقوم آلان بالوك بتقديم ملاحظتين هنا:

أولاهما: تختص بطبيعة عصر النهضة، فقد كان ينظر إليه كأنه عصر النزعة الإنسانية إلا أن الدراسات الحديثة كشفت من خلال المصادر عن تبصرات جديدة، فخلال الفترة ما بين 1350 حتى 1600م، شهدت أوروبا قدرا متنوعا من التطورات المختلفة التي لا يمكن وصفها إلا بالنزعة الإنسانية كالإصلاح الديني، وظهور الفلسفة المدرسية ودراسة أرسطو التي تنتمي إلى تراث العصور الوسط، هذه الأخيرة التي لم تستمر فحسب بل ازدهرت في الجامعات وأسهمت بقدر كبير في التغيرات الثورية للتفكير العلمي حيث بدأت بكوبرنيكوس وجاليليو، ولأن فكر النهضة لم يكن متماثلا في مختلف أنحاء أوروبا ولا في مختلف الأزمان فإنه لا يمكننا تحديد فاصل واضح أو مفاجئ بين العصور الوسطى وبين عصر النهضة، فقد استمرت بعض عادات التفكير الوسيطي في العصور التي أتت بعدها.[3]

ثانيتهما: انه لم تكن ثمة قطيعة تامة بين العصر الوسيط وبين العصور القديمة، فاللغة اللاتينية كانت لغة الكنيسة والمتعلمين لمدة ألف عام، وانجازات القدماء لم تتوقف تماما عن التأثير فقد استمدت العصور الوسطى تشريعاتها من القانون الروماني، واعتمدت في معارفها على إقليدس في الرياضيات وبطليموس في الفلك. كما قدم توما الإكويني صيغة توفيقية بين تعاليم الكنيسة وبين فلسفة أرسطو، وهي الصيغة التي أسست الدراسات المدرسية التي ظلت قائمة إلى ما بعد عصر

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 141.

[2] المرجع نفسه، ص 29- 30.

[3] أنور مغيث وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 17- 18.

النهضة؛ إذا كانت هناك استمرارية ما للعصور الوسطى في عصر النهضة، لكن الاستمرارية لا تعني التماثل فقد حصل تغير جذري في النظرة للعصور القديمة، خاصة في ايطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.[1]

وبناءا على ما سبق نقول إن العصور الأكثر إظلاما هي تلك التي امتدت من القرن الخامس ميلادي وحتى القرن العاشر، بعدها بدأ الفكر العقلاني يدخل إلى الساحة الأوروبية إلا أن هذا الفكر لم يترسخ حتى مشارف عصر التنوير ومشارف القرن التاسع عشر حين انتصرت العقلانية وترسخت نهائيا، وكانت ثمرة تلك العقلانية ظهور الجامعات كالسوربون بباريس، واوكسفورد بانجلترا، وازدهار الاقتصاد وتطور المدن، فالعلاقة بين التطور الفكري والتطور المادي أو بين استيقاظ العقل ونمو الحركة الاقتصادية وطيدة، ذلك أن الفكر لا يستطيع أن يستمر ويتطور دون دعامة مادية. إذا فالرأي القائل بأن العصور الوسطى كلها عصور ظلام رأي ناشئ في عصر النهضة للتمييز بينه وبين العصور السابقة له أي العصور الوسطى والتي يعتبر من الموضوعية إعادة الاعتبار لها، وتشكيل صورة جديدة عنها تكون أقرب إلى الحقيقة، التي تحكم بأن تعميم هذه النظرة على جميع الشعوب بما في ذلك العرب الذين كانوا في أوج حضارتهم آنذاك أمر خاطئ بعيد كل البعد عن الموضوعية، لكن بما أن الغرب هو الذي يخترع المصطلحات فإنه لم يراع هذه النقطة، وعلى هذا الأساس نعترف بوجود مناخ عقلي قروسطي بالمعنى السلبي لهذا المصطلح لكن لا نستطيع تعميمه على كل تلك الفترة أقصد الألف سنة ولا على جميع الشعوب.

مميزات العصور الوسطى:

إن انتشار تلك الصورة السوداوية والمظلمة التي أعطيت لهذه الحقبة دون النظر أو التأمل في التغيرات التي طرأت عليها والتي تجعلنا ننصف هذه العصور من غير إطلاق أحكام وتعميمها على جميع مراحلها بسبب تغير المعطيات، تفرض علينا طرح تساؤلات عديدة متعلقة بالسمات الأساسية التي تميز الإنسان أو العقلية القروسطية آنذاك والتي عن طريقها تم إطلاق هذا الحكم؛ إن إنسان

[1] أنور مغيث وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 19- 20.

العصور الوسطى لم يعدو أن يكون ذلك الكائن المتشائم، الضعيف، الخائف من ارتكاب الخطايا والذنوب في كل لحظة، واستمرت هذه الصورة إلى غاية القرن الثاني عشر ثم بدأت الصورة تبتسم قليلا بعد أن أصبح الإنسان أكثر ثقة بنفسه لانتشار العلم والعقلانية في القرن الثالث عشر، هنا بدأ يتقلص الإيمان بعقيدة الخطيئة الأصلية التي كانت تلاحق الإنسان القروسطي، هذه العقيدة التي نشرت الزهد في الحياة ورسخت المعادلة الآتية: **كلما افتقر الإنسان كان تقيا ورعا والى الله اقرب،** فلا جدوى من الاهتمام إذا بهذه الحياة لأنها دار عبور إلى الحياة الحقيقية، باختصار نقول إن إنسان العصور الوسطى كان يركن إلى الأشياء ويدعي معرفتها بمجرد أن يراها دون التفكير حتى في تفكيكها للوصول إلى حقيقتها، فالحقيقة بالنسبة له لا تتعدى قراءة النصوص لان الحقيقة عنده كامنة في الاعتقاد المسيحي.

لذلك كانت الناس تأخذ العلوم آنذاك من بطون الكتب الصفراء التي علاها الغبار وليس من ملاحظة الطبيعة بشكل عياني وتجريبي دقيق، فحتى لو أرادوا دراسة الحيوان مثلا كانوا يلجؤون إلى هذه الكتب العتيقة بدلا من مراقبتها كما هي عليه في الطبيعة، لذلك تعتبر الكنيسة المسؤول الأول عن توقف حركة التقدم العلمي طيلة تلك القرون، لأنها احتكرت الثقافة كليا ونصبت نفسها مسؤولة عن الإنتاج الفكري فلن تجد آنذاك متعلما إلا إذا كان من رجال الدين.[1] أي أن إنسان العصور الوسطى كان يركن إلى ظواهر الأشياء دون تحليل أو تفكيك ظنا منه أن الحقيقة كلها مودعة في قانون الإيمان المسيحي، وهذا يؤدي الى القول بأولوية المعرفة اللاهوتية على كل ما عداها، هذا ما جعل الكنيسة العدو اللدود للعقل حيث كانت تحتكر الثقافة لرجال الدين الذين يعملون على خداع وغش الناس بثقافة تقليدية خاضعة لمبدأ الهيبة من النصوص، مهووسة بالوعظ الأخلاقي أكثر مما هي مهووسة بالتعليم، وكل ما خالف ذلك اعتبر تطاولا في وجه القدرة الإلهية، لأن كل الحقائق

[1] يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، ص 24.

موجودة في نصوصهم ولا حاجة إلى إدخال أي شيء جديد.[1] إذا نستطيع تلخيص مميزات تلك العصور في النقاط الآتية:

- *هيمنة العقلية اللاهوتية المسيحية على العقول:* لأن التفكير خارج هذه العقلية أو التحرر من هذه الشعائر والطقوس من الأمور التي لا يمكن تخيلها والمرفوضة تماما في تلك الحقبة، التي كانت السمة المميزة لها الخضوع لأولية العقيدة اللاهوتية، وبالتالي كان الخروج عنها من اللامفكر فيه أو من المستحيل التفكير فيه، لأن العلم والفلسفة كانا آنذاك مجرد خادمين لعلم اللاهوت الكنسي.
- *صورة الإنسان المتشائم، الضعيف، الخائف من ارتكاب الخطايا والذنوب في كل لحظة:* كانت هذه العقلية منتشرة على مدى العصور الوسطى لكنها كانت أكثر تجذرا في العصور الوسطى الواطئة أكثر من التي تليها، فقد كانت عقيدة الخطيئة ملاحقة للإنسان في جميع تفاصيل حياته ولم يعرف طريقة التخلص منها كما أنه لم يكن يثق في نجاته في الآخرة من هذه الخطيئة لأن إغراءات الشيطان دائما مستمرة، وتصعب مقاومتها.
- *الزهد في الحياة واحتقارها واعتبارها دار عبور إلى الحياة الحقيقية، حياة النعيم والخلود في الدار الآخرة:* لأن قرب الإنسان من ربه أو بعده عنه مرتبط بمدى زهد الإنسان في الحياة الدنيا، وكلما زاد افتقاره وزهده فيها زاد قربه من ربه، فالفقر بالنسبة لهم دليل على التقى والورع والقرب من الله، وما جدوى الاهتمام عندهم بهذه الدنيا وهي فانية زائلة، على هذا الأساس كان أكثر شيء يخشاه إنسان العصور الوسطى هو عدم نيل رضا الله وعفوه يوم القيامة.
- *هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس:* وذلك يعني تصديق إنسان ذلك العصر لكل ما يسمعه من روايات، التي كانت تكمن قوتها في بعدها عن الواقع والمبالغة فيها، وهذا سر تعلقهم بالمعجزات والسحر الخارق للعادة، الأمر الذي جعلهم أكثر بعدا عن الحياة الواقعية العلمية، لأن إيمانهم يرتكز على قاعدة من المسلمات اللاهوتية المسيحية، كان هذا حتى القرن الثاني عشر قبل أن

[1] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 21...24.

تدخل فلسفة أرسطو التي كانت كدعامة ثانية للمشروعية المعرفية.[1] إذا لقد اتسمت فلسفة العصور الوسطى أو بنيت على أمرين: الإيمان المسيحي، وتراث القدامى، ولنختصر رؤية العصور الوسطى للعالم نقول أنها ترى أن كل كائن عدا الكائن الإلهي مخلوق وهذه المخلوقات تكون الكون، ويعتبر الإنسان من مجموع هذه الكائنات ذو مزية خاصة فالكون في الإيمان المسيحي يقوم على ركيزتين الأولى هي الإله بما هو كائن مفارق متعال خالص بسيط، والثانية الإنسان بما هو مخلوق مشرئب الى عالم الغيب الناظر المنتظر، وقد استعان هذا الفكر بفلسفة القدامى في العصور الوسطى القريبة من أجل بناء فكرته مؤولا ومستلهما لاسيما فلسفة أرسطو، هذا كله من أجل الحياة الإنسانية العملية والخلقية.[2]

المذهب المسيحي وبدايات الإصلاح الديني:

كانت المسيحية الغربية العنصر الرئيسي للفكر الأوروبي باعتبارها انتشرت انتشارا واسعا في أنحاء الإمبراطورية الرومانية وصارت العقيدة الرسمية كما أعلن ذلك قسطنطين عام 313، وعلى مدى فترات طويلة كانت المسيحية تسير على اتجاهين: الأول يمثله مسار الحياة الثقافية الذي تدافع فيه عن مواقعها في مواجهة الخصوم، والمسار الثاني كان بين فئات بشرية كانت حياتهم القاسية كثيرا ما تدفع بهم خارج نطاق المشاعر الدينية بسهولة بعيدا عن المعتقدات المستقيمة، وقد مر هذا المسار بمراحل نجاح ومراحل فشل، إلى غاية المرحلة التي كانت ما بين القرن العاشر والثالث عشر، حيث حققت المسيحية بعد أن تجاوزت أزمة الطاعون الأسود الذي مسها حيوية كبيرة صاحبت التصاعد الاقتصادي والنمو الاجتماعي في ربوع أوروبا النشطة.[3] لكن هذا التطور الذي مس العقيدة المسيحية لا يمنعنا من إبراز ذلك التفكير المنغلق المتسلط الذي كان سائدا إبان سيطرة الكنيسة وتسلطها في جميع المجالات، فالمسيح كما يراه هيجل كان أول ثائر في وجه المجتمع في عصره، وذلك

[1] انظر هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 18- 19. / يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، ص 18- 19.

[2] مُحَمَّد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، (ط1، أغسطس 2008، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت)، ص 375-376.

[3] فرناند بروديل، كتاب تاريخ وقواعد الحضارات، ص 408

من أجل تحرير الإنسان، والتبشير بعقيدة ذاتية تقوم على الحكمة والحرية، لكن شخصية المسيح لم تفهم جيدا بسبب التفسيرات السيئة لتلامذته مما جعلها تظهر نقيض الصورة التي ظهرت بها في بداية الأمر، ويرى هيجل بأن الإيمان المسيحي الذي يقتضي الإيمان بالمسيح كابن وكإله، والإيمان بوفاته من أجل خلاص البشرية وللخلاص الأبدي، هو إيمان غير مستقيم ذلك أن تعاليم المسيح لم تكن في الحقيقة إلا تعاليم أخلاقية، وهي السبيل الوحيد للخلاص، وقد أدى هذا التفسير السيئ لتعاليم المسيح إلى صورة مشوهة عن الإنسان في المسيحية تتمثل في:

أولا: اعتبار الإنسان شريرا بطبعه.

ثانيا: اعتبار الإنسان غير قادر على معرفة الحقيقة بقدراته الخاصة.

ثالثا: خلق الإنسان فاسدا، وليس في انتظاره من عدالة الله إلا الشقاء والعقاب. وهذا يجعل الإنسان كائنا محكوما عليه بالفساد الأبدي متوقف شفاؤه على شرط ميتافيزيقي، وهو أمر مرفوض باعتباره تفسيرا يتناقض مع احتياجات العقل.[1]

وظلت سلطة الكنيسة قائمة على هذا الأساس لا يزعزعها أحد حتى بدأت سيطرتها تتناقص تدريجيا بسبب حركة الإصلاح الديني التي هدمت مبدأ الوساطة الكنسية بين الله والإنسان، وبالرغم من ذلك إلا أن الكنيسة قد حافظت على ما تبقى من تراث الماضي فأصبح للفلسفة فرعا من فروعها يستهدف تبرير سيطرة الكنيسة والساهرين على حمايتها، الى غاية القرن الثامن عشر المعروف بعصر النهضة والذي صاحبته حركة علمية وفلسفية تصدت للمسيحية باسم التقدم والعقل. ولقد مر الإصلاح الديني بمحطات عديدة حتى توصل إلى تلك النتائج الإيجابية فيما بعد حيث كان الأساس لكل التغيرات التي طرأت في العصور اللاحقة للمجتمعات الأوروبية حتى وإن أنكر الكثير منهم فضل هذه المرحلة عليهم كما سبق الذكر لكن التاريخ يثبت لنا أن هذه المرحلة هي مرحلة الانتفاضة الأولى التي ساهمت بقدر كبير في تحرير العقول الأوروبية من الأساطير والخرافات التي كانت تكبلهم،

[1] يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيجل دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب، (ط1، 1994، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي)، ص 81- 82

نقول إذا حتى وإن وجدت مؤاخذات على هذه المرحلة فإن تصويرها بتلك الصورة المظلمة السوداوية بعيد كل البعد عن الموضوعية التي تنادي بها فلسفة عصور النهضة والتنوير.

لقد كانت بداية التغيير في فلسفة ومنهج الكنيسة مع بويثيوس الذي ترجم لأفكار أرسطو من اليونانية إلى اللاتينية، وشرحها بهدف جعلها ثقافة تستطيع المسيحية استعمالها، فاستخدم قواعد المنطق في الإيمان المسيحي واستعمل العقل في عرض قواعده، وهكذا اجتمع العقل والإيمان والفلسفة والدين في تصور العالم هذا من جهة، ومن جهة أخرى اعتبر الإنسان قادرا بعقله على التمييز بين الخير والشر وبإرادته الحرة دون الرجوع إلى العلم الإلهي، بهذه الطريقة جعل بويثيوس المنطق الأرسطي مرجعية لتأسيس فلسفة عقلانية إنسانية، وبهذا استطاع أن يعطي للعصر الوسيط موقفا ومنهجا جديدا،[1] قام على الصراع بين الإيمان المسيحي والمعرفة العقلية والذي أشعل بدوره فتيلة الإصلاح الأولى، يدور هذا الصراع حول لوم المسيحيين الجامدين على العمل بالنصوص المقدسة بحرفيتها دون أي تفسير أو تأويل مناسب، إلى أن ظهر علم الثيولوجيا أو ما يعرف باللاهوت في القرن الثاني عشر على يد بيير أبيلار الذي يعتقد بأنه تأثر بالفيلسوف المسلم ابن باجة، هكذا دخلت العقلانية وتحكيم المنطق العلمي والفلسفي في النصوص مما جعل العقل يتخذ مسافة عن المعنى الحرفي للنصوص ومحاولة تأويلها باستخدام المنطق الأرسطي بما يتوافق والشكل العقلاني.[2]

أي أن انبثاق العقلانية في أوروبا كان عن طريق الاحتكاك بالثقافة والفكر الإغريقي بفضل حركة الترجمة التي ظهرت في هذه الفترة، والتي أعطت للعلم دفعة جديدة أيقظته من حالة الركود التي كان يعيشها وجعلته يفعل المنطق الأرسطي في كل المجالات، كما فتحت المجال لطرح التساؤلات حول إمكانية تطبيقه في العقيدة المقدسة دون تشويهها، مما جعل قضية جديدة تظهر للعيان تتمثل

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 185.

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 32...39.

في مسألة التوافق بين العلم والدين أو بين العقل والإيمان، التي جعلت القديس توما الاكويني[1] يسعى إلى بلورة حل وسيط بين نقيضين الأول يشجع هذا الأمر والثاني يرفضه، وهو عقد مصالحة بين العقيدة المسيحية وبين الفلسفة اليونانية الأرسطية عن طريق بلورة تفسيرات لظواهر العالم خارج إطار المسلمات اللاهوتية أو الدينية، وكانت الميزة الأساسية لهذا الحل أنه مرتبط باللاهوت ويحاول إيجاد توافق بين الوحي والنور الطبيعي للعقل، ومن جهة أخرى كانت تستعمل منهجية المحاجة القياسية أو المنطقية وقراءة الفلاسفة القدامى وشرحهم وخاصة أرسطو.[2] نقول إذا أن الفلسفة الإسلامية ساهمت أيضا في التوحيد بين العقل والإيمان وبين الفلسفة والدين داخل إطار الفلسفة المدرسية خاصة في مرحلة الذروة في القرن الثالث عشر، فقد كان النمط المسيحي يقوم على التمايز أو الفصل بين العقل والإيمان، وبين الفلسفة والدين، حتى دخل الفكر الإسلامي الذي غير هذا النمط إلى نمط آخر يتمثل في التكامل والتوافق بين العقل والإيمان، حيث بدأ التسليم به في الفلسفة المدرسية ابتداءا من القرن الثالث عشر، هنا يظهر دور الفكر الإسلامي في القضاء على فكرة مفارقة الطبيعة للعقل وتدخل الفضل الإلهي في مسار الطبيعة حتى يخلصها من خطاياها.

إذا فقد تميزت العصور الوسطى، بعودة الأرسطوطاليسية إليها من العرب في جميع المجالات فظهرت بذلك الجامعات مثل جامعة أكسفورد وكمبردج في بريطانيا والسوربون في باريس، وتبع ذلك ظهور مجلس العموم الانجليزي **House of Commons**، الذي يتكون من أساتذة جامعات أو خريجيها من الطبقة المثقفة، والذين عكسوا الفلسفة السكولائية في إنتاجهم.[3] هذا ما جعل ثلاث تيارات كبرى تجتاح الفكر الأوروبي وهي: الأرسطوطاليسية، وما يتبعها من سياسة وعلوم

---

[1] القديس توما الاكويني: (1225- 1274) راهب وفيلسوف ولاهوتي إيطالي، التحق بالرهبانية الدومينيكانية عام 1243 ولكنه سرعان ما ارتحل إلى باريس حيث تتلمذ على القديس ألبرت الكبير، وله ينس المذهب الفلسفي التومائية الذي حاول التوفيق فيه بين الفلسفة اليونانية وتعاليم آباء الكنيسة الأولين، فكانت لتعاليمه أثرا كبيرا في الدراسات اللاهوتية من أهم آثاره "الخلاصة اللاهوتية" (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 61)

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 32...39.

[3] هاني يحي نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 146.

وفلسفة عربية، ومن جهة الإسلام بفكي كماشته بين الأندلس والبلقان والحروب الصليبية، ومن جهة أخرى المسيحية الكاثوليكية ومنطق القمع الأوغستيني. في هذه الظروف ظهر توما الاكويني (1227- 1274) بفكره وبدأ الدراسة الجدية بالعودة إلى الأرسطوطاليسية التي قامت بالتمييز الحتمي بين الدين والفلسفة، كما أنه رسخ التجربة الحسية كأساس لأطروحات العقل النظري التي تظل اسمية ما لم يؤكدها الواقع، من هنا تصبح الحواس هي الرابط بين العقل وعالمه الخارجي،[1] كما كان أيضا من أكبر المدافعين عن هذا التوجه حيث كان يحاضر في باريس في جامعة السوربون في أوائل الخمسينيات وقام قبل وفاته بتأليف كتابه خلاصة اللاهوت الذي كان عبارة عن فلسفة مسيحية موافقة تماما على فكر أرسطو الأخلاقي والسياسي، لذلك نقول أن المذهب الإنساني بدأ في فرنسا قبل أن ينتشر في إيطاليا ثم إلى بقية أنحاء العالم فقد كان المنهج التعليمي السكولاستيكي الذي يدرس في جامعة باريس أكبر مساهم في جذب الطلاب الايطاليين الذين اهتموا به مثل توما الاكويني الذي بقي فيها بهدف الدراسة والتعليم، لكن هنالك من عاد إلى بلاده ونشر هذا الفكر فيها أقصد المعتقدات السكولائية.[2]

ومما سبق يتضح لنا بأن مشروع الإصلاح كان موجها للتحرر من اسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافاته دفاعا عن حق الإنسان في أن يمتلك الحرية لتحديد مشروع حياته بطريقة مستقلة واختيار مصيره، ذلك أن الدين المسيحي غرس في العقول نزعة زهدية تميل إلى اعتبار إنكار الذات مثلا أعلى يجب أن يتخذ أساسا لكل كمال شخصي واجتماعي، كما كانت تتبنى نظرة للكون ونظاما من القيم والمعتقدات، يتوجب على الجميع إتباعه والتسليم به كأمر بديهي دون إعمال للعقل فيه أو التساؤل والمجادلة حوله، وفي هذا الظروف ظهرت الفلسفة السكولائية والتي كانت من أهم نتائج الإصلاح الديني حيث ساهمت في إنجاحه وفي قلب العديد من الموازين التي كانت معروفة آنذاك فما هي الفلسفة السكولائية وكيف ساهمت في ذلك؟

[1] هاني يحي نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 147- 148.

[2] كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، ج1، ص 120- 122.

الفلسفة السكولائية:

بدأت الفلسفة السكولائية أو المدرسية تقريبا من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر قبيل عصر النهضة، ولا توجد حدود فاصلة في البداية ولا النهاية فقد ترجع إلى السابع أو تمتد إلى الخامس عشر، هكذا هي فصول التاريخ متداخلة بداياتها ونهاياتها، قد بدأت هذه المرحلة بانتشار الثقافة اللاتينية ولم يكن هنالك إبداع فكري لأن انتشارها كان في البداية أفقيا وليس عموديا، كانت على هذه الحال إلى غاية القرن الحادي عشر حيث بدأت الفلسفة المسيحية في الظهور عن طريق الصراع الذي كان بين الجدليين واللاهوتيين، مما شجع على التحول من الأفلاطونية إلى الأرسطية، ومن الإيمان إلى العقل، وتحول الفلسفة المسيحية من الكنائس والمعابد إلى الجامعات والمدارس التي أسست إلى غاية القرن الثالث عشر حيث دخل عامل جديد ساعد على تغيير الفلسفة المسيحية يتمثل في الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية، هنا بلغت الفلسفة المسيحية ذروتها خاصة مع توما الاكويني كما سبق الذكر حيث تحول اللاهوت إلى أنطولوجيا، والعقل إلى علم في القرن الرابع عشر.[1] ونستطيع القول أن الفلسفة السكولائية ساهمت بقدر كبير في تطور العصور اللاحقة لها، خاصة وأنها قد مهدت الطريق لبناء المذهب الإنساني، إلا أن الكثير من مفكري عصر النهضة يرون أنها لم تسهم ولو بقدر ضئيل في اليقظة الفكرية العظمى المرتبطة بالإنسانيين فهذه المدرسة وأصحابها بعيدة كل البعد عن روح النهضة[2] ولذلك نجد أن مفهومها يحتمل معنيين:

أ- «هو ما ينتمي إلى المدرسة، أي إلى التعليمي الفلسفي المعطى في المدارس الكنسية وفي الجامعات الأوروبية من القرن العاشر إلى القرن السابع عشر تقريبا، من جهة يتسم هذا التعليم بسمات مميزة، منها أن يكون متناسقا مع اللاهوت، وأن يسعى إلى التوفيق بين الوحي والنور الطبيعي للعقل، ومن جهة ثانية أن يتخذ من المحاجة القياسية ومن القراءة التفسيرية للمؤلفين

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص187، 188.

[2] كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث في عصر النهضة، ج1، ص117، 118

القدامى المعروفين في ذلك العصر، مناهج أساسية له، ولا سيما أرسطو. أشهر ممثل للتعليم المدرسي الفلسفي هو القديس توما الاكويني (1227- 1274).»

ب- « له معنى ازدرائي، يطلق على ما يتسم بسمة مبالغ فيها من الصورية أو الغلو في الاستدلال اللفظي، كما يطلق على النزوع إلى الانغلاق في أطروحات أو في مسائل سلفية جاهزة على الدوام، بدلا من تجددها عبر التماس المباشر مع المشاهدة والحياة.»[1]

لقد كانت المدرسة السكولائية تعبر عن حاجة تاريخية في بدايتها، ثم أصبحت بعد ذلك ذات معنى سلبي، لذلك عندما نقول هذه مناقشة سكولائية فذلك يدل على أنها عقيمة ولا جدوى منها، لأن هذا الفكر أصبح مع مرور الوقت فكرا جامدا مفرغا من الحياة منقطعا عن الملاحظة التجريبية وحركة الواقع، لا فرق بينه وبين العصور الوسطى الأولى القاتمة الظلام بل هو استمرارا لها.[2] لكن رغم هذه النظرة الازدرائية لهذه المرحلة هناك نقاط ستثبت لنا أنها أسهمت وفعليا في نشوء فكر النهضة السياسية، أولها كون هذه الفلسفة هي السبب الأول في استكشاف أعمال أرسطو لأنها الأساس الذي قامت عليه السكولائية في نقد العقيدة المسيحية، هذه الأعمال الأرسطية التي كانت محفوظة في ترجمات عربية نقلت إلى أوروبا عبر خلافة مدينة قرطبة في أوائل القرن الثاني عشر، فقد ساهم بعض الباحثين آنذاك بجهود لتظهر تلك النصوص في ترجمات لاتينية، هذه الترجمات سرعان ما تحولت إلى مواد تدريس في معظم الجامعات الأوروبية، هذا في بداية الأمر ثم توجهت الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية والسياسية التي أصبحت متاحة أيضا عن طريق الترجمات مثل ترجمة ويليام موربك **William Moerbeke** لكتاب الأخلاق النيقوماخية ولكتاب السياسة مما ساهم في كسر نظرة أوغسطين للحياة السياسية الذي يرى أن المجتمع السياسي نظام مقدر إلهيا، ومفروض على البشر كعقيدة الخطيئة على عكس كتاب السياسة لأرسطو الذي يرى بأن دولة المدينة خلق بشري صمم لتحقيق غايات إنسانية صرفة، هكذا كان التمهيد لإنشاء حياة سياسية حديثة وطبيعية

[1] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، ص 1257.

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 39.

وعلمانية، ذلك أن المسيحيين الدومينيكان عملوا على تطوير النظام الفلسفي عن طريق دمج الفكر اليوناني والفكر المسيحي.[1]

إذا فقد كان الشغل الشاغل للفلسفة المدرسية (السكولائية) السائدة آنذاك هو المقولات المنطقية والتساؤلات الميتافيزيقية، حيث تميزت باستدلالاتها العقلية المجردة البعيدة تماما عن الحياة الإنسانية العادية، وكانت على حد قول بيترارك مستعدة دائما لتقديم إجابات عن مسائل حتى لو كانت إجاباتها عنها غير صحيحة.[2] ففي القرنين التاسع والعاشر كان اهتمام الفكر المدرسي منكبا على تأسيس فلسفته على العقل عن طريق استعمال المناهج العقلية الصرفة، بغض النظر عن نتائجها مهما كانت مخالفة لعقلية ذلك العصر والدفاع عن حرية الإرادة عند الإنسان التي تقف ضد الاعتقاد بأي تدخل للإرادة الإلهية في قوانين الطبيعة وفي أفعال الإنسان، في هذه المرحلة ظهرت أهمية الفنون الحرة السبعة خاصة المنطق والنحو والبلاغة لاستعمالها في الجدل لصالح الدين وظل التيار الغالب هو الاهتمام بالآداب والعلوم والفنون.

أما في القرنين الحادي عشر والثاني عشر بدأ الصراع بين أنصار الفلسفة والفنون الحرة وبين أنصار اللاهوت والعقائد، فالتيار الأول يعطي الأولوية للنحو والأدب والمنطق وللعقل على النقل، أما التيار الثاني فيعطي الأولوية للعقيدة اللاهوتية ويؤمن باستحالة إخضاع الإيمان للجدل، وفي الأخير حدثت محاولة الجمع بين الفعل ورد الفعل، فالجدل لا يعارض الأسرار الإلهية والفلسفة لا تقضي على الدين، والدين لا يعارض الفلسفة، فغلب على المسيحية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الطابع الأخلاقي الإنساني مثل مسألة حرية الإرادة التي كان الإنسان يتمتع بها قبل الخطيئة ثم فقدها بعدها؛ فأصبحت بذلك الفلسفة تشمل قسمين: «الأول ثابت لا يتغير يدرك بالعقل، والثاني إنساني اجتماعي يدرك بالروح، ولكن غاية النشاط الإنساني هي الفلسفة الأولى التي تضم الميتافيزيقا واللاهوت معا، وموضوعاتها الله والنفس، أما الشر فنسبي في العالم وفي الأفعال نظرا للجمال الصوري

[1] كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، ج1، ص 118- 120.
[2] أنور مغيث وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 19.

الذي يعم الكون... كانوا يجمعون بين الفكر الفلسفي والعقيدة المسيحية ومع ذلك يعطون للفلسفة استقلالها عن الدين منهجها العقل، وموضوعها المصير البشري.» [1]

إذا فان الاعتقاد بأن كل العصور الوسطى كانت واقعة تحت هيمنة العقلية الأسطورية بنفس الدرجة خاطئ كما بينا سابقا، لأن العقلانية بدأت تدخل الى أوروبا في القرن الثاني عشر واستمرت في التصاعد إلى غاية عصر النهضة في القرن السادس عشر، وقد رافق دخول العقلانية الفلسفية تطور ملحوظ على شتى المجالات بداية من الناحية الاقتصادية التي تعتبر الدعامة للحركة الفكرية حيث ازدهرت التجارة ونمت الحركة الاقتصادية كما أسست الجامعات، وظهرت أيضا مراكز لنقل العلم عن العرب عن طريق الترجمة، وحتى وإن لم تختفي العقلية السحرية أو الخرافية فإن بذور العقلانية والمنهجية الجديدة أو ما يطلق عليه الآن المنهجية السكولائية بدأت بالظهور، هذه المنهجية التي احتقرت في عصور لاحقة بسبب تفريغ مضمونها بعد أن عاشت عدة قرون مما أدى إلى التكرار والاجترار، هذا يثبت وجود موقف ثان تجاه هذه المنهجية إضافة إلى الموقف السلبي منها حيث أنها وإن لم تساهم في محو العقلية الخرافية الأسطورية، فإنها ساهمت في التعايش الذي حصل بين العقلية القروسطية المظلمة وبين العقلية الفلسفية إلى أن تغلب التفكير الفلسفي تدريجيا على التفكير القروسطي، أي أن الفلسفة السكولائية كانت المشجع الأول على إعمال العقل في العقيدة الدينية خاصة إبان العصور الوسطى المتأخرة ولهذا لا نستطيع إطلاق وصف الظلامية على كل تلك الفترة المسماة بالعصور الوسطى بل من الموضوعية أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار. ولقد كان تأسيس الجامعات من العوامل التي ساعدت على تطور وازدهار الفلسفة المدرسية أيضا، فتحولت عقائد الكنائس إلى فلسفات المدارس والجامعات، بالإضافة إلى الفلسفات القديمة وفلسفة العلوم الاجتماعية، ثم بدأ التحول من الفنون والآداب إلى النحو والمنطق، ومن البلاغة إلى الفلسفة، ومن الخطابة إلى الفكر، ومن هذا الصراع بين الآداب القديمة وبين الفكر الجديد، بين اللاهوت والفلسفة

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 194-...201.

ظهرت الفلسفة المدرسية في أقوى صورها في القرن الثالث عشر لأنها وصلت إلى صيغة توفق بين الأوغسطينية والأرسطية والتي تجلت في فكر توما الاكويني الذي برز معه النموذج الأرسطي واضحا.

وكانت المرحلة الأخيرة من الفلسفة المدرسية تتمثل في تحول الثيولوجيا إلى انطولوجيا التي أعطت الأولوية للوجود على المعرفة وللواقع على المثال، بهذا يمكننا عن طريق الملاحظة والتجربة إثبات وجود الله كتجربة حية تكشف عن الوجود العام، كما تحولت الفلسفة الطبيعية فيها إلى علم تجريبي، وأولوية الإرادة الإلهية إلى أولوية الإرادة الإنسانية، حيث أصبحت الإرادة الإلهية حرة في الخلق والإرادة الإنسانية حرة في الفعل والتمييز بين الدين والدولة، وكان هذا تمهيدا للعصور التالية – الحديثة- وقد كان هذا في القرن الرابع عشر؛ وهكذا انتهت المرحلة المدرسية بالجمع بين الدين والفلسفة والعلم والسياسة.[1] كما بدأت في هذه المرحلة إرهاصات النزعة الإنسانية عن طريق الاهتمام بالمعارف الإنسانية والطبيعية بعيدا عن السلطة الدينية وهذا ما بشر بنهاية العصر الوسيط بالوقوف في وجه الواسطة التي كانت بين الله والإنسان فأصبحت العلاقة بينهما مباشرة؛ باختصار نقول أن الفلسفة المدرسية ساهمت في تحول الفلسفة من نظريات إلى ممارسات، واتجهت إلى التفكير بالإنسان خارج التسلط الكنسي وإلى الفنون والآداب القديمة والموضوعات الأخلاقية وكل هذا كان كمقدمات لعصر الإصلاح والنهضة.[2]

لقد عرفت الحضارة الإنسانية نفسها بأنها حركة تحرير للإنسان عن طريق اكتشاف القيم الأخلاقية والفكرية المطمورة في الأدبيات الإغريقية – اللاتينية وتعديلها لكي تتأقلم مع الحاجات الجديدة، هذا التعريف يظهر بأن النزعة الإنسانية تقف موقف المخالف من تعاليم المسيحية، ولكن

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 205-...217.
[2] المرجع نفسه، ص 225- 228.

المطلع على مؤلفات أعلامهم يلاحظ يقينهم بأن فلسفة أفلاطون[1] و شيشرون[2] لا تتعارض مع حب المسيح، بل يرون أن الفلسفة الأفلاطونية أو الرواقية ما هي إلا تمهيد لتعاليم المسيح وفلسفة بولس وآباء الكنيسة، أو كما يرى أولئك الذين لقبوا بالإنسانيين المسيحيين (توماس مور، ايراسموس) بأن دراسة الآداب الجميلة ومعاشرة نصوص كبار مفكري الحضارة اليونانية لها غائية أخلاقية لا تتعارض مع الأخلاقية المسيحية فعالم الثقافة واحد. ومن هنا نستطيع أن نقول أن النزعة الإنسانية تمثل أخلاقية النبل البشري، إنها تعترف بعبقرية الجنس البشري، وتمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميتة بالقوة الحية للإنسان، وهي ذلك الجهد الذي يبذله الإنسان لكي ينمي في داخله وبواسطة النظام الصارم والمنهجي كل الطاقات البشرية، فلا يترك شيئا يضيع مما يعظم الإنسان ويمجده.[3]

وفي الأخير نقول إن المطلع على تاريخ الفكر الأوروبي يجد أن أهم ما يميزه هو التحول الكبير الذي حدث في تلك الفترة عن طريق الإصلاح الديني، فبعد أن كان الدين هو صاحب القرار الأول والأخير في شتى المجالات دون استثناء حتى العلم لا يقبل منه إلا ما تقر به الكنيسة، تحرر من سلطتها وأصبح غير محكوم بقراراتها، وبعد أن كان محور الكون والتفكير آنذاك هو الإله توجهت الأنظار إلى الإنسان، وهذا التغيير لم يتم إلا عن طريق تجاوز الماضي إلى الحاضر والتفكير في المستقبل. نقول إذا إن الثورة في وجه الكنيسة من طرف دعاة حرية الإنسان وحرية العقل في القرن الثاني عشر كانت البداية التي أدت إلى ظهور عصر النهضة وتطور النزعة الإنسانية، لأنها عملت

---

[1] أفلاطون (plato): (428- 347 ق.م) فيلسوف يوناني من واضعي الأسس لفلسفية التي تقوم عليها الثقافة الغربية، معظم مؤلفاته محاولات عالج فيها موضوعات مختلفة كالرياضيات والسياسة، التربية، الصداقة والفضيلة، من أشهر محاوراته كتاب "الجمهورية" الذي رسم فيه صورة للمدينة الفاضلة كما تخيلها، أعلن أن لا صلاح للجنس البشري إلا إذا أصبح الفلاسفة حكاما والحكام فلاسفة. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد ص 60)

[2] ماركوس توليوس شيشرون: (106- 43 ق.م) سياسي وخطيب روماني، يعتبر أعظم خطباء رومة، وتعد خطبه القانونية والسياسية نموذجا يحتذى في البلاغة اللاتينية، عرف بدفاعه عن المبادئ الجمهورية خلال الحروب الأهلية التي مزقت رومة، من أشهر آثاره خطب "الفيليبينيات" اعتقل وأعدم عام 43 ق.م. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 267)

[3] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 81- 82.

على تحرير الإنسان من الظلم الذي فرضته عليه العقيدة المسيحية والذي جعله مكبلا في جميع المجالات لا هدف له في هذه الحياة إلا التكفير عن خطاياه عن طريق الزهد والطاعة العمياء للكنيسة التي نصبت نفسها كدليل للإنسان يوصله إلى السعادة، مما جعله لا يفكر في نفسه ولا في تطوير حياته إضافة إلى جموده في جميع مناحي الحياة؛ إذا فكسر القيود كان بداية من هذه المرحلة التي مثلت نقطة التحول، والتي أدت فيما بعد إلى الوصول إلى المذهب الإنساني، الذي كانت أكبر دوافع ظهوره في الفكر الغربي تتمثل أساسا في الظروف الصعبة التي كان يعيشها إنسان تلك الفترة من خضوع تام للسلطة الدينية، خضوعا لم يسمح له معه باستعمال الطاقات والقدرات المودعة فيه وترجمتها على أرض الواقع بإبداعات في شتى المجالات تجعله في تطور مستمر؛ ويبقى التساؤل الذي يطرح هنا هل حققت فعلا النزعة الإنسانية ما كانت تصبو إليه من أهداف والتي تتركز أساسا حول الإنسان والسمو به نحو أرقى درجات التطور أم أنها حادت عن هذا المسار بعد التطورات التي مستها خاصة وأن هذا المذهب مر بتطورات عديدة حتى يتماشى مع ظروف كل مرحلة فما هي أهم هذه التطورات؟

المبحث الثاني: *تطورات النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وأهم أعلامها*

المطلب الأول: النزعة الإنسانية في عصر النهضة وتطوراتها.

المطلب الثاني: أعلام النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وأشكالها.

المطلب الثالث: الرؤية الحداثية العربية للنزعة الإنسانية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: تطورات النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وأهم أعلامها

المطلب الأول:

النزعة الإنسانية في عصر النهضة وتطوراتها

بعد أن بينا الظروف المزرية التي مر بها الغرب في العصور الوسطى خاصة المرحلة الأولى منها والتي تميزت بالظلامية والانغلاق الشديدين، على خلاف المرحلة الثانية التي بدأت فيها بوادر الإصلاح والثورة في وجه هذا الواقع المفروض على الحضارة الغربية عن طريق تسلط الكنسية، التي كانت تحكم باسم الدين مما جعلها تقيد الإنسان وتجعله مخلوقا لا حول له ولا قوة مثله مثل باقي الكائنات، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى الثورة في سبيل تحرير الإنسان وجعله المسؤول الأول عن حياته وعن واقعه وعن محيطه وعن تغيير العالم بصفة عامة، لأنه يمتلك من القدرات العقلية ومن الحرية ما يمكنه من ذلك؛ ولذلك ننتقل في هذا المطلب إلى عصور الإصلاح الديني والنهضة، التي جاءت كنتيجة للانتفاضة الأولى في العصور الوسطى، وهذا لا يعني وجود فجوة بين الفترتين لأن العقل الإنساني لم يكن متوقفا تماما عن العطاء في شتى المجالات وفي جميع مراحل تلك الفترة، بل إن المطلع على تاريخ الفكر الأوروبي يلحظ أن إنسان العصور الوسطى التي عمم عليها وصف الظلامية ساهم بشكل كبير في الوصول إلى النهضة التي عاشها الفكر الأوروبي بعد عصر الإصلاح الديني.

عصر النهضة Renaissance:

تشير كلمة النهضة **Renaissance** إلى الولادة الجديدة والتحول من تقاليد آخذة بالزوال كانت منتشرة في القرون الوسطى إلى عصر جديد عرف بعصر النهضة تميز بتحولات تاريخية وثقافية جعلت منه عصر الاكتشافات والاختراعات[1]، وجعلت ماتيو بالميري يقول عن هذا العصر في كتابه الحياة المدنية: « يجب على كل شخص عاقل أن يشكر الله لأنه سمح له أن يولد في ذلك

[1] مجموعة من المؤلفين، أطلس الفلسفة، (د.ط.ت، المكتبة الشرقية علي مولا)، ص 95.

العصر الجديد، الممتلئ بالأمل وبالوعد، والذي راح يتمتع بمجموعة كبيرة من الموهوبين ذوي المواهب الرفيعة أوسع مما شهده العالم في مجرى الألف سنة الماضية.»[1] فمن الشائع أن هذا العصر قد بلغ أوجه في القرن السادس عشر، إلا أن البداية الحقيقية له كانت في منتصف القرن الرابع عشر واستمر حتى بداية القرن السابع عشر، أي حتى ظهور ديكارت والثورة الغاليلية، ثم بدأت بعد ذلك الحداثة الفعلية، وهذا يعني أنه دام حوالي ثلاثة قرون، وهو يعتبر مرحلة انتقالية بين مرحلتي العصور الوسطى والحداثة. [2] فبعد أن بدأت نظرة العصور الوسطى للعالم تتناقص في القرن الرابع عشر بدأت حركات جديدة تظهر بالتدريج عملت على تشكيل العالم الحديث، وأولى هذه الحركات كانت النهضة التي جعلت المعرفة متاحة للإنسان العادي عن طريق انتشار الكتب، كما اتجه الاهتمام فيها إلى المثل العليا الدنيوية عن طريق الاهتمام بالفنون والعلوم، بالإضافة إلى العودة إلى ثقافة القدماء، كل ذلك مثل خروجا عن التراث المسيحي اللاهوتي الذي كان سائدا في مراحل سابقة – العصور الوسطى–، وتجسد ذلك الخروج عن تلك التعاليم في توجه الاهتمام والأنظار إلى الإنسان الأمر الذي أدى إلى ظهور حركة ثقافية جديدة استمدت اسمها من هذا الاهتمام، فأطلق عليها وسم النزعة الإنسانية التي كانت من أكبر العوامل التي أثرت في الفترات اللاحقة بعد التأثيرات التي جرها ظهور عصر النهضة فإن كان هذا الأخير قد أثر على النظرة العامة للحياة فإن النزعة الإنسانية أثرت على المفكرين والباحثين.[3]

وقد تميز عصر النهضة بنشاط الحركة الفنية والعلمية، وتطوير ملكات الإنسان وقدراته النقدية، مع توسيع نطاق المعرفة، وتدمير الروح الجماعية للعصور الوسطى، والقضاء على وحدة العالم المسيحي، مما أدى إلى تكوين طبقة مثقفة عن طريق التمييز بين العامل والتقني، والحرفي والفنان، وعامل البناء والمهندس، وكان المعيار في ذلك الذكاء والمعرفة لا الثروة والقوة، وبهذا أصبحت أوروبا

[1] كونتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، ج1، ص149.

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 68.

[3] برتراند رسل، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، (د.ط، ديسمبر 1983، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت،)، ج2، ص 15.

منقسمة إلى طبقة مثقفة وغير مثقفة.[1] ولكن كل هذه التغيرات والتطورات التي حدثت بظهور عصر النهضة لا تعني القطيعة الفعلية بينه وبين العصور الوسطى كما فصلنا في ذلك سابقا بل هنالك أمور كثيرة استمرت بعد النهضة تعود أصلا إلى فلسفة العصور الوسطى، لذلك لا يمكننا تحديد فترات امتداد كل عصر بدقة، ومثال ذلك عقلية الزهد في الدنيا التي بقيت منتشرة منذ العصور الوسطى وحتى عصر النهضة ونلحظ ذلك خاصة في الجانب الاقتصادي، فبالرغم من التوسع الكبير له في القرن السادس عشر إلا أنه بقي مقيدا بسبب القلق الديني و الميتافيزيقي الموروث عن العصور الوسطى.

كما اتجه هذا العصر أيضا إلى الاهتمام بالتراث الرياضي وخاصة الفيثاغورسي مما أدى إلى إحياء البحث العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتوجيه اهتمامات الإنسانيين إلى فن العمارة وجمالياتها، لتركيزهم على النظرية الرياضية في الجمال، لذلك نجد أن مصادر يونانية تصف الرياضيات بأنها انسجام النسب الصحيحة الذي يترتب عليه نوع من المتعة الجمالية وذلك يرجع إلى نسب دقيقة معينة و علاقات عددية بين مختلف أجزاء مبنى ما فوجود مثل هذه النسب بوصفها مثلا أعلى تضمن الكمال، وهذا ما جعل اهتمامات المفكرين الإنسانيين تتنوع بين الاشتغال بالعمارة والفن لأن الرياضيات تدخل كمكون في هذه المجالات باعتبارها الأساس الذي صمم عليه الكون، كما أنها وضعت للجمال معايير موضوعية بعيدة عن المشاعر والرغبات، الأمر الذي منح الإنسان قدرات جديدة يسيطر بها على بيئته وهذا ما جعل مكانته تقترب من مكانة الإله، فالفيثاغوريون يتصورون الإله على أنه الرياضي الأعظم، وبالتالي كلما كانت قدرات الإنسان كبيرة في ممارسة الرياضيات كان بذلك أقرب إلى الألوهية.[2] ومن هنا بدأ الاهتمام بقدرات الإنسان وقوته، إذا هذا التوجه الجديد للبحث العلمي في عصر النهضة كان الأساس لنمو العلم الحديث بعده فلم يكن هناك تعارض بين عمل الفنان وعمل الباحث العلمي لأن كل منهما يبحث عن الحقيقة بطريقته

[1] ماريا لويزا، المدرنة الفاضلة، ترجمة: عطيات أبو السعود، (د.ط، سبتمبر، 1997، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت)، ص83.

[2] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 36-37- 38.

الخاصة والأعداد تجمع بينهم، هنا وقع الاختلاف بين هذه النظرة الحديثة للعالم أقصد نظرة عصر النهضة وبين الاتجاه المدرسي الذي مهما أدخلت الإصلاحات آنذاك من تغييرات فيه إلا أنها لم تستطع التخلص من العودة إلى النصوص الدينية وترك الحرية للعقل وحده مما أدى إلى الجمود، على عكس فلسفة عصر النهضة التي ألغت العمل بالنصوص نهائيا واعتمدت على سلطة علم الأعداد وحده، أما بالنسبة للفكر الفلسفي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فقد بقي يعمل جاهدا على إحياء تراث فيثاغورس وأفلاطون، مما مهد لظهور المذاهب الفلسفية في القرن السابع عشر، كما أن هذه الفلسفة ساهمت في قيام الثورة العلمية التي عملت على التخلي عن الأفكار الأرسطية المنتشرة في الفيزياء والفلك، ومحاولة إحياء التراث الأفلاطوني.[1]

إذا فإن المفكرين في عصر النهضة يدينون بالكثير للفلسفة اليونانية، وللآباء المسيحيين واللاهوتيين المتأخرين، ولتوما الاكويني الذي كتب كتاب أصول الحكم في القرن الثالث عشر، كل هذه العوامل ساهمت في إشعال فتيل التغيير حيث كانت تمثل أفكار جديرة بالاقتباس، لأنها عبرت عن أفكار تشترك فيها معظم مبادئ عصر النهضة، وأول هذه الأفكار أن السعادة الإنسانية تعتمد على المبادئ الأخلاقية كما تعتمد على الرفاهية المادية.[2] وقد كانت عودة النهضة إلى الثقافات القديمة نتيجة طبيعية لما في هذا التراث الكلاسيكي القديم من تكريم للعقل الإنساني ولقيمته وكرامته، وهي أمور كانت العصور الوسطى المسيحية قد طمستها، وبالرغم من وثنية الثقافة والتراث اليوناني ومخالفته للعقيدة المسيحية، إلا أن النهضويون قد اعتمدوه لأن الإيمان المسيحي لم يؤدي وظيفته الطبيعية – تعاليم المسيح الأولى قبل تحريفها- والتي تتمثل في تكريم الإنسان واحترام عقله بل سلبه حريته وأهدر إنسانيته.

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 38- 39.

[2] ماريا لويزا، المدرنة الفاضلة، ص80.

عوامل تطور النهضة وانتشارها:

لقد شهدت أوروبا في النصف الثاني من القرن السادس عشر حروبا دينية واقتصادية كانت من أكبر العوامل التي ساهمت في إيقاظ هذه المرحلة الانتقالية التي حولت العالم من العصور الوسطى إلى عصر النهضة والعصور الحديثة، الأمر الذي أدى إلى ضعف شديد في سياسة الكنيسة، وقد حدثت هذه التغيرات بمساعدة النزعة الإنسانية وحركة الإصلاح الديني التي قلصت من اهتمام المفكرين بالدين مما جعل المسيحية تنحصر وتصبح جزءا من الحياة اليومية بطريقة سطحية لا علاقة لها بضمير الإنسان. [1]

إذا لقد عمل عصر النهضة على تحويل تلك الصورة النمطية التي عرف بها العالم في العصور الوسطى والتي قامت الكنيسة بإحكام أجزائها، فجعلت العالم ساكنا محكم التنظيم كل شيء فيه له وظيفته المسطرة له، حتى الإنسان في هذه الصورة يتعين عليه العيش ملتزما بالمجال المرسوم له دون أن يتعداه، وبالمركز الاجتماعي الذي ولد فيه فلا يطمح إلى تغيير مستواه أو واقعه، لكن بعد التغييرات التي أحدثها عصر النهضة أصبح الإنسان يتحلى بثقة أكبر في قدراته وأصبح يحتل مكانة مركزية في هذا العالم.[2] وبالتالي لا يمكننا فهم فكر عصر النهضة إلا إذا تناولناه ضمن الإطار العام لظروف تلك الفترة، فقد حصلت في هذه الفترة ثلاثة أنواع من التغيرات والتي أدت إلى تحولات كبيرة في الحياة الأوروبية مما استحدث رؤية جديدة للعالم وهي اكتشاف الطباعة والاستكشافات الجغرافية إضافة إلى الإصلاح الديني؛ فقد كان اختراع الطباعة بأحرف متحركة على يد غوتنبرغ[3] التي يسرت عملية نشر الأفكار والمعلومات، كما كانت عونا كبيرا في مجال طباعة المخزون الفكري القديم بشكل سهل

---

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 35.

[2] المرجع نفسه، ج2، ص 19.

[3] غوتنبرغ يوهان: (1400-1468) طابع ألماني مخترع الطباعة بالحروف المعدنية المنفصلة أو المتحركة (1436- 1438) التي استعملت من غير تغيير عليها حتى مطلع القرن العشرين، ويعتقد أنه أتم طبع الكتاب المقدس عام 1355، هذه الطبعة التي لم يتبقى منها سوى عشرين نسخة وجدت أولاها في مكتبة الكاردينال مازاران في باريس ونسبت إليه. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 303)

ونشره بسرعة، إضافة إلى ذلك شهد العالم توسعا كبيرا في مجال الاستكشافات الجغرافية، نتيجة تحسن تقنيات السفر البحري واكتشاف البوصلة الذي ساعد على الوصول إلى عوالم جغرافية جديدة، مثلما حدث مع كريستوف كولومبس، وفاسكودي غاما[1].

اكتشاف الطباعة:

هنا يكمن الانقلاب المعنوي الأساسي الذي حدث في عصر النهضة والذي ترسخ أكثر فأكثر على مدار العصور التي تلت، حيث ساهم اكتشاف المطبعة من قبل الألماني غوتنبرغ عام 1455 في ترسيخ مبادئ النهضوية الإنسانية لكي يقدم مساعدة كبيرة إلى النهضويين، فلأول مرة أصبحت الكتب تطبع آليا بمئات آلاف النسخ بعد أن كانت تنسخ باليد الأمر الذي يجعلها تستغرق وقتا طويلا في النسخ، كما تستغرق وقتا أيضا لانتشارها لقلة عدد النسخ ومحدوديتها، فكانت المطبعة بذلك عاملا مساعدا للنهضويين على نشر أفكارهم.[2] حيث ساعدت على اتساع نطاق تداول الأفكار الجديدة مما ساهم في هدم السلطات القديمة، لأن انتشار الكتاب المقدس بين أيدي الناس وباللغة التي يفهمونها هدم ادعاء الكنيسة الوصاية على أمور العقيدة، كما ساعد أيضا على نشر نظريات سياسية جديدة سهلت عملية نقد النظام القديم، هكذا أتيحت الفرصة لمفكري الحركة الإنسانية نشر المؤلفات القديمة مما شجع على التعمق في دراسة المصادر الكلاسيكية، كما أدى ذلك إلى رفع مستوى التعليم بصفة عامة، لكن لولا ضمانات حرية المناقشة وحرية الكلام والنقد لما كان اختراع الطباعة نعمة لأنه من السهل نشر الخطأ كما أنه من السهل نشر الحقيقة، وما كان هذا الأمر من المفيد للإنسان لو كان مجبرا على تقبل المادة المطروحة عليه دون نقاش.[3]

---

[1] فاسكودي غاما: (1460- 1524) ملاح ومستكشف برتغالي كان أول من قام برحلة بحرية إلى الهند من طريق رأس الرجاء الصالح مفتتحا بذلك الطريق البحرية من أوروبا الغربية إلى الشرق، مما ساعد على جعل البرتغال دولة عالمية، عين عام 1524 نائبا لملك البرتغال في الهند ولكنه قضى نحبه بعد وصوله إلى تلك الديار. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 294)

[2] يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، ص 79- 80.

[3] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 18-19.

الاستكشافات البحرية والجغرافية:

إن تطور العلم فتح مجالا جديدا للنمو والتقدم عن طريق الاستكشافات الجديدة والرحلات والجهود التوسيعية، مما أتاح كشوفات معاصرة وتحسينات فنية في صناعة السفن والملاحة، خاصة بعد صناعة البوصلة، حيث زال الخوف من الابتعاد عن الخطوط الساحلية للمحيط الأطلسي، والدخول إلى مناطق ليست فيها أي معالم توجه الملاح، فاستخدام البوصلة فتح آفاق البحار أمام المستكشفين وشجعهم على البحث عن أراض وطرق بحرية جديدة،[1] من أجل تعويض النقص الذي عانته أوروبا في المعادن الثمينة بسبب إعادة البناء التي بدأت في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وتزايد عدد السكان والتكاليف في وسط الطبقات العليا، مما جعل مصادر الذهب المتوفرة آنذاك غير كافية لتلبية هذه الحاجات، الأمر الذي شجع البرتغاليين على اكتشاف خطوط تجارية جديدة لسد حاجاتهم؛ فاكتشف فاسكو دي غاما **طريق الرجاء الصالح** الذي أوصله إلى الهند عام 1498، وغامر الكثير من الرحالة من أجل الوصول إلى الذهب باعتباره وسيلة ضرورية في المبادلات التجارية هذا في الدرجة الأولى؛ ثم تأتي تجارة التوابل في الدرجة الثانية حيث كانت ايطاليا المحتكرة الأولى لها، مما دفع البرتغاليين أيضا إلى اكتشاف بلدان المحيط الهندي من أجل تأمين الحصول عليها بأسعار زهيدة، دون أن ننسى الحوافز الدينية فقد كانت عقلية العصور الوسطى كما أسلفنا الذكر لا تزال منتشرة آنذاك خاصة عقلية التبشير فبالإضافة إلى الأسباب الاقتصادية كان الأوروبيون يسعون إلى تحويل الكفار من منظورهم إلى الإيمان المسيحي.[2]

الإصلاح الديني:

يقول نيتشه: « قد يكون هناك علماء متبحرون يحرقون المعابد التي أقيمت خصيصا لتعبد فيها تماثيلهم.»[3] لقد كان لاكتشاف الطباعة أثرا كبيرا على حركة الإصلاح الديني أي أن اختراع غوتنبرغ

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 19.
[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 69- 70.
[3] نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ص27.

أعطى الإنسانيين والإصلاحيين دفعة قوية جعلت البعض يقول: « لولا غوتنبرغ لما كان لوثر[1].» [2] كما أن انتشار الوعي وارتفاع المستوى المعرفي في عصر النهضة، ساعد على اتخاذ الخطوة الأولى في طريق الإصلاح الديني، وبالرغم من أن المستوى الثقافي لرجال الإصلاح كان أقل من علماء الحركة الإنسانية الذين مهدوا الطريق لهم غير أنهم كانوا يملكون تلك الحماسة الثورية التي لا يستطيع المفكرون الناقدون إبداءها.

ومن أبرز حركات الإصلاح التي أحدثت انقلابات في الكنيسة المسيحية حركة مارتن لوثر (1483- 1546)، الذي كان القائد الروحي للإصلاح الديني وهو فلاح من الشرق الجرماني عمل على مهاجمة كل مخالفات الكنيسة، خاصة طريقة تحكمها في الإنسان.[3] كان مارتن لوثر راهبا أوغسطينيا ومعلما للاهوت ثار في وجه الكنيسة وسياستها، وخاصة سياسة بيع صكوك الغفران التي أثارت استياءا كبيرا عنده وعند غيره ممن حملوا أفكاره،[4] أما أكبر الأسباب التي دفعت إلى هذا الانقلاب فهو الموقف الدنيوي عند بعض البابوات والمبالغة بممارسة سلطاتهم مع تضاؤل عدتهم اللاهوتية، بالإضافة إلى الانهيار الخلقي العام، أما نتائج الإصلاح فقد تمثلت في إحداث تغييرات عميقة في المجال الديني _ العقلي، وفي التركيبة الاقتصادية الاجتماعية وفي المجال السياسي في أوروبا.[5] وقد كان فكر لوثر الإصلاحي سريا في البداية ولم يعلن عنه حتى عام 1517، لما تحدى السلطة الكنسية علنا وطالب بإنشاء مذهب ديني جديد، كما قام بإعادة كتابة العهد الجديد بلغة

---

[1] مارتن لوثر: (1483- 1546) لاهوتي ألماني ومؤسس المذهب البروتستانتي، وزعيم بارز لحركة الإصلاح الديني، ولد في إيسلبن في ألمانيا وتوفي فيها، نال البكالوريوس من جامعة أرفروت، ثم حصل على الماجستير ثم دخل سلك الرهبنة الأوغسطينية ورسم قسيسا، نال درجة الدكتوراه في اللاهوت، وتسلم كرسي الكتاب المقدس في جامعة فيتنبرغ، شرح سفر التكوين والتثنية، من مؤلفاته " حرية المسيحي" "البابوية في روما" "الكتاب المقدس" – عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين العالميين، (ط1، 2009، دار الكتب العلمية، بيروت)، ج4، باب اللام، ص32-

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 80.

[3] فرناند بروديل، كتاب تاريخ وقواعد الحضارات، ص 419.

[4] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 33.

[5] مجموعة من المؤلفين، أطلس الفلسفة، ص 95.

شعبية مما ساعد على نشر مصطلحات الإنجيل على نطاق واسع، وتنبيه الناس إلى حقيقة التعاليم الإنجيلية والاختلاف الشاسع بينها وبين النظام الاجتماعي القائم مما جعل الإصلاح بعد هذا الجهد الذي بذله مارتن لوثر ينحى منحى ثوريا في وجه سياسة الكنيسة والسلطة البابوية.[1] ومن هنا كانت الثورة في وجه الكنيسة المدعية للوساطة الرسمية بين الإنسان والإله، التي دعت إلى قيام دين طبيعي مستمد من الطبيعة البشرية، يرفع قيمة الإنسان ويعترف بقدراته العقلية، ويجعل المعرفة متاحة للجميع غير خاصة بفئة معينة أقصد رجال الدين، أو طبقة النبلاء فالعلم والمعرفة لا تختص بفئة دون أخرى، لأن الطبيعة البشرية واحدة وكل البشر متساوون بالفطرة.[2]

لقد أدى إذا الإصلاح الديني دورا كبيرا في تطور الوضع في أوروبا، حيث عمل على تفكيك الفكر المنغلق للعصور الوسطى، بانتقاده للممارسات الخاطئة لحكومة الكنيسة، وكانت أكبر مساهمة له في هذا المجال ترسيخ فكرة كهانة الجميع التي تعني أن كل إنسان له قدرة الاتصال المباشر مع الله وليس المسيح في حاجة إلى وسطاء. هذا ما ساهم في نمو البحث العلمي عن طريق إحياء الدراسات التجريبية، وهي طريقة مختلفة عن تلك التي سادت في العصور الوسطى المظلمة التي كانت تكتسب قيمة التراث العلمي من قبول الكنيسة له أو رفضه، فهذا الباب كان من الأمور التي استغلتها الكنيسة في سيطرتها على الناس، هكذا أصبح المعيار في البحث العلمي هو احترام قوانين اللغة العقلية الشاملة أو كما عبر عنه سقراط الجدل أو الديالكتيك.[3] إذا كانت أول نتائج الإصلاح الديني الذي شهدته العقيدة الكنسية، رفض فكرة التوسط بين الله والإنسان وجعلها مباشرة مع الله، ورفض احتكار تفسير الكتاب المقدس مع إعلان حرية الإيمان، كل هذه التغييرات بدأت مع المصلح مارتن لوثر (1483– 1546) الذي شكك في الأصل الرباني للبابوية، ورفض القداس، وعقيدة تحويل القربان إلى جسد المسيح ودمه، كما قام أيضا بترجمة التوراة إلى اللغة الألمانية.

---

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 33- 34.

[2] يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، ص50- 51.

[3] المرجع السابق، ج2، ص 16- 17.

ثم جاء بعد لوثر العديد من المصلحين الذي حملوا معه الراية نذكر منهم: جون كالفن KALVIN (1509– 1564) الذي أكد على أن: «الإيمان يكمن في الاعتراف بالله والمسيح وليس إجلال الكنيسة»[1]، أي بعد أن كان الإيمان في العصور الوسطى اتكاليا تشاؤميا يلغي أي قدرة أو إرادة للإنسان، أصبح في عصر النهضة يعمل على إلغاء هذه الصورة السلبية، وإن لم يصل إلى درجة إقصاء الدين والإيمان من حياة الإنسان، فإنه فتح المجال لحرية الإنسان وقلص من مجال تدخل الإله في حياته. وهكذا ظهرت قيم كحرية والسعادة والجمال واحترام الكرامة الإنسانية، واعتمدت كقيم كبرى للأخلاق الفردية والجماعية مرتكزة على التسامح الديني والسلام بين البشر، دون أن ننسى الدور الذي قام به الإصلاح في إلغاء عقيدة الخطيئة الأولى، كل هذه المحاولات كانت من أجل العودة بالمسيحية إلى أصلها الأول وإلغاء التعقيدات التي طرأت عليها عبر الزمن.[2] ويبقى الرابط الذي يجمع بين المصلحين في تلك الفترة حتى وإن اختلفت طرقهم وتوجهاتهم، هو الدعوة إلى ضرورة تسلح الإنسان بعقله في فهم النصوص المقدسة، وترسيخ الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر ودور العلم التجريبي في كسر النمطية والانطوائية التي كان يعيشها الإنسان في ظل التسلط الكنسي الذي لا يعترف بأي جديد ولا أي احتكاك مباشر بين الإنسان والطبيعة، وذلك لم يكن ليتحقق دون التركيز على هدم مبدأ الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة وتفرضها من أجل منع أي محاولة خروج عن تعاليم الوحي والكتاب المقدس.

تطور النزعة الإنسانية:

لقد بدا فكر القرون الوسطى بالنسبة للإنسانيين فكرا متحجرا منحصرا في سفسطات لاهوتية ومنطقية، وعلى هذا الأساس بدأ التفكير في إعادة بعث للإنسان، عن طريق إخراجه من أطر الفكر الكنسي الجامد، ففي الوقت الذي كان عالم القرون الوسطى مقفلا على تراتبية طبقية وقائما على سيادة الكنيسة، بدأ المجتمع يشهد انتفاضة ديناميكية بفضل عصر النهضة والتيار الفكري

[1] فرناند بروديل، تاريخ وقواعد الحضارات، ص 419.

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 78.

الإصلاحي، والفكر الإنساني الذي كان من أبرز قادته بيترارك وبوكاسيو اللذان وقفا ضد عناد التقليد السكولائي. في هذه الظروف تولدت النزعة الإنسانية التي ازدهرت إبان القرن الخامس عشر خاصة بعد أن اكتشفت المطبعة من طرف الألماني غوتنبرغ عام 1455 مما ساعد الإنسانيين على نشر أفكارهم عن طريق انتشار الكتب التي أصبحت متوفرة في أيدي الناس بعد أن كانت النسخ محدودة لأن طريقة النسخ اليدوية تجعل من وصول النسخ للجميع أمرا شبه مستحيل لما تستغرقه من جهد ووقت، فساعدهم ذلك على ترسيخ أفكارهم بمجال التربية باعتبارها الوسيلة الأنجع لتشكيل إنسان نموذجي، عن طريق تدريب الطفل منذ نعومة أظافره ليصل إلى صورة الإنسان النموذجي الأعلى التي تهدف إليها هذه الحركة، والوسط المناسب لمثل هذه التنشئة هو الوسط الثقافي وليس الوسط الطبيعي كما يقول اراسموس.[1]

لقد ركز إنسانيو عصر النهضة على العامل التاريخي للفصل بين حضارتهم وحضارة العصور المظلمة السابقة لها، باعتبار أن حضارتهم تقوم على نظام مستقل من التصورات والاهتمامات هو في مرتبة أعلى من النظام القديم، وبذلك أطلقوا اسم العصر الوسيط على تلك الفترة التي جاءت بعد العصور القديمة، كما ركزوا على تجاوزها لإحياء ما أنتجته الحضارة القديمة من إبداع فكري سواء كان ذلك فلسفة أو آداب أو علوما شوهت بفعل الفلسفة المسيحية، كل هذا من أجل الوصول إلى طاقات وحقائق جديدة وإبداعات فكرية تعيد للإنسان قيمته في الكون.[2] هذه التطورات التي حدثت جعلت المفكرين الإنسانيين يعيشون نهضة حقيقية يحاولون من خلالها قطع جميع العلاقات مع العصور المظلمة والرجوع إلى العصور القديمة، لإقامة الاتصال مع جميع عظماء الفكر الإغريقي عن طريق ترجمة الفكر والأدب اليوناني إلى اللاتينية، هذا دون أن يؤدي هذا الأمر إلى الإلحاد بالمعنى الذي انتشر في القرن التاسع عشر لأن الجهاز العقلي لتلك الفترة كما سماه هاشم صالح [3] لم يصل إلى الدرجة التي يكون فيها مزاحما للدين نافيا له، وبهذا نقول أنه بالرغم من التطورات التي حصلت

[1] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص 80.

[2] أنور مغيث وآخرون، النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، ص20.

[3] المرجع السابق، ص 76.

في هذه الفترة وبالرغم من التعديلات التي أدخلت على العقيدة المسيحية إلا أن المفكرين الإنسانيين بقوا على اتصال بإيمانهم المسيحي وحاولوا التوفيق بينه وبين إعجابهم بفلاسفة اليونان إلا أنهم حاولوا توجيه اهتماماتهم توجيها جديدا ركز على:

- المقارنة بين أهمية كل من الحياة العملية الواقعية والحياة التأملية الدينية، وانحازت هذه المقارنة إلى تقديم الحياة الأولى المهتمة بالفعالية في التجارة والمال والسياسة وسائر مجالات الحياة المدنية.
- تصوير المجتمع على أنه مجال لتأكيد الذات والتنافس والانجازات الشخصية وتحقيقها في العالم الدنيوي.
- رؤية جديدة للعالم تقوم على أساس علماني يجعل التاريخ نتاجا لفعالية الإنسان في محيطه ولا علاقة له بالعناية والإرادة الإلهية.
- جعل التعليم أهم وسيلة للوصول إلى استخراج إمكانيات الإنسان وطاقاته المبدعة، وكل ذلك لا يتم إلا عن طريق تعلم اللغات اللاتينية واليونانية من أجل الاستفادة من خبرات العلم القديم وأفكاره، كما ركز التعليم أيضا في هذه المرحلة على تنوع المعارف والفنون والارتباط بالحياة الاجتماعية الواقعية، بالإضافة إلى تنمية قوى الفرد الإدراكية والتعبيرية عن طريق الاستعانة بالنخبة الاجتماعية المنفتحة على المعرفة.
- التركيز على قوى الإنسان وقدراته في التخطيط لحياته بعيدا عن منظور العناية الإلهية المسيحي، البعيد عن الواقعية القائم على الرمزية.
- تشكيل صورة جديدة للإنسان بعيدة كل البعد عن صورته في التفكير الأوغستيني، التي لا يعدو الإنسان فيها عن أن يكون ذلك المذنب العاجز عن فعل أي شيء دون الإرادة الإلهية، كما تبقى عقيدة الخطيئة ملاحقة له مدى حياته الأمر الذي قيد قوى الإنسان وطموحاته، مما جعل النزعة الإنسانية تثور في وجه هذا الوضع، لتكسب الإنسان المكانة التي تؤهله لها قدراته وإمكانياته.[1]

[1] أنور مغيث وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 20- 21.

إذا فقد كانت إنسانية عصر النهضة كحوار بين حضارتين قديمة يونانية ورومانية استمدت منها أفكار عن طريق الترجمة، وأخرى مسيحية منغلقة على نفسها ترفض أي محاولة للتغيير فيها حتى وإن كان بهدف التطوير، أدى هذا الحوار إلى إعادة الروح إلى الأشياء الميتة مما ساعد على التعايش بين الحضارتين.[1] كما ساعد على جعل الإنسان يزهو ويفتخر بنفسه، ويثق بقدراته وإمكانياته، والسبب يرجع إلى كل النجاحات التي توصل إليها في هذه الفترة، الأمر الذي أعطى الإنسان أهمية كبيرة فالنجاح غير الفشل الذي يجعل الإنسان زاهدا في الدنيا لا يفكر إلا في الآخرة غير مهتم بالنجاحات المادية كما كان عليه الحال في العصور الوسطى المظلمة، وكل هذه التطورات على المستوى المادي الاقتصادي أدت إلى تطورات على المستوى الفكري لأن الجانب الفكري والمادي عنصران متكاملان، ونمو الفكر وتطوره مرتبط بالظروف الملائمة خاصة المادية لأن الفقر لا يولد إبداعا فكريا، هذه قاعدة إنسانية عامة تنطبق على الإنسان في كل زمان ومكان.[2] وبهذا نقول أنه قد تكون كل من النزعة الإنسانية وعصر النهضة اتجاهين وحركتين منفصلتين إحداهما عن الأخرى لكنهما حاربتا للوصول إلى نفس الهدف الذي يتمثل في القضاء على المسار التقليدي الكنسي الجامد وعلى مبادئه اللاهوتية، عن طريق الاستعانة بالعصور القديمة من أجل الوصول إلى تمجيد الإنسان، إلا أن وثنية هذه الثقافة لا تعني أن النزعة الإنسانية تقف موقف الضد أمام الله والدين كما يرى بعض المفكرين فتكريم الإنسان لم يكن يعني الإلحاد على الأقل في بداية عصر النهضة.

إنسانية ما بعد عصر النهضة:

بعد تحول اهتمام الحضارة الأوروبية إلى العلم التجريبي في مراحل متقدمة من عصر النهضة، أدى ذلك إلى إقصاء البعد الإلهي عن المجتمع والحضارة وعن البعد الأخلاقي وعن المسؤولية الفردية والجزاء الأخروي، وقد جاء هذا الفصل أو الإقصاء كنتيجة للخلاف الذي وقع بين الكنيسة وبين العلم التجريبي مما أدى إلى الفصل بين النظرية والتطبيق، بين العلم الطبيعي وبين العلم الرباني، بين

[1] فرناند بروديل، كتاب تاريخ وقواعد الحضارات، ص 412- 413.

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، ص71- 72.

العلم والأخلاق، وبين الدين والمجتمع، هكذا أخذت أوروبا منهج اليونان القديم ومعطياته العلمية، وحاولت جعل العلم خادما للبشرية، كما أنشأت الحضارة الأوروبية فكرة الطبيعة وأحلتها محل الصانع الحقيقي، مما أدى بها في مراحل متأخرة إلى القول بإلغاء الإله، وترسيخ الرؤية المادية للعالم والكون التي ترى أن العالم قديم غير محدث، هذه الفلسفة جعلت العلم القادر الوحيد في نظرهم على قيادة البشرية، مما رسخ فكرة الإلحاد والوثنية في هذه المرحلة.

لقد كان هذا التحول الكبير الذي طرأ على الحضارة الأوروبية كثمرة للصراع الذي نشب بين العلم والدين لم يستطع أصحابه الخروج بنظرية توفق بينهما، مما جعل العلم يعارض كل ما له صلة بالدين أو الروحيات أو الغيبيات، ولا يؤمن إلا بالطبيعة والمادية يفسر كل الموجودات على هذا الأساس، وقد جاء هذا التمرد على السلطة الكنسية وفصلها عن منهج الحياة فصلا تاما «بعد أن بسطت نفوذها وكبلت الأقلام وعقلت الألسنة، مما دعا المفكرين إلى التمرد على السلطة ورفض تلك الرقابة، ومن ثم انفصل التعليم عن الدين ونشأت العلمانية التي هي رد فعل للإرهاب الديني ولتدخل الكنيسة في شؤون الفكر والبحث العلمي وتربية الأطفال والشبان وتنشئتهم.»[1] وبالرغم من اختلاف المفكرين الأوروبيين في القرن الثامن عشر إلا أن توجهاتهم كانت مشتركة، لأنها قامت على النزعة الإنسانية، والعلمانية، والحرية، بعيدا عن أي تهديد بالتدخل التعسفي من قبل الكنيسة أو الدولة، كما ساعد انتشار الصحف على نشر أفكارهم، وضمت هذه الحركة مجموعة من المثقفين والكتاب والفلاسفة والمهنيين والتجار ورجال الدين، الذين كانوا يمثلون صفوة العقول في أوروبا، وفي هذا السياق نذكر فرانسيس بيكون الذي حارب التقليد في التعلم وجعل مصدر المعرفة هو التجربة العملية التي ستحرر الإنسان من عقيدة الخطيئة الأولى مما سيعيد إليه سيطرته على الطبيعة، عن طريق إعادة استعمال العقل في الاستدلال والملاحظة والتجربة، كما سيجعل الطبيعة نظاما من القوى المفهومة التي يتحكم فيها الإنسان، بعد أن كانت عبارة عن قوى تعسفية خفية يعيش الإنسان دوما في خوف منها.

[1] أنور الجندي، الفكر الغربي دراسة نقدية، (ط1، 1407- 1987، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)، ص 112-...123.

ويعتبر أهم ما ميز النزعة الإنسانية في عصر التنوير في القرن الثامن عشر اكتشافها للعقل النقدي، وفهمها التاريخي للظواهر، كما تميزت أيضا بصياغتها للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ولكن يبقى العقل النقدي أكثر الاكتشافات أهمية في هذا العصر، حيث طبق على السلطة والتقاليد والأعراف، وعلى شتى المجالات أيضا سواء كان الدين أو القانون أو الحكومة أو العادات الاجتماعية، أما المبدأ الذي قامت عليه فلسفة العقل النقدي فتتمثل في طرح الأسئلة في أي مجال أو ميدان ثم محاولة اختبارها في الواقع، دون تقبل أعمى لكل ما يقال أو يفعل في ذلك الموضوع، حتى وإن كان يخص المؤسسات العتيقة والأفكار المتعصبة القديمة المهم هو مناقشة هذه الآراء من أجل فتح آفاق تفكير وفرضيات واحتمالات جديدة في أي مجال حتى وإن كان العلم في حد ذاته.

وبمجرد حلول القرن التاسع عشر حدثت تطورات كبيرة أثرت على النزعة الإنسانية، حيث أكد العلم قدراته على تحقيق التقدم، عن طريق المشاريع الاقتصادية والصناعية الجديدة التي ساهمت في إعادة صياغة العالم، كما أصبح العلم يحل محل الفلسفة ويتحدى المفاهيم الدينية كما يدعم العقل، ويساعد الإنسان على السيطرة على محيطه بصفة خاصة وعلى الطبيعة بصفة عامة، عن طريق اكتشاف القوانين التي تفسر ظواهر العالم والتي جعلت الدين والفلسفة كما ذكر سابقا بلا فعالية. كما كان طموح المفكرين في هذه المرحلة الوصول إلى معالجة عالم الإنسان والمجتمع بطريقة علمية مثل التي تطبق على مجال العلوم الطبيعية هذا من الناحية العلمية، أما في مجال الفنون فقد ظهر في هذا القرن شكل جديد من أشكاله يتمثل في الرواية التي تعتبر إبداعا ظهر في القرن التاسع عشر، يعبر عن صورة واقعية لما يحدث في المجتمع، ويصور شرائح متنوعة منه، كما يتناول علاقاتهم وانفعالاتهم طموحاتهم وأنانيتهم وصراعاتهم، من أجل تصوير التناقض الذي يعيشه الإنسان بين ما يريده وبين الصراعات التي يخوضها من أجل الوصول إليه وبين ما هو عليه حقا. [1]

[1] أنظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص37-.....70 / أنور مغيث وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 24-32...

أما في القرن العشرين فنجد أن النزعة الإنسانية مرت بمنعطف مهم يتمثل ظهور وثيقة البيان الإنساني (**Humanist Manifesto**)التي وضعت سنة 1933، والتي جعلت القول بأن النزعة الإنسانية ذات توجه ملحد بصفة مطلقة تفكير خاطئ ذلك أن الكثير من الزعماء الدينيين ذوي الاتجاه المتحرر وقعوا عليها، فقد جمعت هذه الوثيقة العديد من فروع النزعة الإنسانية تحت فئة عامة واحدة شملت حتى النزعة الإنسانية الدينية التي كانت تحت تعريف: " إن قوام الدين هو تلك الأفعال والغايات والتجارب ذات الدلالة الإنسانية." والملاحظ من هذا التعريف أنه يحاول إلغاء أي سلطة دينية قد تؤثر على الدور الإنساني في المجتمع بحصر الدين على جميع مستوياته في كل ما يؤمن بالإنسان وغاياته وقدراته، وكل ما يحقق سعادته ويساهم في تطوره وتقدمه. [1]

كما نجد أن أبرز الأحداث التي أثرت في النزعة الإنسانية في هذه المرحلة تطور علم الاجتماع ونشأة علم النفس، حيث تميز علم الاجتماع ببروز الظاهرة الاجتماعية كبحث مستقل له منهج وأدوات ومسائل خاصة وقد كان كل من إميل دوركايم (1858- 1917) وماكس فايبر (1864- 1920) من البارزين في هذا المجال، أما في مجال علم النفس فنجد فرويد الذي اكتشف مبدأ اللاشعور ودوره في الحياة النفسية وفهم الطبيعة البشرية، حيث يتبع في ذلك منطقا خاصا يقوم على الدوافع الأولية المكونة للاشعور التي تتمثل في نظرته إلى الرغبات الجنسية والعدوانية والمكبوتات بصفة عامة، والتي تعتبر المؤثر الأول في السلوك الواعي، الأمر الذي أقنع الكثيرين بتعذر استخدام المنهج العلمي على الظواهر الإنسانية.[2] أي أن التطورات الحديثة التي مست النزعة الإنسانية عملت على بلورت معاني جديدة يعمل كل منها على تأكيد المعنى الشامل لها، فبالإضافة إلى التوجهات التي سبق ذكرها نجد مثلا الإنسانية البراغماتية لصاحبها شيلر الذي اقتبسها من حكمة بروتاجوراس: " الإنسان مقياس الأشياء جميعا." هذه الرؤية ظهرت في القرن العشرين حيث ركز فيها شيلر على

---

[1] هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، (ط2، نوفمبر 1975، دار نهضة مصر، القاهرة)، ص 400-401.

[2] أنظر برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص37-.....70 / أنور مغيث وآخرون ، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 24-...32 .

المنطق ونظرية المعرفة لا على الأخلاق، كما أكد على المعايير البراغماتية المتمثلة في الحقيقة والصواب، أكثر مما أكد على معيار الخير الذي يعتبر من الحقائق المطلقة العالية التي لا نستطيع أن نبني عليها تجاربنا الإنسانية المتغيرة من جيل إلى جيل.[1] وفي الأخير نقول إن معظم الفلسفات المعاصرة تنزع نزعة إنسانية ذلك أن هدفها الأول هو الدفاع عن الإنسان وحقوقه وحرياته، ومهما اختلفت أشكالها ووسائلها المستعملة يبقى الهدف منها واحدا منذ قيام الفكر الأوروبي الجديد بعد فترات الضعف التي عاشها، فالمطلع على الفكر الغربي في عصرنا هذا يجد أن النزعة الإنسانية قد شغلت حيزا كبيرا منه حتى بالنسبة للاتجاهات المادية التي ترجع الكون إلى أصل واحد مادي تعتبره أساس كل شيء سواء كان ذلك حياة أو حركة أو معارف ووعي، بما في ذلك الإنسان الذي لا يعدو أن يكون بالنسبة لأصحاب هذا التوجه آلة من غير روح، ولا وجود لعالم آخر دون عالمه الفيزيائي البشري، وهذا يعني عدم وجود عالم ما وراء الطبيعة الميتافيزيقي الذي تم إلغاءه بهدف تحرير الإنسان من التسلط الكنسي، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول أشكال النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وما إذا كانت بجميع تلويناتها تؤدي إلى الإلحاد أم أنها قد تتخذ أشكالا أخرى.

[1] هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص396- 397.

المطلب الثاني:

أعلام النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وأشكالها

أهم أعلام النزعة الإنسانية في الفكر الغربي:

لقد بدأت حركة النهضة الأوروبية أساسا من ايطاليا في القرن الرابع عشر ومن أهم المدن التي حملت لواءها فلورنسا التي أنجبت كوكبة كبيرة من المفكرين والفنانين مثل دانتي، مايكل أنجلو، وليوناردو دافنشي، وكذلك جاليليو، ثم أخذت بالتوسع لتعم سائر أرجاء أوروبا وقد كان أبرز من مثل هذه الحركة في ايطاليا ف.بيترارك، س.سالوتي، لورنزو فالا. وفي هولندا نجد اراسموس فون روتردام، أما في بريطانيا توماس مور، وفي فرنسا نجد ميشال مونتيني، كل هؤلاء المفكرين أو المصلحين النهضويين ساهموا كل واحد منهم بطريقته الخاصة، وباستغلال مكانته أو منصبه أو كتاباته في محاربة الجمود الذي عاشه الفكر الأوروبي في فترة ما، وكسر القيود التي كانت تكبل الإنسان وتمنعه من الإبداع والتطور إلى الأحسن على جميع المستويات، لذلك قبل أن نتطرق لأشكال النزعة الإنسانية في هذا المطلب نتوقف أولا عند أبرز أعلام هذه النزعة لنرى إسهاماتهم فيها ثم ننتقل إلى إبراز أشكالها التي ترتبط في الكثير من الأحيان بتوجه هؤلاء الأعلام.

بيترارك:[1] كانت بداية الحركة الإنسانية في القرن الرابع عشر مع الايطالي بيترارك الذي وصف بأنه أعظم شاعر غنائي نظم في اللغة الإيطالية الدارجة، كما كانت معرفته بآداب القدماء وثقافة الرومان واسعة لعمله على إحيائها حيث كان دائم البحث عن المخطوطات اللاتينية ودراستها لتأثره

[1] فرانشيسكو بترارك: (1304- 1374) عالم وشاعر إيطالي، يعتبر أبا للحركة الإنسانية، جمع عددا من المخطوطات الكلاسيكية وترجم بعضها، اشتهر بقصائده الغزلية التي كان لها أثر كبير في ازدهار الشعر الغنائي في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وإنكلترا. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 95)

بفكر فرجيل[1] وشيشرون مما ميزه عن أقرانه بعلمه وتوجهه الخاص،[2] كما كان على صلة وثيقة بالمقر البابوي في أفينيون بفرنسا هذا ما جعله على قدر كبير من المهارة في إدارة الوثائق الصادرة عن الشؤون البابوية التي استغلها في دراسته للسمات البلاغية والأسلوبية الخاصة بمجموعة من الكتاب الرومان الكلاسيكيين، حيث كان يجمع نصوصا خاصة بهم ويقارنها مع مخطوطات مختلفة بهدف تصحيح الأخطاء اللغوية ومحاكاة صيغ اللغة اللاتينية باعتبارها أكثر طلاقة وأكثر إقناعا من الناحية البلاغية، وقد كانت بداية بيترارك مع الروماني شيشرون الذي كان خطيبا سياسيا ناقش في رسالته فضائل الدراسات الإنسانية، حيث كانت خطبته كما وصفها بيترارك مليئة بالإطراءات للشعراء كما قدم شيشرون من خلالها إسهاما كبيرا في التطور الذي مس النزعة الإنسانية حيث رسخ طريقة جديدة في التفكير بخصوص دمج الفرد المثقف للجانب الفلسفي والتأملي للحياة مع بعدها الأكثر نشاطا وحيوية – دمج الجانب النظري مع الجانب العملي –، كما خطط بيترارك إلى توحيد السعي الفلسفي على العمل بفعالية في المجتمع من خلال استخدام البلاغة للإقناع، والوصول إلى ذلك يحتاج تدريبا في علوم الدراسات الإنسانية، التي تتمثل في قواعد اللغة والبلاغة والشعر والتاريخ والفلسفة الأخلاقية.[3]

لورنزو فالا LORENZO VALLA: (1407– 1457) يعتبر واحدا من أكبر النهضويين الإنسانيين الذين دافعوا عن حرية الاختيار كحق طبيعي للإنسان، فطبق المنهج الفيللوجي التاريخي على الوثيقة الكنسية الشهيرة المدعوة "هبة قسطنطين" وهي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيسة تعتمدها وكأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك وتزعم هذه الوثيقة: "أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا سيلفستر حق امتلاك روما وايطاليا وعموما حق امتلاك السلطة الزمنية. وليس فقط

[1] فرجيل: (70– 19 ق.م) شاعر روماني، من أكبر شعراء الرومان، يكتنف حياته الكثير من الغموض، لكن الثابت أنه درس الطب والرياضيات والبلاغة في روما ودرس الفلسفة في نابولي، أشهر آثاره ملحمة "الإنيادة Aeneid" (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 319)

[2] لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، (ط1، 1407– 1987، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة)، ص55.

[3] جيري بروتون، عصر النهضة، ترجمة إبراهيم البيلي محروس، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014)، ص 42– 43.

السلطة الروحية. غير أن هذا مضاد للمبدأ الإنجيلي القائل: "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، كما انه مضاد لكلمة المسيح الشهيرة: "مملكتي ليست من هذا العالم"[1]، فكشف لورنزو فالا زيف هذه الوثيقة باستخدام مهاراته في البلاغة والفلسفة وفقه اللغة التي اكتسبها من انتمائه للحركة الإنسانية.[2] كما أنه عمل على نقد الفلسفة السكولائية التي يرى بأنها تخدع أتباعها من خلال ما تتضمن من تراكيب لغوية عبثية لا تنطوي على أي أمر واقعي، من هنا يتوجب الانطلاق مباشرة إلى الأمور بالذات والإلمام بالعلاقة المتبادلة بين الكلمة والشيء. كما أن الإنسان يظل بالنسبة إليه موضوع الفلسفة الأساسي وهذا ما جعله يركز على حياته التاريخية والسياسية والتفتح الحر لقواه الإبداعية،[3] ولم يكن لورنزو فالا ليحقق هذه الانجازات لولا تأثير الفكر النهضوي على البابوية التي أضحت مهتمة بالجهود العلمية للباحثين الإنسانيين، فأصبحت من كبار رعاة الفن ونجد على سبيل المثال البابا نيكولاس الخامس (1447- 1455) الذي كان معجبا كبيرا بفكر لورنزو فالا المعتنق لأفكار غير مألوفة بالنسبة لبابا في الكنيسة، وعلى الرغم من آرائه المخالفة له عينه مدققا أمينا لمكتب البابا مما أدى إلى التخفيف من معايير الإيمان الكنسي والتوجه إلى اهتمامات دنيوية أفقدت البابوية تأثيرها الروحي بسبب انخفاض مستوى التقوى المتوقع من ممثل الإله على الأرض، هذا ما أدى إلى سخط واستياء بلغ ذروته تجاه الكنيسة ساعد حركة النهضة والإصلاح الديني على النجاح والانتشار.[4]

ايراسموس *Erasmus*:[5] (1466- 1536م) يعتبر من ابرز ممثلي عصر النهضة والفكر الإنساني والذي لقب نفسه بـ: (أمير الحركة الإنسانية)[6]، حيث يعتبر من أعظم شخصياتها ولد في

---

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص95.

[2] جيري بروتون، عصر النهضة، ص 57.

[3] مجموعة من المؤلفين، أطلس الفلسفة، ص 95/ 97.

[4] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 22- 23.

[5] ايراسموس (Desiderius Erasmus): (1466- 1536) لاهوتي وفيلسوف ومرب هولندي، يعتبر أبرز وجوه الحركة الإنسانية في عصره، تلقى العلم في باريس ثم زار انجلترا وحاضر في جامعتي اوكسفورد وكيمبردج، قاوم الاستبداد والتعصب المذهبي، من آثاره: "مدح الجنون" وترجمة لاتينية "للعهد الجديد". (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 79)

[6] جيري بروتون، عصر النهضة، ص 50.

روتردام، توفي والداه قبل التحاقه بالجامعة، فأرسل من طرف الأوصياء عليه إلى مدرسة خاصة بالرهبان، مما ولد لديه كرها للنزعة المدرسية الجامدة التي أرغم على إتباعها، وبعد أن عين سكرتيرا للأسقف كامبراي، وجد الفرصة للتخلص من عزلة الرهبنة،[1] وتوصل بعد ذلك إلى الجمع بين الفلسفة المسيحية والإنسانية القديمة، فالحياة عنده لا تبرز إلا في تنوعها وفي اختلافها الأمر الذي يفرض علينا التسامح في مجال الدين وهذا ما يتماشى مع مسيحية إنسانية عالمية ومؤمنة بإنسان عالمي، كما ركز أيضا على أسباب ضعف الإنسان، حيث ربطها بخضوع العقل الإنساني إلى السلطة والمرجعية الكنسية، من هنا نادى باستقلالية العقل عن أي سلطة، حتى مسألة الإيمان اعتبرها مسؤولية فردية تعود لضمير كل إنسان.[2] ومن أهم إنجازاته ترجمته للكتاب المقدس وتقديم شروح له باللغة اللاتينية سنة 1516، كما سعى أيضا إلى تقديم نموذج جديد ناتج عن دمج نسخته عن التعليم الأخلاقي المستوحاة من الكلاسيكيات مع فلسفة المسيح التي تركز على الإيمان الشخصي، من أجل الوصول إلى مجتمع دراسي ومنهج تعليمي ثابت، من أجل إصلاح التعليم والدين.[3]

توماس مور[4]: (1478- 1535م) وهو من أقرب أصدقاء إراسموس، كان مور طالبا موهوبا في القانون واللغة اليونانية يكتب الشعر باللغتين الانجليزية واللاتينية، انضم إلى مجلس هنري الثامن السياسي، كما تقلد منصب رئيس مجلس اللوردات في 1529، عمل توماس مور على تجسيد فكر شيشرون الإنساني، كما اشتهر بكتابة اليوطوبيا الذي عمل فيه على التوفيق بين التأمل الفلسفي مع الخطابة العامة والاشتراك في العالم المدني للسياسة والدبلوماسية،[5] كما عرض فيه أيضا تصوره لدولة

---

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 28.

[2] مجموعة من المؤلفين، أطلس الفلسفة، ص 95/ 97.

[3] جيري بروتون، عصر النهضة، ص51- 52.

[4] توماس مور: (1477- 1535) السير توماس مور سياسي وكاتب انكليزي أيد الكنيسة الكاثوليكية، أعدم لعدم اعترافه بالملك هنري الثامن ريسا للكنيسة الإنجيلية، وقد رفع إلى مرتبة القديسين سنة 1935، اشتهر بكتابه المدينة الفاضلة أو يوتوبيا وقد كتبه باللاتينية سنة 1516. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 438)

[5] جيري بروتون، عصر النهضة، ص 54.

طوباوية تقوم على التسامح الديني وعلى السعادة الكلية وعلى إلغاء الملكية الخاصة والسلطة الدينية.[1]

ومن أهم أقطاب الفكر الإنساني الذين جعلوا الإنسان في بؤرة اهتمامهم، **ديديه ايراسم** DIDIER ERASEM (**1469- 1536**) الذي سوى بين الفلسفة واللاهوت كوسيلتين للمعرفة والبحث، ونادى بالعودة إلى دراسة النصوص القديمة اليونانية واللاتينية، كما أكد على حرية الإنسان ودعا إلى بناء عقيدة مسيحية تقوم على أساس إنساني خالص، وبذلك أصبح من مؤسسي التيار الإنساني المسيحي Humanisme chrétien [2] ونذكر أيضا **سواريز** SWARIZ (**1584– 1617**) وهو فيلسوف اسباني له كتاب منازعات ميتافيزيقية وكانت جرأته تتمثل في نظريته السياسية التي عارض بها الحقوق الإلهية للملوك فالشعب عنده مصدر السلطات والحاكم ممثل للشعب وليس ممثلا لله. [3] لقد كان أهم أمر رسخه أعلام النهضة في ذلك العصر الاتجاه نحو الآداب الكلاسيكية القديمة التي أعطت دفعة قوية للحركة الإنسانية في أوروبا، هذه الآداب اتخذها الإنسانيون كنمط ثقافي بهدف إغناء الفكر الإنساني من خلال احتكاكه مع الآداب اليونانية والرومانية التي تنبض بالحكمة وكمال الأسلوب، إضافة إلى ذلك نجد التفاتهم إلى التاريخ والفنون التشكيلية، كل ذلك كان من أجل تحقيق الوحدة الثقافية بهدف الوصول إلى صورة الإنسان الحكيم الذي مدنته التقاليد وكونته الآداب ليشارك بفعالية في مجتمعه في السياسة والإدارة وفي إغناء التراث الحضاري.[4] ويعد المذهب الإنساني رسالة أو حركة ثقافية نشأت في أوروبا جعلت الإنسان مثلا أعلى مما استدعى العودة إلى الثقافة الكلاسيكية التي تتميز بإعزاز العقل وثرواته والثورة على الاتجاهات اللاهوتية في العصور الوسطى والتمرد عليها انتصارا لإنسانية الإنسان. [5]

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص175.

[2] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص50.

[3] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص175.

[4] رولاند ستورمبرغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (ط3، 1315- 1994، دار القارئ العربي، مصر)، ص 30- 31.

[5] رالف بارتون بيري، إنسانية الإنسان، تر: سلمى الخضراء الجيوسي، (د.ط، 1961، مكتبة المعارف، بيروت)، ص12.

لذلك نجد أن فلسفة النهضة التي كانت بداياتها في إيطاليا تميزت بإعادة اكتشاف كل من أفلاطون وأفلوطين اللذان يعود الفضل في نقل فلسفتيهما إلى بلاتون (plethon) وكوزيمودي الذي أعاد تأسيس الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا عام 1495. كما يعتبر مارسيليو فيتشينو من أبرز ممثلي التيار الأفلاطوني في عصر النهضة حيث نشر أفكار أفلاطون من خلال كتاباته التي انتشرت في جميع أرجاء أوروبا، كذلك شهدت الأرسطية في هذه الفترة حركة تجديدية، ومن ممثليها بيترو بومبوناتزي.[1]

إذا فكل النماذج السابقة تهدف بشكل أو بآخر إلى الوصول إلى صورة الإنسان العالمي، الذي له القدرة على توسيع معارفه، ومصدر هذه القدرة هو امتلاكه للعقل الذي يعتبر أقوى سلاح يستطيع بواسطته أن يكون فعالا مؤثرا في وسطه وعالمه، لكن العقل لا يغني عن الرجوع إلى مثال الإنسانية القديم كانطلاقة أولى للاستفادة من خبرات وتجارب الحضارات السابقة التي تجاوزها الفكر الأوروبي فيما بعد لكنها ساعدته حقيقة في اختصار الطريق للوصول إلى المستوى الذي هو فيه الآن فالبداية لم تكن من نقطة الصفر، ولكن عودة النهضويين الإنسانيين كما بينا إلى الحضارة والثقافة اليونانية واعتمادهم على أدبياتها جعل الكثير من المفكرين يصنف النزعة الإنسانية ضمن المذاهب الإلحادية دون الأخذ بعين الاعتبار العديد من المعطيات التي تجعل الرأي القائل بأن النزعة الإنسانية تستلزم الإلحاد وإقصاء الدين والإله عن حياة الإنسان كما تستلزم القول بمركزية واحدة في هذا الكون وهي مركزية الإنسان يجانب الصواب لتعميمه لهذا الحكم بصفة مطلقة، وسيتضح لنا ذلك عن طريق بيان أشكال النزعة الإنسانية.

[1] مجموعة من المؤلفين، أطلس الفلسفة، ص 95.

أشكال النزعة الإنسانية:

إن الهيومانيزم كما سبق الذكر تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، وأن خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها، وهذا اعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية بصفة خاصة ومع جميع الأديان بصفة عامة لأنها تعتقد بأن خلاص الإنسان يكون بالله وحده، فقد كان هذا الفكر منذ بداياته في العصور الوسطى ثورة في وجه التسلط الكنسي و الفكر المدرسي السكولائي، إلى أن أصبح يدل على فكر أو مذهب متكامل من حيث مبادئه، إلا أن مخالفة هذا الفكر للمسيحية ومبادئها السكولائية لا يسوغ لنا إطلاق الحكم الآتي: **المذهب الإنساني في جميع أشكاله ملحد مقص للإله بصفة نهائية مؤمن بعدم وجوده**، لأنه من الموضوعية في البحث إبراز الشكل الثاني الذي تظهر فيه النزعة الإنسانية كفكر عمل على مواجهة وتعديل هذا الفكر المنغلق المتسلط بما يتماشى ومبادئها دون إقصاء يؤدي إلى الإلحاد، فتظهر لنا بذلك النزعة الإنسانية على شكلين مختلفين الأول يسير في طريق الإلحاد والثاني في طريق الإيمان المشروط.

أولا: نزعة تفاؤلية شديدة (النزعة الإنسانية الملحدة):

النزعة الإنسانية الملحدة التي يعتبر أحسن من يمثلها الفيلسوف جون بول سارتر J. P. SARTRE تعني التمرد على الله من اجل العناية بالإنسان والتي شكلت مدخلا أساسيا إلى التنوير الأوروبي، كما مثلت أحد أهم أعمدة الحداثة الغربية، ذلك أنها تتمفصل مع العقلانية والعلمانية والتاريخية، في فكرة الاهتمام بالإنسان وإعطاء الأولوية لعقله في الإدراك والتمييز وإطلاق الأحكام. بالإضافة إلى رفض كل أسبقية دينية أو ميتافيزيقية باعتبارها عائقا في طريق إبداع الإنسان وفعاليته في التاريخ. أي أن النزعة الإنسانية تعني في هذا المقام[1] « القطيعة الحاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة

[1] مصطفي كيحل، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (د.ط، 1434- 2013، منشورات الاختلاف، الجزائر)، ص 59.

جديدة، تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه»[1] إن الإنسانوية فكر يدور كل شيء فيه حول الإنسان كما كان يتمحور كل شيء فيها حول الله عند الغرب، وبالتالي نستطيع القول أن الإنسانوية هي: " نتاج ثورة كوبرنيقية مقلوبة: الإنسان الذي كان من قبل كوكبا تابعا لله، صار اليوم هو النجم المركزي."[2] لتمثل بذلك النزعة الإنسانية في هذا الشكل من أشكالها كما يقول علي حرب: « ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي محصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فان الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة.»[3] فما أنجزته الحداثة الغربية هو كونها أحلت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية وهيمنتها على العالم، وذلك عكس ما كان سائدا في القرون الوسطى، من خلال استقلال الذات البشرية وتحرير عقلها أو روحها ومعنى استقلالية الذات: [4] « تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية سيدة، مريدة وفاعلة. بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان ومجمل علاقاته بالطبيعة والعالم. وليست العقلانية سوى القول بمرجعية العقل وحاكميته.»[5] وهكذا ظهر شكل جديد من أشكال المركزية والمشروعية والفاعلية التاريخية في الثقافة الغربية، حلت فيه سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة مكان سيطرة الذات الإلهية وهيمنتها على الكون.[6]

ثانيا: نزعة إنسانية مؤمنة (النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة):

كما سبق وأن أشرنا لم تكن النزعة الإنسانية تعني دائما التمرد على الله من أجل الاهتمام بالإنسان الذي يعتبر أعظم مخلوقاته التي كرمها بالعقل من هنا نميز بين تيارين للنزعة الإنسانية أولهما ملحد يدل على القطيعة التامة بينه وبين الإيمان كما بينا ذلك، وثانيهما مؤمن يمثل النزعة الإنسانية

---

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، (ط1، 2007، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، ص 62

[2] بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الانسانية، ص 136.

[3] علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، (ط2، 2004، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب) ص73.

[4] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر مُحَمَّد أركون، 2007 – 2008،ص 49...53.

[5] علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، (ط1، 1998، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب)، ص 214.

[6] المرجع نفسه، ص 214.

المسيحية المؤمنة التي « لا تزال تمثل تيارا فلسفيا حتى هذه اللحظة في أوروبا، ويكفي أن نذكر كأمثلة عليها فلاسفة كبار من أمثال كارل ياسبيرز KARL ASPPERSJ الألماني أو غابريل مارسيل GABERIEL MARCEL الفرنسي، أو امانويل مونييه EMMANUEL MOUNIER، أو حتى بول ريكور PAUL RICOEUR أهم فيلسوف فرنسي الآن.»[1] والتي تهدف إلى «تقدم الإنسان إلى الأمام مجتازا المراحل بخطى متدرجة وراسخة، وصولا إلى الهدف الأخير، الذي يتمثل في استقلالية الذات الإنسانية، وانتصار العقل التنويري وتحرر البشر من أشكال القهر والاستلاب.» [2] إن المفكرين الإنسانويين في عصر النهضة الذين استلهموا من العصر القديم لم يقصوا الإله نهائيا في فكرهم، فحتى وإن احتل الإنسان عندهم مكانة أكبر في مجال الفكر والفنون إلا أن هذه المكانة لم تكن نفسها في جميع المجالات، فالأشكال البشرية التي نحتها دوناتيللو وقام هولباين بتلوينها يقول عنها توماس مور بأنها لا يمكن أن تخرج عن مدارها كآلهة في عريها وفي حقيقتها، أي أن هذه الإنسانوية الناهضة هي إنسانوية مسيحية، أعادت للإنسان قيمته لكن في ضوء الإله.[3]

أي أنه وبالرغم من تحرر الإنسانيين من ظلمات العصور الوسطى إلا أنهم لم ينسلخوا عنها بطريقة نهائية خاصة في القرن السادس عشر حيث لم يتجرأ أحد كما قال هاشم صالح على الخروج عن السياج العقائدي المسيحي، حيث كان هذا من الأمور اللامفكر فيها.[4] فبعد عصر النهضة الذي أحدث قطيعة مع عصر الظلمات تناول الإنسانيون الأدب اليوناني والإغريقي ترجمة وتفسيرا هذا من جهة، ومن جهة أخرى أبقوا رابطا بتراث العصور الوسطى مما أبقاهم على صلة بالتعاليم المسيحية لكن ذلك لم يكن على حساب مبادئهم بل كان كما كانت رؤية نيتشه الذي يقول: « الرؤية التي تعاودني باستمرار،...هي أن تكون هناك أوقات للتعليم والتأمل خاصة بالبالغين،... ،

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص77.

[2] علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، ص 214.

[3] بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الانسانية، ص 136- 137

[4] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص76.

دون إجبار، وإنما حسب ما تمليه العادة. أن تكون هناك كنائس، ليتم فيها الاحتفال بالأعياد اليومية الكبيرة أعياد الكرامة والعقل الإنسانيين، ما تم بلوغه منهما وما هو سهل المنال، هي تجديد مثال الأستاذ (maitre) ...الذي ينصهر فيه القس والفنان والطبيب والعالم والحكيم، مثلما ستنتهي فضائلهم الفردية حتما بالظهور بمظهر الفضيلة الجمعية في العقيدة ذاتها، في عرضها، وفي طريقتها.»[1] وقد أثبت لوسيان فيفر زعيم المدرسة التاريخية الفرنسية أن الإلحاد بالمعنى الذي نعرفه اليوم لا يمكننا تطبيقه على القرن السادس عشر لعدم وجوده أصلا آنذاك وتطبيقه عليه يعتبر مغالطة تاريخية لأن الجهاز الفكري آنذاك لم يكن يسمح به، فلم يكن العلم آنذاك قد تطور للحد الذي يستطيع به مزاحمة الدين أو إلغاءه نهائيا.[2]

وهذا دليل قاطع على أن الثورة التي وقفت في وجه الكنيسة لم يكن هدفها التخلص من الإيمان بالإله ومحو التعاليم المسيحية بصفة نهائية إنما كان هدفها الأساسي مسح المظاهر التي تعارض مبادئهم والتي تؤدي إلى استعباد الإنسان وتقييد قدراته والحجر على عقله مما يؤثر سلبا على إبداعه وفعاليته في حركة التاريخ، هكذا أصبح العالم يؤمن بأن تغييره لن يكون إلا على يد الإنسان الذي أصبح مقياس كل الأشياء، وأول وظيفة موكلة إليه كانت تجسيد الإرادة الإلهية في الأرض وتطبيقها في الواقع الذي يعيشه، عن طريق أعظم نعمة إلهية منحت له وهي العقل، وهكذا نقول أن انتشار التيار الملحد للنزعة الإنسانية انتشارا كبيرا يكاد لا يظهر معه التيار المؤمن لا يعني اختفاء هذا الأخير، بالعكس فالملاحظ اليوم رجوعه وبقوة إلى الساحة بسبب الفراغ الروحي الذي أصاب الغرب بعد إقصاء الإله تماما، مما سبب فراغا روحيا أصاب المجتمعات الغربية، جعلهم يعودون إلى الإيمان، لكنه إيمان مشروط بالبعد جميع مظاهر الإكراه والتسلط.

[1] فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ص 62.

[2] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 76

وبالتالي نستخلص أن الإنسانية كمصطلح يجب أن يكون لها معنى عريض حتى تستطيع التعبير عن كل هذه التطورات التي طرأت عليها، ومن التفسيرات الواسعة التي وضعت لها، تفسير المؤرخ أوجستين رتيوديه الذي قال: «قد نفسر بهذا اللفظ معاني النبل البشرية أو عظمة الإنسان وقدراته الابتكاريه، وهي حركة تتجه إلى دراسة تحركاته وتثني على إمكاناته وقوته في مواجهة قوى الطبيعة الجامدة...المهم أن الإنسان يظل الفرد الذي ينمي داخله كل القوى الإنسانية فيه حتى لا يترك فرصة لفقدان أي شيء يعوق عظمة الإنسان ويشيد بأمجاده». أو كما قال الفيلسوف جوته: «لا تهمل شيئا قادرا على أن يجعل منك إنسانا عظيما.» حتى وإن كانت قيما وتعاليم دينية، وهكذا نقول أن معنى النزعة الإنسانية هو الضد؛[1] أي أنها ضد كل ما من شأنه الانتقاص من قيمة الإنسان أو المساس بكرامته فهي ضد الخضوع التام للدين الذي يقضي على فاعلية الإنسان في الواقع، لكن هذا لا يعني أصحية القول بالقضاء على كل ما هو روحي والتركيز على الجانب المادي من الحياة الإنسانية، فمعنى الضد هنا يشمل أيضا كل إدراك حسي مادي بحت للدنيا، باختصار هي ضد كل توجه يهمل الإنسان أو ينتقص من مسؤوليته، وقد أدى تطرف مختلف الاتجاهات في هذه المسألة في الكثير من الأحيان إلى تهميش الجانب الروحي أو إلغاءه تماما والتركيز على الجانب المادي؛ ولقد كان لهذا الفكر من التأثير الكبير على الفكر الإنساني عموما أن وصل أثره إلى الأوساط العربية الإسلامية التي تبنت مبادئه لما حققه من انجازات على مستوى الحضارة الغربية، متجاهلة ما وجه إليه من نقد حتى من طرف أعلامه، كما كانت متجاهلة للاختلافات الحضارية والثقافية التي تجعل من إسقاط هذه المبادئ على ثقافتنا وحضارتنا دون دراسة موضوعية معمقة تهدف لاستكشاف مدى صلاحية هذا الإسقاط أمرا خاطئا، وهذا ما سنبينه فيما سيأتي.

[1] فرناند بروديل، تاريخ وقواعد الحضارات، ص 410.

المطلب الثالث:

الرؤية الحداثية العربية للنزعة الإنسانية

نقد النزعة الإنسانية في الفكر الغربي

بعد هذا العرض لمعاني النزعة الإنسانية وظروف نشأتها والتطورات التي مرت بها ارتأيت أن أتناول أبرز الانتقادات التي وجهت لهذا الفكر، فبالرغم من الإنجازات التي حققت عن طريق النزعة الإنسانية إلا أنه من المستحيل وجود فكر كامل متكامل على جميع المستويات؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن التطور الكبير والتغيرات التي نعيشها في عصرنا الحديث الذي يعتبر زمن العلم والتكنولوجيا يجعل مواكبة جميع التطورات أمرا صعبا على هذه النزعة، وهذا يمنعها من أن تكون على نفس القدر من الفاعلية التي كانت عليها في عصور سابقة، ومن أبرز الجهود في هذا الباب نقد عبد الرزاق الداوي لهذه النزعة في كتابه موت الإنسان، حيث جمع آراء ثلاث نقاد من أعلام الفكر الغربي لهذا الموضوع وهم هيدجر[1]، ليفي ستراوس[2] وميشيل فوكو[3]، وبما أنه سيتم نقد مبادئ النزعة الإنسانية من وجهة الفكر الإسلامي في مواضع عديدة في هذا البحث، سنقصر الحديث في هذا الموضع من البحث على تلخيص أهم ما ورد في نقد النزعة الإنسانية من طرف هؤلاء الأعلام الغربيين حسب ما ورد في الكتاب المذكور آنفا.

---

[1] هايدجر مارتن: (1889- 1976) فيلسوف ألماني، من أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية، من أشهر آثاره وأهمها كتاب الوجود والزمن وهو بحث فلسفي في معنى الوجود. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 470)

[2] كلود ليفي ستراوس: (1907) عالم اجتماع فرنسي اهتم بالفلسفة، علم الاجتماع في جامعة ساوباولو في البرازيل، من آثاره: "علم الانسان البنيوي" " علم الاجتماع وعلم الإنسان" "بنية الخرافات" (عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين العالميين، ج4، باب اللام، ص71.)

[3] ميشيل فوكو: (1926- 1984) فيلسوف فرنسي، وأستاذ جامعي، ولد في مدينة بواتييه، وتوفي في باريس، انتخب عضوا في "الكوليج دي فرانس" وشغل منصب أستاذ كرسي تاريخ منظومات الفكر، من أهم مؤلفاته "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" (عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين العالميين، ج4، باب الفاء، ص290، 291)

يرى عبد الرزاق الداوي أن معظم الخطابات التي ساهمت أو نقول تنبأت بظهور تيار موت الإنسان، تشترك في الاهتمام المفرط بالمفاهيم، الأنساق، والبنيات وبشكل أساسي اللاشعور وبمنهج التفكيك، مما أدى إلى ظهور تيار الذي تنبأ بموت الانسان وناهض المثالية والبعد عن الواقع الذي اتسمت به الأنسنة. هذا التيار أنذر بتهديم فكر الإنسان كإرادة ووعي، والإمكانية الواقعية للتحرر. وأهم أمر يجمع بين هؤلاء الفلاسفة بالرغم من اختلاف ظاهر تفكيرهم، هو النقاش حول مدى جدوى ومصداقية النزعة الإنسانية حيث التقوا في نقطة مشتركة هي أن الفكر يجب أن يتخلى عن وهمين هما: الفكر الإنساني والفكر التاريخي باسم التقدم العلمي وبالتالي فتحوا الباب أمام إمكانية تأسيس نزعة إنسانية جديدة تستلهم من تقدم العلم من أجل التحرر من أوهام الميتافيزيقا.

وعلى هذا الأساس نقول إن أزمة النزعة الإنسانية وفتح المجال أمام منتقديها يعود أساسا إلى اكتشاف أن المبادرات البشرية من غير جدوى بالرغم من توافر الوسائل وهذا ما يفضح هشاشة مفهوم الإنسان، ويقوي يقيننا بأننا لن نغير حياة الإنسان إلا بالاكتشافات العلمية والواقعية بعيدا عن الخطابات الرنانة حول الإنسان التي لا تعدوا أن تكون أحلاما بعيدة عن الواقع غير مدعمة علميا، فيرى أصحاب هذا التيار المنتقد للنزعة الإنسانية أن رؤية الإنسان كذات وعقل وإرادة وقدرة على الخلق والإبداع بدأت بالتلاشي، وكذلك النزعة الإنسانية التي جاءت للدفاع عن هذه الصورة، فالمذهب الإنساني في نظرهم ليس إلا مرحلة انتقالية في إطار تاريخ عظيم لا علاقة لإرادة الإنسان فيه، مما أدى بهيدجر وليفي ستراوس إلى القول بموت الإنسان هذا الرأي لا يعني فناء هذا الأخير بكارثة، بل هو على الأرجح نهاية الأسطورة الفلسفية عن الإنسان التي صنعتها النزعة الإنسانية، مما جعل التيار المنتقد ينادي بضرورة إلغاء هذا المفهوم الذي وضع للإنسان والتحرر منه، وقد تفرقوا في ذلك إلى تيارين:

التيار الأول: يتنبأ بموت الإنسان باسم العلم والتطور العلمي من أجل تحديد المفهوم الفلسفي التقليدي عن الإنسان على ضوء ما يستجد في ميادين الاكتشافات العلمية وتوظيفه كإلهام لنزعة

إنسانية جديدة، وظيفة الإنسان فيها هي محاولة فهم محيطه وعالمه والتأثير عليهما، بوضع مشاريع للمستقبل قد تتحقق وقد تفشل، ولكنه يستفيد في كلتا الحالتين عن طريق تراكم تجاربه.

التيار الثاني: متطرف مقارنة بالأول حيث يدعو إلى موت الإنسان للتحرر من جميع الأوهام الإنسانية التي تقوم على أن الإنسان هو الواعي والفاعل والمبدع والمسئول، فعمل هذا التيار على تفكيك تلك الأسس التي تنبني عليها النزعة الإنسانية، لأنه لا يمكن أخذ القيم عن كائن متناه وجد ليموت، هكذا أصبح الإنسان بالنسبة لأصحاب هذا الرأي عائقا للعلوم وبدل الإنسان العالم وضعوا المعرفة كسياق بدون ذات. ويرى عبد الرزاق الداوي أن نقد النزعة الإنسانية باسم التقدم العلمي أمر لا بأس به لأنه لا يجانب الموضوعية، بشرط عدم إفضائه إلى رؤية سلبية تشاؤمية تجاه العالم والإنسان، والتي قد تؤدي إلى الزوال الشامل لهما، بل عليه أن يراعي احترام الإنسان وإرادته، ومحاولة حصر النقاش في المشكل الحقيقي الذي يتمثل في علاقة النزعة الإنسانية بالعلم، ونستطيع في هذا السياق ذكر أهم الانتقادات التي وجهت للنزعة الإنسانية:

1- تعتبر النزعة الإنسانية خطابا عاما عن الإنسان مشحونا بالعواطف والانفعالية، قلما يكترث بالفهم والتحليل في مواجهته للواقع، كما يفضل البقاء في هذا المجال العاطفي الذي يفضي إلى الفكر الميتافيزيقي الواهم.

2- عاطفية النزعة الإنسانية وانفعاليتها جعلتها تصب في الفلسفة المثالية الناتجة عن التأمل فقط بعيدا عن الواقع وعن المعرفة العلمية بالإنسان ومحيطه، فينشأ بذلك تصور خيالي حول الإنسان يجعله ثابتا وخالدا لا يتأثر بعوامل التطور ولا مؤثرات الوسط المحيط به، مما يجعل النزعة الإنسانية ليست أكثر من خطاب فلسفي ميتافيزيقي لإخفاء أوهام الإنسان والتستر على عجزه وجهله.

3- تشترك جميع أشكال الأنسنة باعتبارها تنبع من فلسفة القيم في رفض كل ما تعتبره منافيا لطبيعة الإنسان فتصفه باللاإنساني، أي أنها مجرد تعبير عن الإرادة الطيبة الكامنة عند جميع البشر والتي تحتج عن كل ما تشك فيه أنه مهين لكرامة الإنسان، أما قضية ما هو إنساني فتظل معلقة يؤجل الفصل فيها إلى المستقبل فبالرغم من أن هذه الصفة هي الأساس إلا أن البت فيها لم يتم بعد.

وكخلاصة لما سبق نقول إن النزعة الإنسانية استنفذت مضامينها في رفض كل ما هو غير إنساني، في حين أنها لم تفصل في قضية ما هو إنساني مما يجعلها مجرد مجموعة من التصورات الغامضة، التي لا تسمح بالإمساك بأي واقع موضوعي وملموس، وهذا جعلها عاجزة تماما عن مسايرة العلم، باعتباره قوة فكرية، تطرح ضرورة إعادة النظر في مكونات الخطاب الفلسفي عن الإنسان، وذلك لمصلحة الإنسان نفسه. وكمساهمة من المؤلف في إشكالية النزعة الإنسانية اقترح حلا يخص التمييز بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني، فكل ما يساهم في بناء المستقبل عن طريق تغيير الحاضر، وتحسين وضعية الإنسان وشروط وجوده الاجتماعي يعتبر إنساني، وكل ما يقف كعرقلة في وجه ذلك غير إنساني، مما يكسب النزعة الإنسانية واقعية لأنها تنطلق من معطيات الواقع الاجتماعي والتاريخي وتطور المعارف والعلوم، وبذلك تبتعد عن تلك الأشكال العاطفية والميتافيزيقية.

وبالتالي نصل إلى نتيجة تتمثل في التمايز الواضح بين العلم والنزعة الإنسانية، فلا يمكن لهذه الأخيرة أن تضاهي العلم أو أن تحل محله لأن العلم يختلف عنها من حيث المبدأ والمنهج، لكن طريقهما يلتقيان على مستوى الممارسة الاجتماعية حيث تمد النزعة الإنسانية العلم بالمضامين والأبعاد الإنسانية، ويوفر العلم لها ضمانة على أن مطامحها ليست كلها مجرد أماني جميلة بعيدة المنال، لذلك أصبح العلم في زمننا هذا ذو قيمة كبيرة بالنسبة للإنسان ليس لأنه معرفة موضوعية محايدة تتطور من تلقاء نفسها، بل لأنه بات يوسع مجالات نفوذ الإنسان، على مستويين: الأول معرفي لذاته والثاني معرفي للمجتمع والعالم، حيث يمكنه من التأثير على محيطه، ومن جهة ثانية تساهم النزعة الإنسانية في إمداد ميادين الاكتشاف والمعرفة والعلم أهدافا، فمهما صلحت نوايا العلم لا يمكن أن تكون نواياه صالحة تلقائيا تقود دوما إلى الحقيقة، لأنه لا يمكنه أن يقاوم دوما إغراء الانسياق وراء فكرة العلم التام المكتمل كما أنه في نفس الوقت لم يخلوا أبدا من الأهداف ولم ينفصل إلا نادرا عن إرادة تحويل عالم الإنسان وتغيير أوضاعه. أي أن أهم شيء عرض النزعة الإنسانية للنقد هو فكرها المكرر المجتر لمجموعة من الأفكار الطوباوية عن الإنسان قد يكون لها بعض الأثر على حياته لكنه لن يبرح أرض الواقع ما لم يتلقى دفعة قوية من العلم بوصفه قوة فكرية أساسية يمكنها أن

تساعد بالفعل على تغيير وضع الإنسان للأحسن من أجل تحقيق إنسانيته. لقد أخذت النزعة الإنسانية بعدا جديدا، بعد أن رسمت معالم وعناصر تصور حديثة عن الإنسان وعن حقوقه وتطلعاته لمشروع له مصداقيته، ويتوجب النضال من أجل تحقيقه، وكواقع أصبح بالإمكان الإيمان بالقدرة على بنائه، إن اكتشاف وسائل علمية وعملية، تسمح بتغيير العالم من أجل تغيير أسلوب حياة الإنسان في اتجاه أفضل، هو الذي يقوي ثقتنا بأننا عندما ندافع عن نزعة إنسانية واقعية فلسنا بصدد الركض وراء أحلام جميلة بل وراء ما يستطيع البشر تحقيقه بالفعل وبالتالي أصبح تغيير أوضاع الإنسان إلى الأحسن أمرا علميا ممكن التحقيق لاقتران هذه النزعة بالعلم لنخرج في الأخير بنزعة إنسانية واقعية تمزج بين العلم وأبعاده الإنسانية كما قال المفكر الفرنسي فوكو: «... إن أبحاثنا هي التي تريد أن تربط الإنسان بعلمه، وبمكتشفاته، وبعالمه...»[1]

وفي الأخير نقول أن العلم والنزعة الإنسانية مجالان متكاملان، فالعلم يساعد الإنسان في اكتشاف نفسه واكتشاف عالمه كما يساعده في التغيير والتأثير عليه بأسس علمية واقعية موضوعية، فيبعده عن عالم الأحلام والميتافيزيقا الذي كان مدخل العديد من التيارات لانتقاد هذه النزعة، كما تعتبر الإنسانية الدافع والمحرك والمحفز للعلم نحو الإنتاج والاكتشاف، لأنه من النادر وجود إنتاج علمي عبثيا من غير هدف وتلقائيا من غير محفز؛ وتوجيه النقد لهذه النزعة لا يعني الانتقاص من شأنها فمثالية الفكر أمر مستحيل، وفي الوقت نفسه لا ينبغي علينا أن ننسى الدور الذي قامت به هذه النزعة في تهيئة الأرضية الخصبة والمناسبة لزرع ثقافة جديدة في المجتمعات رسخت معاني الحق والواجب في المجتمعات الإنسانية، كما أعادت للإنسان كرامته المفقودة بسبب التسلط الذي مورس على الإنسان سواء كان ذلك من جهات دينية أو من جهات سياسية؛ فليست السلطة الدينية المسؤولة الوحيدة عما أصاب الإنسان والفكر بصفة عامة وليست السلطة السياسية بل إن المستقرئ لتاريخ الفكر الغربي يجد أن كلا من السلطتين كانت تستغل الأخرى في تمرير مصالحها وفرض أفكارها.

[1] عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، ص 6- 7- 8-... 26.

الرؤية الحداثية العربية للأنسنة:

وبعد التعرض للنقد الذي وجه إلى الأنسنة في الفكر الغربي من طرف أبرز أعلامها، ننتقل الآن إلى الحديث عن تأثر الفكر العربي بالتوجه الحداثي، فرغم الانتقادات التي وجهت لهذا الأخير ورغم وجود اختلافات ثقافية وحضارية ودينية تمنع من تطبيق مبادئ الأنسنة الغربية في المجتمعات العربية والإسلامية. إلا أنه قد شاع استخدام مصطلحات كالاستنارة والتحديث والعولمة في معاجمنا العربية وانقسم الناس في شأنها إلى مؤيد ومعارض، لارتباطها تاريخيا بمعارضة الدين ونقل السلطة إلى الدولة التي لا تخضع له، وقد كانت هذه المصطلحات تدل في بعض الأحيان على « الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان، سواء بالقبول أو الرفض.» هذا المعنى الذي كان شائعا عند بعض الفلاسفة الغربيين المحايدين في قضية الدين والإلحاد مثل جون هوليوك، الذي كان لا يتصدى بطريقة واضحة لفكرة القيم هل هي مادية أو روحية، ولا للمعرفة هل مصدرها الحواس فقط، ولكنه في الوقت نفسه كان يرى أن إصلاح الإنسان لا يتم إلا بالطرق المادية، أما التطورات اللاحقة التي مست المصطلح جعلته يدل على فصل الدين عن الدولة أي فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية.[1]

هكذا فرضت الحضارة الغربية المادية سيطرتها على العالم، واكتسبت مركزية، وذلك راجع إلى الانتصارات العلمية والعسكرية التي حققتها مما جعلها تمثل مستقبل البشرية جمعاء،[2] الأمر الذي دفع الكثير من المفكرين العرب والمسلمين إلى اقتباس المصطلحات الفلسفية والسياسية لهذه الثقافة، وتقديمها في شكل تعريفات عامة مثل التنوير الذي عرف أحيانا بـ: " حق الاجتهاد الاختلاف."، أو " شجاعة استخدام العقل."، و" الاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا." وهذه التعريفات مقتبسة في كثير من الأحيان من كلمات كانط الشجاعة مثل: " كن جريئا في إعمال

[1] عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، (ط1، 1421- 2000، دار الفكر، دمشق)، ص 11- 12- 13.

[2] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، تحرير: سوزان حرفي، (ط2، 1431- 2010، دار الفكر، دمشق)، ص 58.

عقلك." دون أن تربطها بمعجمه الفلسفي المركب. وقد عرفت حركة الاستنارة بأنها: « حركة فلسفية في القرن الثامن عشر تتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، والتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي والحكم على أساس التجربة الشخصية.»[1] والملاحظ أن هذه التعاريف عبارة عن نقل لمجموعة من الأماني الشجاعة التي نادى بها أصحاب هذا الفكر، كما أنها بعيدة كل البعد عن العمق والموضوعية، فكل ما تدعو إليه في ظاهره نبيل خاصة فيما يتعلق بتشجيعها للعقل على الاجتهاد وتحكيمه في جميع القضايا، ولا مشكلة هنا لكن المشكلة تكمن في نوعية العقل المستخدم هل هو عقل مادي أداتي، أم عقل قادر على تجاوز المادة؟، أي أن هذه التعريفات ليست من إبداع الفكر العربي ولكن هي صورة استعيرت من التراث الغربي مع تجاهل حقيقة أن هذه المصطلحات لا تنتمي إلى معجمه اللغوي فحسب بل هي جزء من معجمه الحضاري والفلسفي أيضا، وبالرغم من ذلك إلا أن بعض العلمانيين في فكرنا العربي ينقلون هذه الصورة المجازية للفكر الغربي دون تحكيم للعقل الذي كان سيكشف لهم اختلافات في السياقات الحضارية والفلسفية التي لا يصلح التغاضي عنها.

وذلك يعود إلى أن الفئة المتأثرة بهذا الفكر على العموم ينقلون أفكارا فقط وليس فكرا يعبر عن منظومة متكاملة ومترابطة من الأفكار تشكل نموذجا معرفيا واحدا، ونقل الأفكار بهذه الطريقة يؤدي إلى تجاهل الأبعاد المعرفية الكلية، مما يجعل المنظور النقدي يختفي، فتتعايش الأفكار المتناقضة جنبا إلى جنب، ولا يمكن التمييز بين الجوهري منها والهامشي.[2] ويبقى الفكر الحداثي العلماني حركة عملت على تنحية المرجعية الدينية عن موقع المحور مثل قطاعات التشريع والتعليم والقضاء والثقافة، وحصرها في مواقع عبادية، أو هوامش حركة اجتماعية وثقافية ليست بالقليلة.[3] ولذلك علينا تجنب

[1] عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، (ط1، ديسمبر 1998، نهضة مصر، القاهرة)، ص4.

[2] المرجع نفسه، ص4- 5.

[3] عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ص 163.

ما أطلق عليه عبد الوهاب المسيري[1] التبعية الكاملة والرفض الكامل فهما بالنسبة له « وجهان لعملة واحدة، فهما يفترضان مركزية الغرب، وكلاهما مضطرب في علاقته بالغرب، وهذا يؤدي إلى توليد التوتر والصراع، في حين المفروض أن ننظر إلى الغرب باعتباره تشكيلا حضاريا ضمن تشكيلات حضارية إنسانية أخرى، أي أن نضفي عليه النسبية، وألا نجعله مطلقا.»[2] لذلك علينا تحكيم عقولنا وجعلها تقوم بعمل المصفاة، فلا نقبل أي فكر دخيل عنا على أساس نجاحه في تلك المجتمعات لأن الظروف والشروط والأوساط تختلف، كما أنه من غير المجدي الرفض المطلق لكل ما يأتينا من الآخر، لأن الموضوعية العلمية تقتضي الدراسة والتحليل الذي قد نصل من خلاله إلى قبول أو رفض فكر ما.

ومن المفكرين العرب الذين كان لهم اطلاع كبير على الكثير من المعارف الفلسفية الغربية في صياغتها الفكرية التاريخية والإنسانية مُحَمَّد أركون[3] الذي اهتم كثيرا بالنزعة الإنسانية في الفلسفات الغربية، مرورا بما جاء به الفكر الألماني فيما يخص الكائن البشري في ضوء التأمل الفلسفي في القرن

[1] عبد الوهاب المسيري: (1938 – 2008) أحد أعلام الفكر في عالمنا العربي المعاصر اهتم بالعديد من القضايا الفكرية خاصة التي تتعلق بالإنسان، ولد بمصر في دمنهور، تحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة كولومبيا، ثم عاد إلى مصر ودرس في جامعة عين شمس عمل مستشارا لوزير الإرشاد، وشغل وظيفة خبير بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام وكذلك مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى الأمم المتحدة من أهم مؤلفاته: موسوعة اليهود واليهودية، إشكالية التحيز، رحلتي الفكرية. – علي عبد الفتاح، أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين، (ط1، 1431/ 2010، دار ابن حزم، الكويت)، ص1173-

[2] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، ص 33.

[3] مُحَمَّد أركون: ولد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون في جبال جرجرة، كانت بداية تعلمه كانت بالفرنسية والقبائلية، وظل على هذه الحال إلى انتقل إلى وهران مع والده لعمله في التجارة، وأكمل دراسته في المرحلة الثانوية هناك، هنا بدأت تجربة المثاقفة المزدوجه فإلى جانب الثقافة البربري والفرنسية اكتشف المجتمع الناطق بالعربية، ثم التحق بجامعة الجزائر ليتخصص بالأدب العربي الحديث إلى أن تحصل على شهادة الماجستير هنا كان أول احتكاكه بالفكر العربي، ثم انتقل إلى فرنسا ليكمل دراسته التي توجت ببحث حول النزعة الإنسانية في الفكر العربي والتي نال بها درجة الدكتوراه، وبعد ذلك انتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ في التاريخ الإسلامي، ثم في العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة، من مؤلفاته "الإسلام والأخلاق السياسية" "الإسلام بين الأمس والغد" " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد". (الانسنة والتأويل في فكر مُحَمَّد أركون، كيحل مصطفى، ص 23-...-27)

التاسع عشر، إلى ما طرحته الماركسية في ضوء الإنسان المادي المنتج، أو محاولة ليفي ستراوس تفكيك إنسانية الإنسان، ليكون في الأخير فكره الأنسني الذي تعمق فيه، فكان تحليله مستمدا من التدبر الفكري والتأمل العقلي. وكان دافعه للحديث عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي بصفة عامة والإسلامي بصفة خاصة سببين الأول منهما أن هذه التجربة قد نسيت من قبل الفكر العربي والإسلامي، بسبب رد الفعل السني ضد المعتزلة والفلاسفة والاتجاهات الإسلامية الأخرى أيام المتوكل والقادر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنكار ورفض وجود هذه النزعة في الإسلام من طرف المستشرقين الذين يرون أنه ليس هنالك نزعة إنسانية إلا الإنسانية الغربية، أما السبب الثاني فهو فلسفي يتمثل في النجاحات التكنولوجية للغرب التي همشت الخطاب الإنسي فأصبحت القوة الجماعية وإستراتيجية التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية هي المسيطر الوحيد؛ لذلك عمل أركون على إعادة التأمل في التجربة الإنسانية لإحيائها. [1]وسنتطرق في هذا المقام إلى رأيه في الأنسنة وأشكالها التي نلحظ من خلالها تأثره الكبير بالفكر الحداثي الغربي لدرجة جعلته يحصر فعالية الدين في جوانب محددة من الحياة الإنسانية بالرغم من أن الفكر الإسلامي يقوم على مبدأ شمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة الإنسانية وصلاحيته لكل زمان ومكان، هذا الفكر الذي أدى إلى تصادم كبير بين تيارين الأول عقلاني مادي في الكثير من الأحيان، والثاني كلاسيكي أسير للتصور التقليدي يرى أن التيار الأول متأثر بالفكر الغربي، مقلد لإنجازات الآخر، منبهرا بأفكاره.

لقد تميز أركون باعتباره وسيطا بين الفكر العربي الذي يشمل الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وهو يرى أن النسق الفكري الإسلامي عليه أن يرتقي إلى مراتب إعمال العقل في فهم الواقع، عوض انشغاله بالنقل فقط، إن اهتمام أركون بالنزعة الإنسانية نابع من اعتقاده بأن إرادة الإنسان تكمن في تعقله وذلك ناتج عن إيمانه بأن انتصاره لمبادئ الدين لا يكون إلا عن طريق الاستعدادات العقلية،[2] يقول عبد القادر فيدوح عن الفكر الأنسني عند أركون: « وقد استضاء أركون في أنسنته بتنوع

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، (ط2، 1996، مركز الإنماء القومي، بيروت)، ص76.

[2] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، إشراف: عامر عبدزيد الوائلي، (ط1، 2016، ابن النديم، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت)، ص 409- 410- 413.

انتعاش التمدن، والنمو المطرد الذي أسهمت في بنائه الحضارة الجديدة، ابتداءا من باكورة التطور المعرفي إلى تنامي الوعي الثقافي في كل ما يتصل بالكائن البشري الذي من شأنه أن يسوغ بزوغ ثقافة إنسانية مشتركة، لا تكتمل إلا بهذه المفاهيم: العمل المفضي إلى البناء، والحرية، والعدالة، والديمقراطية، وليس غريبا أن يكون أركون مدركا هذا التصور من دون أن يجعل منه حافزا لإنتاج معرفة قادرة على البناء، من هذا المنظور كان أركون يستمد رؤاه، كما استمدت أنسنته وعيها الفكري من نتاج قدرات الثقافة المتحررة، ومن المتغيرات التي أحدثتها نجاحات النهضة الحديثة في جميع مراماتها الملازمة لحياة الإنسان المتحضر، بوصفه مصدر الكون في منظومته البشرية. وقد وظف أركون الأنسنة في مجالاتها المتنوعة كالأدب، والثقافة، والتاريخ، والدين، والإنسان في علاقاته الاجتماعية، والفكر في مساره التنويري، وكأننا به في أثناء تناوله وعي الأنسنة يدعو إلى تنوير العقل، بدافع الرغبة في التحديث، ونشر فلسفة الأنوار التي تمكن في الإنسان نزعته الإنسانية، وتخلق فيه عقلانية متوازنة في الحياة الاجتماعية.»[1] وبالرغم من أن أركون قد حاول إعطاء بديل لمستقبل إنساني عن طريق أطروحاته الثقافية، التي تتماشى مع أساليب التجديد والمعاصرة، ضمن منظومة الأنسنة التي تعتبر من أهم المواضيع الفكرية لما فيها من خدمة لرسالة الإنسان في إنسانيته، حتى يكون قادرا على إثراء المعرفة الحقيقية للإنسان من حيث هو كائن روحي، وطبيعي، واجتماعي، وحضاري، إلا أننا نجده ينجرف في بعض الأحيان وراء الأطروحات الغربية لما حققته من نجاح في مجتمعاتها، فيحاول إسقاطها على مجتمعاتنا دون مراعاة للاختلافات القائمة بين الثقافتين ويظهر لنا ذلك جليا خاصة في رأيه حول النزعة الإنسانية وأشكالها.

يضع مُحَمَّد أركون النزعة الإنسانية الإسلامية التي في سياق النزعة الإنسانية العربية حيث يرى أن هذه الأخيرة أشمل، فيرى أن المصطلح الذي يقابل كلمة HUMANISTAS اليونانية هو مصطلح الأدب بمعناه الكلاسيكي وليس بمعناه الضيق المحدث والذي يعني: « وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء، إنها ثقافة تحتوي على كل المعارف والعلوم، وتتجسد

[1] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة، ص 602.

في شخصيات تتميز بالأناقة المرهفة، والزي الحسن، واللياقة المهذبة، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية باختصار تتميز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك، وهي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدته على التفتح والازدهار.»[1] وتعني الأنسنة في نظر أركون: « النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى البشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام. » [2]

وبالتالي نستنتج أن الأنسنة عند أركون هي نزعة تلفت الانتباه إلى: «تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء.» لذلك يرى أنه من المهم « إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة... لأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها.»[3] ولذلك دعا إلى العودة الثقافة العربية في مرحلة ازدهارها الفكري خاصة في القرن الرابع الهجري حيث كانت تهتم بـــ: « الدعوة إلى الخير ولكل ما تحتضنه هذه الكلمة من دعوة إلى الحب والتآلف والتصالح مع الذات والآخرين، والتي تنادي بكل خلق نبيل وصفة سامية، فهي تعنى بهذا المفهوم »[4] « تلك النزعة الأصيلة في الإنسان التي تطمح إلى السمو بالنفس نحو المثل العليا وتطهيرها من شوائب الأنانية والنفعية وتنزيهها من التعصب والتحزب بحيث تكون عاطفة شاملة تحتوي البشر جميعا بلا تفرقة ولا تمييز، لا تعير العرق أو الجنس أو الدين اعتبارا. »،[5] إضافة إلى ذلك نجد أنه وبالرغم من

---

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، (ط1، 1997، دار الساقي، بيروت)، ص608.

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، تر: هاشم صالح، (ط1،200 ،1دار الساقي)، ص7.

[3] المرجع نفسه، ص12.

[4] هيفاء بنت رشيد عطا الله الجهني، النزعة الانسانية في الشعر بين أبي القاسم الشابي وغازي القصبي، (رسالة دكتوراه، إشراف عبد الله بن أحمد باقازي، 2005- 2006)، ص 11.

[5] عمر دقاق، الاتجاه القومي في الشعر العربي المعاصر، ص147، نقلا عن هيفاء بنت رشيد عطا الله الجهني، النزعة الانسانية في الشعر، ص 11.

أن مصطلح الأنسنة لم يكن شائعا في اللغة العربية إلا أنه اعتمده من أجل: « لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الإنسانية الدينية المشتقة من الأنثروبولوجيا الروحانية القرآنية.»[1] نقول إذا أنه بغض النظر عن الجوانب التي أوخذ فيها أركون فإن مساهمته في هذا المجال لا يمكن إنكارها أو ضربها عرض الحائط فمن الموضوعية العلمية الاعتراف بدوره في إثبات أصالة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية عموما، ففي الوقت الذي كان فيه هذا القول مجرد كلام، عمل هو على الرجوع إلى عصر التوحيدي ومسكويه[2] – أقصد القرن الرابع الهجري – وتتبع مظاهر إنسانية الإسلام من الإنجازات الفكرية خاصة الأدبية منها.

فكما ركز الفكر الغربي على أن النزعة الإنسانية كانت بداياتها عن طريق الاهتمام بمجال الآداب أو ما يعرف بالدراسات الإنسانية في عصرنا الحاضر، يبين أركون من خلال دراساته ازدهار هذا المجال الفكري في المجتمعات الإسلامية في مرحلة من المراحل، ولذلك اهتم في مؤلفاته بالعودة إلى القرون الأولى من ازدهار الفكر الإسلامي من أجل إثبات أصالة هذه النزعة في الثقافة العربية ووافقه في ذلك عبد الرحمن بدوي[3] الذي يعتبر إضافة إلى مُحَمَّد أركون من أهم المفكرين الذين ساهموا في التأصيل للنزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر حيث نجد أن بدوي عمل منذ عام 1945 في

---

[1] مُحَمَّد أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص30.

[2] أحمد بن مُحَمَّد بن يعقوب مسكويه: (941- 1030) الطبيب الخبير بصناعة الطب، المؤرخ الكبير والأديب والفقيه، شارك في العلوم اللغوية والأدبية وفي علم الأخلاق، تميزت كتبه باهتمام عميق بإحساس الإنسان وحياته الفكرية وقوى التخيل، تميز بتأثره بالفلسفة اليونانية إلى جانب الفلسفة الإسلامية من أهم مؤلفاته " أنس الفريد" " تهذيب الأخلاق" "تجارب الأمم في التاريخ". (علي عبد الفتاح، أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين، ص738- 739).

[3] عبد الرحمن بدوي (1917- 2002): ولد في قرية شرباص بدمياط تحصل على الليسانس في الفلسفة سنة 1983 وحصل على الماجستير سنة 1941 عن فكر الموت في الفلسفة الوجودية، شغل منصب رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس كما عمل في كلية الآداب العليا التابعة لجامعة ليون في بيروت، وأستاذا في السوربون وفي عدة جامعات عربية ثم بعد تقاعده استقر في فرنسا حتى وفاته في 2002، من رواد الفكر الفلسفي الحديث ساهم في إعادة قراءة الفلسفات الأوروبية واليونانية وفلسفات العصور الوسطى في ضوء الثقافة العربية والفكر الإسلامي، حيث حاول البحث عن حلول لقضايا الفكر العربي بمزيج يلهمنا به الفكر الغربي والفكر الإسلامي وذلك بتوظيفه للفكر الفلسفي في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، من مؤلفاته: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" "المثل العقلية الأفلاطونية" (علي عبد الفتاح، أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين، ص1106- 1107).

كتابه النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، الذي يعتبر مجموعة من المحاضرات التي ألقاها في مدرسة الآداب العليا ببيروت، على الكشف عن أحد وجوه دلالة مصطلح الأنسنة حيث سلط الضوء على « الفعل الأصيل للإنسان في تحقيقه لممكناته، ونعني بها النزعة الإنسانية. » [1] حيث يركز هنا على الأنسنة من حيث تعلقها بالفعل الانساني وما ينتج عنه من تحقيق لرغبات الانسان واهدافه المرتبطة بقدراته الكامنة فيه والتي تنتقل بالأهداف من دائرة الرغبة والتخطيط إلى دائرة الفعل،

هذا من جهة ومن جهة أخرى عمل على البحث عن جذور النزعة الإنسانية في الفكر العربي قبل الإسلام، وفي هذه النقطة يشترك مع أركون ذلك أن الفكر العربي عندهم أوسع من المنطقة التي ظهر فيها الإسلام (الجزيرة العربية) حيث ظهرت النزعة الإنسانية في القرون الخمسة الأولى بعد ولادة السيد المسيح في المناطق التي تمثل الثقافة العربية مثل إيران والجزيرة العربية وفلسطين والعراق وسوريا ومصر وبلدان البحر المتوسط وبيزنطة، يقول بدوي: « إن مهد الحضارة العربية هو إيران والفرات ودجلة وإسرائيل، وأن أصولها مستمدة من الديانات السماوية عند الفرس والكلدانيين في الفترة ما بين عام 700 قبل الميلاد والسنة الأولى لميلاد السيد المسيح، وأن المدينة الإسلامية إنما تكون طورا من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معا.» وفي هذا السياق يقدم عبد الرحمن بدوي نماذج من المفكرين الذين ساهموا في الفكر الإنساني في تلك الفترة ومنهم بُرزويه، وسلمان الفارسي قبل اعتناقه الإسلام برزويه كان شاكا في الاديان كلها بداية من دين آبائه الذي لم يجد فيه جوابا عن اسئلته، وانتهى الى ان السلوك الانساني المعتمد على العقل هو المعيار في الحكم على الاشياء. أما بولس الفارسي او سلمان الفارسي بعد دخوله الاسلام الذي ركز في كتابه المنطق السرياني على التناقض بين المذاهب الدينية في المسائل ويذهب الى تفضيل العلم على الايمان ذلك ان العلم يركز على ما هو واضح معترف به لا شك فيه. [2]

---

[1] عبد الرحمن بدوي، النزعة الانسانية والوجودية في الفكر العربي، (د.ط، 1403- 1982، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت)، ص 7، 8.

[2] المرجع نفسه، ص 26- 27.

وأبرز ميزة لهذه النماذج المفكرة بالإنسان كإنسان هنا هي أن: «هذه الصورة للنزعة الإنسانية، التي كانت أولية، لا تتسم بالخصائص الظاهرة للنزعة الإنسانية.» [1] أما أركون فقد عمل على معادلة تؤسس لفكر نقدي جديد يقرب بين الأجيال من الجانب الإنساني والعقلاني رجع فيها إلى التراث العربي الإسلامي لإبراز ما في هذا التراث من ذخائر تشتمل على إعمال العقل وإنتاج الفكر، « ويكفي أن نذكر هنا أسماء مثل: ابن رشد، وابن سينا، وابن خلدون[2] والتوحيدي، والمعري، وأبي سليمان المنطقي، ومسكويه وغيرهم كثير ينبغي أن تنبش نصوصهم الأساسية، وأن تشرح وتسهل قراءتها، وتدخل في برامج التعليم منذ المرحلة الثانوية، وهكذا يعرف الطلاب المسلمون والعرب أن أجدادهم قد ولدوا حركة إنسانية وعقلانية رائعة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، أي قبل أن تولد أوروبا حركتها الإنسانية والنهضوية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، هكذا نجد أن الحركة الإنسانية العربية/ الإسلامية سبقت الحركة الإنسانية الأوروبية/ المسيحية بستة أو سبعة قرون، ولكن حركتنا الإنسانية أجهضت للأسف بدءا من القرن الثالث عشر.» [3]

[1] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 31.

[2] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد: (732- 808هـ/ 1332- 1406م) ولد في تونس وترعرع فيها، اعتبر مؤسسا لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، كان مؤرخا وفيلسوفا عربيا، تولى قضاء المالكية في مصر، حلل الظواهر الاجتماعية وفسر وقائع التاريخ البشري ووصف أحوال المجتمع الإسلامي، من أبرز كتبه العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ومقدمة هذا الكتاب وضعته موضع المؤسس لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع الذي أطلق عليه في المقدمة علم العمران. (عزيزة فوال بابتي، موسوعة الاعلام العرب والمسلمين العالميين، ج1، باب الألف، ص38)

[3] حوار أجري مع أركون في مجلة دراسات عربية ع 6/5 أبريل 1998، نقلا عن: عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 414- 415.

مساهمة أبو بكر ابن باجة (ابن الصائغ)[1] في النزعة الإنسانية: « فقد انطلق هذا الفيلسوف في نظرته للإنسان من ثلاثية الدوافع التي تحركه، الإنسان (الجسد)، والإنسان (العقل)، والإنسان (القلب)، إنه المنهج العقلاني في سياسة النفس والتعبير عنها بالقول والسلوك الأشمل والأكمل، وهو يبني فلسفته ليحرر الإنسان من دوافعه الحيوانية ويرتقي به نحو أفقه الأخلاقي الرحيب تتحول فيه الذات إلى كل.» [2] ونبدأ في هذا المقام بطرح التساؤل الآتي: ما الذي يجعل الإنسان إنسانا عند ابن باجة؟ يرى ابن باجة أن الإنسانية لا تتعلق بالجسم بل بالفكر، فابن باجة يركز على قاعدة أنا أفكر إذا أنا إنسان، والتي تعني أنه لا وجود للإنسان قبل ظاهرة التفكير، ذلك أن المعرفة العقلية عنده هي السبيل الوحيد لمعرفة الإنسان لنفسه بنفسه،[3] ونستطيع القول أن رؤية ابن باجة التي تصب في الاتجاه الإنساني تتلخص في ثلاث قضايا رئيسية:

إن العقل في الإنسان لا وجود له خارج الإنسان: يقول ابن باجة في هذا الشأن: « إن العقل في نفسه إذا تجرد لا يتحرك أصلا لأنه محرك صرفا... فوجوده متحركا من أنقص وجوداته.»[4] ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: أن هذا العقل « من شأنه أن يوجد تارة ولا يوجد وهو بهذا المعنى أنقص رتبة من الجواهر الثواني... ولذلك أيضا احتاج هذا العقل للبدن... ليتحقق

---

[1] أبو بكر ابن باجة (ابن الصائغ). (1063- 1138) ولد في مدينة سرقسطة وتوفي في مدينة فاس المغربية يعتبر من أشهر الأطباء والفلاسفة العرب المسلمين كما برع في العلوم الطبيعية والفلك واللغة والشعر والموسيقى والأدوية، درس فلسفة أرسطو وكتب الفارابي وابن سينا والغزالي، كان له أثر كبير في فكر الفلاسفة والمفكرين الآخرين كابن رشد الذي شهد له بتميزه وقد امتد تأثيره إلى الغرب حيث درسوا مؤلفاته التي ترجمت إلى عدة لغات من أهم مؤلفاته: "السمع الطبيعي لأرسطوطاليس" "كتاب اختصار الحاوي للرازي" "كتاب النفس" "كتاب اتصال العقل بالإنسان" "رسالة الوداع" (علي عبد الفتاح، أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين، ص665، 667)

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص16

[3] محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (د.ط، 2000، دار المعرفة الجامعية)، ص492.

[4] ابن باجة، رسالة الوداع، رسائل ابن باجة الإلهية، ت: ماجد فخري، ص127، نقلا عن: عامر عبدزيد الوائلي وآخرون ، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 92.

وجوده، فالجسم أداة لإثبات وجود العقل، فالعقل في البدن إنما يبتغي نفسه لا آلاته، وهو إنما يصلح لآلاته وأصلحت له ليوجد هو... وهو على أفضل أحواله.»[1]

إن العقل في الإنسان يوجد ويكمل في الجسم والجسم آلة للعقل وأداته: فيرى ابن باجة أن تصور العقل ذاته يلزم عنه تصوره في جسم بعينه، يحركه الحركة الإنسانية، لا الحركة الطبيعية القسرية أو الحيوانية، ذلك أن العقل في الإنسان هو صاحب حركة الرأي فيه، لأن الحركة الإنسانية هي: «الحركة الكائنة عن الرأي صوابا كان أم خطأ... فإذا تقدم الرأي تحركت الخيالية لتدرك ما أوجه الرأي.» [2] أي أن الجسم آلة العقل وأداته. وكنتيجة لما سبق نقول أن ابن باجة يرى أن الإنسان لا يكون إنسانا إلا بالقوة الفكرية التي لا تحصل إلا إذا حصلت المعقولات التي تدفع بالإنسان إلى الحركة الفكرية وما يكون عنها.[3]

وبالتالي نقول أن أبرز ما يميز ابن باجة أنه يرى بأن القوة الناطقة والفكرية غير كافية لتمييز الإنسان عن غيره من الكائنات، لذلك ذهب إلى توظيف « جوهر العقل لتعريف الإنسان»،[4] ذلك أنه يرى أن العقل هو المحرك الأول في الإنسان على الإطلاق، مما يجعل الإنسان يملك استعدادات صادرة عن العقل الفعال، فعلاقة العقل بالإنسان تتمثل في مقولة الفعل والانفعال « فالإنسان يستفيد فعلين من اتصاله بالعقل أحدهما فعل المعقولات وهو من هذه الجهة يسمى عقلا فعالا، والفعل الثاني هو فعل قبول المعقولات، ومن هذه الجهة يسمى عقلا منفعلا.»[5] أي أن ابن باجة يركز على طبيعة الإنسان المركبة التي تعتبر المنطلق الأساسي لنزعة إنسانية حقيقية فيولي أهمية كبيرة للإنسان بما هو جسد، وبما هو روح، كما يركز على العقل الإنساني ودوره الكبير في جعل هذا الكائن عنصرا فعالا في وسطه.

---

[1] ابن باجة، رسالة الوداع، رسائل ابن باجة الإلهية، ص127، نقلا عن عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 93.

[2] المرجع نفسه، ص151، نقلا عن: عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 94.

[3] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 97.

[4] محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، (د.ط، 1993، دار الطليعة، بيروت)، ص108.

[5] محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، (ط1، نوفمبر 1998، دار الطليعة، بيروت)، ص21.

النزعة الإنسانية عند التوحيدي: [1]

يعتبر التوحيدي من أبرز ممثلي أعلام الأنسنة في الفكر الإسلامي حيث يرى أن علاقة الإنسان مع الله علاقة مبدعة خلاقة (علاقة حوار)، يكون الله فيها محاورا وليس منزلا لشرع وعلى الإنسان استقبال هذا الشرع وتقديم الطاعة فحسب دون إعمال لعقله، بل العلاقة بينهما أكثر سموا ونبلا، لا تلغي عقل الإنسان بل تفتح له المجال للتساؤل والبحث عن الأجوبة الكبيرة وعن المعاني المغلقة، مما يعلي من شأن العقل الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، فهو نعمة من الله للإنسان الذي عليه استعمالها وتطويرها لا تركها تموت وتذهب هباء بالقول ببطلانها. [2] يرى أركون أن التوحيدي من أبرز الشخصيات النادرة في الثقافة الإسلامية التي « انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان.»[3] ذلك أنه رفض النزعة الإنسانية الشكلية السطحية وركز على ترسيخ شعار العلم بالعمل والعمل بالعلم بطريقة تتجسد سياسيا وتتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع، كما تتجلى في نظام اقتصادي فيه شيء من العدالة في الفرص والحظوظ؛ فتكون عندنا بذلك إنسية حقيقية قائمة على الإنسان واحترامه واعتباره أغلى وأعز شيء في الوجود. [4] أي أن التوحيدي يركز في فكره على العلاقة بين الخالق والمخلوق ويخرج بها من الصورة النمطية المعتادة التي تجعل الإله آمرا وناهيا والإنسان مجرد مستقبل للأوامر الإلهية والنواهي دون إعمال لعقله، مما يفتح المجال أمام الإنسان للخروج عن الخضوع من دون إعمال للعقل ويفتح أمامه باب التساؤل والبحث

---

[1] أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي: (310- 414ه / 973- 1024م) فيلسوف الفكر ومفكر الفلسفة نشأ في مدينة واسط بالعراق عانى من الفقر والحرمان، كان أبوه بائعا لتمر التوحيد وهو من أنواع التمور وله قد نسب اسمه من – أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين، علي عبد الفتاح، (ط1، 1431-2010، دار ابن حزم، الكويت)، ص 689- بدأت صلته مع العلم والمعرفة من خلال الوراقة التي اتخذها مهنة له، فاطلع على كثير من الكتب المؤلفة والمترجمة، أتقن علوم اللغة كما أتقن علوم الدين، والمباحث الفلسفية وعلم الكلام، كان متأثرا بأستاذه الجاحظ، من أهم آثاره نجد "بصائر القدماء وذخائر الحكماء". (عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين العالميين، ج1، باب الألف، ص81).

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص18- 19.

[3] المرجع نفسه، ص19.

[4] المرجع نفسه، ص 20.

والنظر في الكون الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى الإيمان لكنه إيمان يقيني نابع من التفكر والتدبر في الكون الأمر الذي يوصل القلب إلى أقصى درجات الإيمان والتصديق. هذا ما جعل أركون يؤكد على العودة إلى الكلاسيكيات الأدبية والفلسفية الخاصة بالقرن الرابع الهجري الأمر الذي يتيح لنا التأكد من وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان، في الفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي يندرج تحت سياق الأنسنة العربية، «بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم، تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارا إنسانيا.» [1]

أشكال النزعة الإنسانية عند أركون:

الأنسنة الدينية: وتشمل عند أركون كل الديانات السماوية سواء كان الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، فالفكر الإنساني العربي عند أركون واسع لا يقتصر على الفكر الإسلامي بل يشمل كل لسان ناطق بالعربية؛ وتتميز الأنسنة الدينية بأنها مرتبطة بمجموعة معينة من الحقائق المطلقة سواء كان ذلك على مستوى التصورات أو السلوكيات الموجهة للإنسان والملزم بها، والتي لا يجب أن تخرج الأنسنة عن صيغها وبالتالي تكون الأنسنة الدينية. ويرى أركون أن الأنسنة الدينية: « تحمل عدة تعبيرات مختلفة تمتد من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن المعتدل، إلى الزهد الصارم والقوي للمؤمن المتعبد أو الناسك، ولكن الإنسية الدينية تنتظم في جميع الحالات بالتسليم الواثق لله والارتباط المستمر به.»[2]

الأنسنة الأدبية: وهي كما يرى أركون: «ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، ففي زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تتفتح مواهبهم إلا في ساحات الأمراء أو في صالونات الأغنياء الكبار، وهذا النمط من الأنسنة سيسيطر على كل الحقب اللامعة لتاريخ الثقافات.» وهذا الشكل من أشكال الأنسنة ازدهر خاصة خلال فترات التاريخ الثقافي المزدهر في القرنين الثالث والرابع حيث

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 605.

[2] المرجع نفسه، ص 607.

شهد الفكر الإسلامي في هذه المرحلة تطورا كبيرا ،[1] لكن أركون يرى أن هذا الشكل من أشكال الأنسنة لا يتعدى أن يكون شكليا حيث يكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة والمستعبدة، ذلك أن الأنسنة الأدبية ما هي إلا مفهوم مجرد وتجريدي منفصل عن الواقع.[2]

الأنسنة الفلسفية: « هي مزيج بين كلتي الإنسيتين السابقتين الدينية والأدبية، بمعنى أنها تستوعب عناصر مختلفة من هذه وتلك وتصهرها في بعضها البعض، ولكنها تتميز عن كلتي الإنسيتين السابقتين من حيث التزامها بنظام فكري أكثر دقة وصرامة، كما وتتميز بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن الحقيقة فيما يخص العالم، والإنسان والله يقول التوحيدي بهذا الصدد ما يلي: " إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"» أي أن هذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان من حيث هو عقل مستقل ومسؤول وفي حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى،[3] كما يعمل هذا الشكل من أشكال الأنسنة على تجاوز التضاد بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان الغير نقدي وبين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل البشري، وهذا هو الطريق الأمثل إلى ما يطلق عليه أركون الأنسنة الكونية.

الأنسنة الكونية: وهي كما يرى أركون النزعة التي تشمل: « جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يتربى اجتماعيا منذ نعومة أظافره من خلال النواميس الأخلاقية والقانونية لأصله هذا، فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري ولا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحددة بدقة، ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز كل الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية. الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل زمان ومكان،

[1] مُحَمَّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 607.

[2] مُحَمَّد أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 9.

[3] المرجع السابق، ص 608- 609.

فالإنسان بالنسبة له هو قيمة عليا لا يجوز المس بها أو الاعتداء عليها، والإنسان إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسيولوجية أو العرقية أو الدينية. »[1] إذا فالإنسان في هذا الشكل من أشكال الأنسنة قيمة عليا لا يجوز المساس بها، والإنسان قبل كل مشروطياته الدينية والسياسية والاجتماعية، وازدهار الإنسانية الكونية في نظر أركون لا يكون إلا بالحفاظ على ما يسمى حقوق الروح وهي الحقوق التي تسبق أي حقوق أخرى سواء كانت اقتصادية أو سياسية [2] ويرى أركون أن: « الثورات الدينية الكبرى في مراحلها النبوية، والثورات السياسية الأوروبية الكبرى أيضا قد ساهمت في تقدم هذه الحقوق وازدهارها ... ولكن لم تستطع لا هذه ولا تلك، أن تضعا حدا للصراعات والتناقضات الكائنة بين إدارة القوة والبحث عن المعنى.»[3] ذلك أن الأديان ركزت على تحديدها للحقيقة تحديدا لاهوتيا دوغمائيا، أما الثورات السياسية فعملت على تكريس العقل المهيمن الذي يستند إلى إرادة القوة بالدرجة الأولى. [4]

أي أن أركون يقول بضرورة حصر الدين في مجالات خاصة وتهميشه لأنه غير قادر على تحقيق سعادة الإنسان الناتجة عن تطوره ورقيه على شتى المستويات، وذلك عائد لاهتمامه بالغيبيات وما وراء الطبيعة، ورأيه هذا نابع كما هو واضح من التأثر بالفكر الغربي الذي عمل وفي أول خطوات نجاحه وتطوره على إقصاء الدين بحجة تغليبه للإلهيات والغيبيات على الواقع الإنساني، وهنا يظهر التناقض عند أركون الذي يقوم بين تركيزه على العودة لعصور الازدهار في الحضارة الاسلامية واعترافه بأن العرب والمسلمين عرفوا حركة انسانية وعقلية قبل أن تولد في اوروبا، ثم مناداته باتباع خطوات المناهج الغربية وما فيها من تهميش للدين رغم أن مرحلة الازدهار عندنا لم تعرف التهميش والعزل للدين بل كان العنصر الأساسي في جميع القضايا والمسائل التي تواجه العقول في تلك المرحلة، فكان من المفروض من اركون وبعد اثباته للأنسنة العربية واسبقيتها ان يتخذها كنموذج حتى وان استعمل

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص38- 39.

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

[3] المرجع السابق، ص39.

[4] المرجع السابق، ص 77.

المنهج النقدي معها لتتناسب والمستجدات التي تطرأ مع مرور الزمن، لكنه تجاوزها بعد ان اثبتها واعتمد على ما توصلت اليه الحضارة الغربية.

ومن أجل إنصاف هذا الفكر الحداثي نجد عبد الوهاب المسيري يدعو إلى التمييز بين العلمانية الشاملة التي تمثل رؤية واحدية شاملة تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية، فتستبعد بذلك الإنسان المركب، وقدراته على تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة (المادة)، [1] والتي يعبر عنها القرآن الكريم ببساطة وبلاغة فيقول تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ ٢٩﴾ [2] ويقول تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ٢٤﴾ [3] أي أن المرجعية الوحيدة لهم هي الدنيا، وعالم المحسوسات المرتبط بالعقل المادي الذي يتواصل مع الطبيعة من خلال الحواس الخمس؛ [4] وبين العلمانية الجزئية التي تمثل فصل المؤسسات الدينية الكهنوتية عن المؤسسات السياسية. [5]

كما يركز على الجانب الإيجابي للعلمانية الجزئية، التي لم تقع في المادية والعدمية التي وقعت فيها العلمانية الشاملة الأمر الذي جعل من الحيز الإنساني ضيقا، إضافة إلى ذلك يركز على مسألة عدم استعارة مصطلح العلمانية واستعماله في الفكر الإسلامي لأنه يشير بدرجة كبيرة إلى فصل الكنيسة عن الدولة الأمر الذي لا يصلح تطبيقه في الإسلام لأننا لم نواجه في فكرنا ما واجهه الفكر الغربي، وفضَّل استعمال مصطلح الديمقراطية أو العقلانية فالعلمانية ليست قضية قائمة في الفكر الإسلامي ولا نستطيع اعتبارها من الحاجات العربية الموضوعية؛ في حين أن مصطلحات كالديمقراطية والعقلانية تعبر تعبيرا مطابقا عن حاجات الفكر الإسلامي المعاصر حيث تشمل مواضيع مهمة تتمثل في حفظ الحقوق سواء كانت خاصة بالأفراد أو الجماعات، ومحاولة جعل العقلانية أساسا

---

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ط1، 1427- 2006، مكتبة الشروق، القاهرة)، ص17.

[2] الأنعام: ٢٩.

[3] الجاثية: ٢٤.

[4] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، (ط1، 2018، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت)، ص 134.

[5] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص17.

لجميع الممارسات بخضوعها للعقل ومعاييره المنطقية بعيدا عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج، ويؤكد أن هذه المفاهيم تتصالح مع الإسلام، فالديمقراطية والعقلانية لا تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام. أما من يجعل الإسلام مشكلة من أصحاب العلمانية المتطرفة أو الشاملة كما يسميها المسيري فهم ضد الإسلام بطرفية الشريعة منه والعقيدة، الأمر الذي جعلهم يدعون إلى تجفيف ينابيع هذه المشكلة – الإسلام– للانتهاء منها واستئصالها.[1]

لذلك علينا التعامل بحذر مع الإنتاج الغربي وأطروحاته والتفريق بين ما يوافق تعاليم ديننا وما لا يوافقها ذلك أن حتى الفكر الغربي راجع العديد من أطروحاته بعد أن ثبتت جوانبها المظلمة على الفرد والمجتمع يقول المسيري: «إن ثمرة قرون طويلة من الاستنارة كانت إلى حد ما مظلمة، ولذا راجع الإنسان الغربي كثيرا من أطروحاته بخصوص الاستنارة، بعد أن أدرك بعض جوانبها المظلمة وتناقضاتها الكامنة وخطورتها على الإنسان والكون. ومع هذا يقوم الفكر العلماني العربي بنقل أطروحات الاستنارة من الغرب بكفاءة غير عادية تبعث على التثاؤب والملل أحيانا، وعلى الحزن والغم الشديدين أحيانا أخرى؛ فهو ينقل دون أن يحور أو يعدل أو ينتقد أو يراجع.»[2]

إذا نقول عن الاتجاه الحداثي العربي أنه يصل إلى نتيجة مفادها أن الأديان بصفة عامة بما فيها الإسلام لم تنجح في تحقيق الازدهار والتطور للشعوب، لاهتمامها الكبير بالقضايا الميتافيزيقية البعيدة عن واقع الإنسان، متأثرا في ذلك بالفكر الغربي متجاوزا حقيقة أن الإسلام غير بقية الأديان سواء ما كان منها سماويا تعرض للتحريف في أزمنة لاحقة، أو ما كان منها وضعيا، حيث أنه من غير المجدي وضع هذا الأخير في كفة واحدة مع الإسلام؛ كما أنه تجاوز حقيقة أن الحالة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية اليوم تعود أساسا إلى التطبيقات الخاطئة للتعاليم الإسلامية نتيجة الجمود والركود الذي أصاب الحضارة الإسلامية بعد الازدهار الكبير الذي عاشته الأمر الذي يعود أساسا كما سنبين في عوائق تحقق النزعة الإنسانية إلى الجمود الفكري الناتج عن التعصب للرأي والتقليد الذي

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (ط1، 1423- 2002، دار الشروق، القاهرة)،ج1، ص121 – 122.

[2] عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ص8.

يتخذ في عصرنا هذا شكلين أساسيين الأول يتمثل في تقليد كل ما هو تراثي واجترار ما توصل إليه الأولون من معارف دون محاولة تطويرها ومزامنتها مع مستجدات العصر، والثاني يتمثل في ما أطلق عليه مالك بن نبي[1] استيراد منتجات الحضارة مثل النظريات والمناهج الغريبة عن ثقافتنا وإسقاطها على المجتمعات إسقاطا حرفيا دون مراعاة لأي فرق. وهذا ما يدفعنا إلى البحث في ماهية النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، ومدى أصالتها في ديننا، كذلك التساؤل عما يستطيع الفكر الإسلامي المعاصر تقديمه للإنسانية جمعاء بعد أن فشل الفكر الغربي المادي في ذلك.

[1] مالك بن نبي: (1905- 1973) مفكر عربي جزائري ولد في قسنطينة وأنهى دراسته الثانوية في تبسة، تخرج مهندسا كهربائيا من جامعة باريس، ثم عاد إلى الجزائر، نشر أكثر كتبه بالفرنسية، وترجم معظمها إلى العربية، ومنها: "الظاهرة القرآنية"، "مشكلة الثقافة"، و"في مهب المعركة" (منير بعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 412)

الفصل الثاني: الإنسان والنزعة الإنسانية رؤية إسلامية

المبحث الأول: قيمة الإنسان من المنظور الإسلامي

المطلب الأول: الإنسان بما هو إنسان

المطلب الثاني: مكانة الإنسان الأصيلة في الإسلام

المطلب الثالث: مبدأ الخلافة في الفكر الإسلامي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: قيمة الإنسان من المنظور الإسلامي

تمهيـــــــــــد:

عرفنا في الفصل السابق الظروف التي نشأ فيها التيار الذي يدعو إلى أصالة الإنسان والدوافع التي جعلته يتطور إلى أن أصبح مذهبا فكريا، حيث تأكد لنا أن التوجهات الدينية القديمة حطمت شخصية الإنسان حتى أصبحت حياته لا قيمة لها، لدرجة أنه أصبح يقدم كقربان للآلهة ولا حق له في رفض هذا الأمر، أو الانتفاض في وجه هذه السلطة التي كرست الدين لتحقيق مصالحها، من هنا ظهر المذهب الإنساني الذي يعمل على تقديس الإنسان، وجعله مركزا للكون، مما أدى إلى غياب الإله والدين عن الصورة في هذا الفكر بطريقة نهائية في بعض الأحيان.

ولكن إن كانت الأديان السبب في هذه الانتفاضة وفي ظهور النزعة الإنسانية؛ فهل ينطبق هذا الأمر على الدين الإسلامي؟؛ وهل يعتبر الإنسان في الفكر الإسلامي مخلوقا عاجزا لا هدف له في حياته إلا الخضوع للسلطة الدينية عن طريق إظهار عجزه واستسلامه للغيبيات والميتافيزيقا؟ هذا ما سنحاول بيانه من خلال مباحث ومطالب هذا الفصل الذي سنتطرق من خلاله إلى الإنسان من المنظور الإسلامي حتى نعرف حقيقته، منزلته ومكانته في ديننا الأمر الذي يساعدنا على فهم دور ووظيفة الإنسان في الكون، هذا من جهة ومن جهة أخرى يساعدنا في محاولتنا لفهم موقف الفكر الإسلامي من النزعة الإنسانية، ذلك أن منطلقه التعاليم الإسلامية المستوحاة من النصوص – القرآن والسنة–، التي تعتبر الحجر الأساس في فهم معنى النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، الأمر الذي سيثبت لنا تواجد هذا المفهوم في فكرنا واهتمام الكثيرين من أعلام هذا المجال به، وهذا يستدعي بيان مدى اهتمام الإسلام بالإنسان لدرجة احتل فيها مكانة مركزية، لأن مبادئ هذا الدين تتمحور كلها حول هذا المخلوق تحديدا من بين كل هذه الكائنات في هذا الكون، ثم في الأخير سنسعى إلى بيان الخصائص المميزة لهذه النزعة في ظل التعاليم والقوانين الإسلامية، حتى تتضح لنا معالم صورة النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.

المطلب الأول:

الإنسان بما هو إنسان

مفهوم الإنسان:

إن معرفة حقيقة الإنسان وماهيته ووضع تعريف شامل جامع له أمر صعب ذلك أنه متعلق أساسا بمدى إدراكنا لكل جوانبه التي تجعله مستحقا لوصف- إنسان- والذي لا يعتبر مجرد اسم يطلق على ذلك الحيوان الناطق، ويميزه عن غيره من الكائنات، بل هو وصف يطلق على هذا الكائن المركب من حيث طبيعته، والمتسامي عن غيره من الكائنات من حيث المقصد ومن حيث وجوده ووظيفته في هذا الكون. إن معرفة حقيقة الإنسان توصلنا إلى مبدأ مهم في الحياة الإنسانية جمعاء وهو وحدة الأصل الإنساني الذي يعتبر أساسا في التعامل مع الجنس البشري ومن دونه قد نقع في الكثير من المخالفات كالعنصرية، والتعامل مع الأفراد بغير ما يقتضيه العدل منا والمساواة وهي أمور عملية عدم تطبيقها يجعل من المبادئ الإنسانية مجرد قواعد نظرية بعيدة عن التطبيق ومن هنا تكون البداية في هذا المقام من التساؤل عن ماهية الإنسان في الفكر الإسلامي، لنتوصل إلى ما هو مشترك بين الإنسانية جمعاء.

الإنسان لغة: تكاد تشترك المعاجم اللغوية العربية القديمة في مصدر كلمة إنسان حيث تردها إلى الجذر "إنس" وقد جاء في معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني الآتي: " الإنس خلاف النفور و الإنسي منسوب إلى الإنس، يقال ذلك لمن كثر أنسه ولكل ما يؤنس به... وجمع الإنس أناسي... وقيل سمي الإنسان بذلك لأنه خلق خلقة لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض... وقيل سمي بذلك لأنه يأنس بكل ما يألفه، وقيل هو إفعلان وأصله إنسيان سمي بذلك لأنه عهد إليه فنسي" [1] وجاء في لسان العرب : " الإنسان معروف، يعني بالإنسان هنا آدم، وقد يؤنث على معنى القبيلة أو الطائفة، حكى ثعلب: جاءتك الناس معناه: جاءتك القبيلة أو

[1] الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (ط4، 2009، دار القلم، دمشق)، ص 94.

القطعة... الإنسان أصله إنسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره أُنَيْسيان، فدلت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلا أنهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم... وروي عن ابن عباس ﷺ أنه قال: "إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عُهد إليه فنسي." [1] إذا ترد المعاجم اللغوية معنى الجذر **إنس** إلى معنيين الأول الإنس في مقابل النفور وهو ما تستدعيه طبيعة الإنسان الاجتماعية التي لا يمكن تحقيقها إلا بالتآلف والأنس بين بني البشر عموما، لتتكون بذلك المجتمعات التي تعتبر أساس الحضارات، أما المعنى الثاني فمرتبط بفعل النسيان.

كلمة إنسان في القرآن الكريم ومرادفاتها:

وردت كلمة إنسان في القرآن الكريم في خمسة وستين موضعا، ويكون المراد منها في كل مرة ليس مجرد الخلقة الظاهرية أقصد الجسد أو الصورة الخارجية، بل تدل في الكثير من الأحيان على الخلقة الباطنية، التي تشمل الفطرة والعواطف والشعور مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ۝٣ ﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَظَلُومٞ كَفَّارٞ ۝٣٤ ﴾ [3] ، كما يقول أيضا ﴿ وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ ﴾ [4]. فالمتمعن في هذه الآيات يجد أن المراد منها ليس الصورة الظاهرية للإنسان؛ أما عن الآيات التي تعبر عن الخلقة الظاهرية فهنالك العديد منها،[5] ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ۝٢٦ ﴾ [6]، وقوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ۝٤ ﴾ [7] أي أن المتدبر للفظة إنسان في القرآن الكريم، تتجلى له ملامح صورته

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (ط1، 2008، دار الفكر، بيروت)، ج3، ص8- 9، مادة أنس.

[2] العصر: ١ – ٣.

[3] إبراهيم: ٣٤

[4] النجم: ٣٩

[5] مرتضى مطهري، خليفة الله الانسان الكامل، (ط1، 1430- 2009، دار الصفوة، بيروت،)، ص 11- 12.

[6] الحجر: ٢٦

[7] النحل: ٤

وخصائص إنسانيته التي يتميز بها عن مجرد كونه فردا من النوع البشري أو من الإنس، نذكر هنا سورة العلق التي بينت ثلاث خصائص للإنسان بعيدة كل البعد عن الصورة المادية له يقول تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ۝٧ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجۡعَىٰٓ ۝٨ ﴾ [1] حيث تلفت الآيات إلى آية خلقه من علق، وتشير إلى اختصاصه بالعلم، كما تحذر مما يتورط فيه من الطغيان، حين يتمادى به الغرور فيرى أنه استغنى عن خالقه.[2] ومن هنا يبدأ تشكل مبدأ وحدة الأصل الإنساني حيث يركز القرآن الكريم على المشترك في الجنس الإنساني حيث تركز هذه الآية على أن أصل الإنسان من علق واستخدام القرآن الكريم لمصطلح إنسان هنا يفيد العموم والشمول لكل من يحمل صفات الإنسان دون التفات لأي اختلافات أخرى، وقد يعبر القرآن الكريم عن كلمة إنسان بمفردات أخرى كل واحدة منها تختلف عن الأخرى حسب السياق التي وردت فيه وهذه المفردات هي:

كلمة إنس: وهي غير كلمة إنسان بالرغم من أن بينهما أصلا لغويا مشتركا وهو "أ ن س" التي تدل على نقيض التوحش، لكن لكل من اللفظين جانب يميزه عن الآخر، فلفظ الإنس يأتي دائما في مقابل لفظ الجن قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦ ﴾،[3] وهو يعني هنا عدم التوحش، وهو سبب ورودها في مقابل الجن الذي يدل على الخفاء قرين التوحش؛ وبهذه الإنسية يتميز جنسنا عن أجناس أخرى خفية مجهولة لا تنتمي إلينا ولا تحيا حياتنا،[4] أما جمع كلمة الإنس أناس وأناسي، وقد وردت لفظة الإنس في القرآن الكريم ثمانية عشر مرة، وأناس خمس مرات،

[1] العلق: ١ – ٨.

[2] عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، القرآن وقضايا الإنسان، (د.ط.ت، دار المعارف، القاهرة)، ص 20.

[3] الذاريات: ٥٦.

[4] المرجع نفسه، ص 18.

وإنسي وأناسي مرة واحدة، كما ذكرت كلمة الإنس سبع مرات قبل كلمة الجن، وكلمة الجن إحدى عشرة مرة قبل كلمة الإنس، وذلك من مجموع ثمانية عشر موضع في القرآن. [1]

كلمة ناس: كلمة الناس ترد بمعنى الجماعة، الإنسان، عموم الناس، قالوا إن الناس والإنس والبشر واحد من حيث المعنى، وأصل الناس أناس من أنس سقطت منها الهمزة وأدغمت اللام في النون، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم مائتين وواحد وأربعين مرة[2] للدلالة على اسم الجنس لهذه السلالة الآدمية وعلى هذا النوع من الكائنات، يقول تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ [3] [4]

كلمة بشر: لقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم خمسا وثلاثين مرة ولها معنى إنسان لكنها ترتبط بالجانب المادي له خاصة إذا أريد بها الإشارة إلى فضائل الإنسان وكمالاته واستعداداته فهو الإنسان، أما إذا أريد بها الإشارة إلى ظاهر البدن فهو بشر، [5] يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلۡمَآءِ بَشَرٗا فَجَعَلَهُۥ نَسَبٗا وَصِهۡرٗاۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرٗا ٥٤ ﴾ [6] وقوله تعالى: ﴿ إِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ ٧١ ﴾ [7]، هذا يعني أن لفظة بشر في القرآن الكريم لا تدل إلا على هذه الآدمية المادية التي تأكل الطعام وتمشي في الأسواق، وفيها يلتقي بنو آدم جميعا على وجه المماثلة، والمواضع التي وردت فيها هذه الكلمة منها خمسة وعشرون متعلقة ببشرية الأنبياء والرسل التأكيد على مماثلتهم لسائر البشر من هذه الناحية، [8] يقول تعالى: ﴿ مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ ٢ لَاهِيَةٗ قُلُوبُهُمۡۗ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجۡوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ هَلۡ هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡۖ أَفَتَأۡتُونَ

---

[1] مرتضى مطهري، خليفة الله الانسان الكامل، ص 12.

[2] المرجع نفسه، ص 12.

[3] الحجرات: ١٣.

[4] عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، القرآن وقضايا الإنسان، ص 17.

[5] المرجع السابق، ص 13.

[6] الفرقان: ٥٤.

[7] ص: ٧١.

[8] المرجع السابق، ص 15.

ٱلسِّحۡرَ وَأَنتُمۡ تُبۡصِرُونَ ﴿٣﴾ قَالَ رَبِّي يَعۡلَمُ ٱلۡقَوۡلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٤﴾ بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمِۭ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ فَلۡيَأۡتِنَا بِـَٔايَةٖ كَمَآ أُرۡسِلَ ٱلۡأَوَّلُونَ ﴿٥﴾ مَآ ءَامَنَتۡ قَبۡلَهُم مِّن قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَاۖ أَفَهُمۡ يُؤۡمِنُونَ ﴿٦﴾ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٧﴾ وَمَا جَعَلۡنَٰهُمۡ جَسَدٗا لَّا يَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُواْ خَٰلِدِينَ ﴿٨﴾ ﴾ [1]

كلمة بني آدم: آدم كلمة غير عربية وقد أجمع الكثير من أهل اللغة والتفسير على أنها اسم علم والمقصود من بني آدم أبناء آدم أبو البشر،[2] يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ [3] ، ويقول تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ ﴾ .[4] ومن عرضنا لكلمة إنسان ومرادفاتها في القرآن الكريم نلاحظ أن نظرته لهذا المخلوق تقوم أساسا على شقين: الأول بيان ما هو الإنسان بعيدا عن كل الاختلافات الكائنة بين البشر كالذكورة والأنوثة والعرق واللون واللسان أو المكان والزمان الذي يعيش فيه، أما الشق الثاني فيقوم على بيان حقيقة الإنسان بعد تجريده من الاختلافات السابقة، وأن حقيقة الإنسان تعرف بالتسوية الخاصة بالإنسان وبما فيه من قوى فطرية، روحية ومعرفية وإرادية،[5] أي التركيز على وحدة الأصل الإنساني والإنسان بما هو إنسان بعيدا عن الاختلافات العرضية الظاهرية أو تلك المكتسبة من الوسط والمحيط الذي نشأ فيه الإنسان، وهذا هو معنى النظر إلى الإنسان بما هو إنسان بعيدا عن الاختلاف والتنوع القائم بين البشر لأن ذلك لا يعدو أن يكون مظهرا خارجيا يساعد الإنسان على التكامل مع بني جنسه كما يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ

[1] الأنبياء: ٢ – ٨.

[2] مرتضى مطهري، خليفة الله الانسان الكامل، ص 14.

[3] الإسراء: ٧٠

[4] الأعراف: ٢٧.

[5] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، (ط1، 1417- 1997، دار النفائس، بيروت)، ص 169- 170.

عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾[1] فيكون المعيار في معرفة الإنسان هو الجوهر الذي يجمع بين بني آدم ويوحد بينهم لا المظهر الخارجي كما سيتبين لنا من خلال ما سيأتي.

إن الطبيعة الإنسانية الظاهرية تحكم بوجود العديد من الجوانب المشتركة بين الإنسان والحيوان ولذلك على الفكر الإسلامي الاهتمام بالمفهوم الإنساني للإنسان الذي يثبت وجود جوانب مشتركة بين الإنسان والحيوان ووجود أخرى مختلفة؛ فالكثير من أفعال الإنسان وسلوكياته مشابهة لأفعال الحيوان من حيث الدوافع والغايات والأهداف، كالبحث عن الطعام بدافع الجوع وبهدف الشبع، أو البحث عن المأوى بهدف اتقاء الأخطار التي تصادف الإنسان، أو البحث عن الإشباع الجنسي، وحتى وإن كانت هذه السلوكيات مختلفة عند الإنسان عن ما هي عليه عند الحيوان من حيث الشكل فقد تكون عند الإنسان أكثر تعقيدا، إلا أنها لا تختلف من حيث المبدأ، أي أن سلوكيات الإنسان تختلف عن الحيوانية بالتنوع في الأشكال والوسائل،[2] لكنها مهما اختلفت وتنوعت فإنها لا تهدف إلا لإشباع حاجات ورغبات ذاتية، استجابة لمصلحة خاصة للكائن الحي.

وبعد بيان التشابه بين الإنسان والحيوان، نتساءل في هذا المقام عما يميز الإنسان عن الحيوان، وهذا يستدعي البحث عن نوع آخر من السلوك يميزه إضافة إلى الجانب السلوكي أو النشاط الذاتي الدوافع والأهداف، ولنسمه السلوك الموضوعي والذي يتمثل في العقل الذي ينتج عنه الفهم والذي يساعد بدوره في فهم الفعل وإدراك ماهيته وصفاته، وقد يعقب هذا الإدراك الموضوعي القيام بالفعل لأغراض ذاتية، لكن عملية الفهم والإدراك الموضوعي، التي تسبق هذا الفعل تبقى عملية موضوعية.[3] وفي هذا السياق نجد مثلا أن ابن خلدون يرى أن الإنسان أشرف الكائنات المحسوسة فيقول: « اعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات، وأرفعها »، وذلك لأنه هو المخلوق الوحيد الذي امتزجت فيه كل العوالم سواء كانت جسمانية أو روحية، فهو شريك الحيوان بحسه وشريك الملائكة بعقله، أي أن الإنسان هو الكائن الوحيد المؤهل للاستحالة من عالم الحيوانية الجسماني إلى عالم

---

[1] الحجرات: ١٣.

[2] نظمي لوقا، نحو مفهوم إنساني للإنسان، للوجود، للمطلق، (د.ط، 1975، دار غريب)، ص 25.

[3] المرجع نفسه، ص 26- 30- 32- 33.

الملائكة الروحاني، ويقول: «للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية، لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات، وفي لمحة من اللمحات.»[1]، أي أن ما يميز الإنسان هنا عن الحيوان هو طبيعته الثنائية التي تجمع بين جسده المادي وطبيعته الروحية وما يتميز به من قدرات عقلية تضفي الحكمة على أفعاله وسلوكاته وإبراز هذا الجانب الإنساني يساعدنا على التمييز بينه وبين باقي الكائنات.

كما نجد أن من أبرز من ركزوا على هذا الجانب من الإنسان المعتزلة كأبو الهذيل العلاف مثلا الذي يعتبر من أبرز المساهمين في صياغة مفهوم للإنسان بعيدا عن المفهوم الذي وضعه أرسطو، حيث يرى بأن الاشتقاق اللغوي للإنسان يقابل مفردة الجن، فلما كان لفظ الجن يفيد ما خفي واستتر فإن الإنسان لدى العلاف هو ما ظهر وأمكن رؤيته، ولما كان الإنسان عنده كائنا مكلفا حاملا للأمانة وما ترتب عليها من عقاب أو ثواب، فإن كل ما لا يلذ أو يألم من أعضاء الإنسان كالشعر والظفر لا يقع عليها اسم إنسان. ويرى النظام أنه إذا كان الإنسان من جسد وروح فإن البدن آلة الروح وقالبها، والروح عنده جسم لطيف متداخل في البدن متغلغل في أجزائه، وبين الروح والجسم علاقة متبادلة، على أن الروح هي الفاعلة في الجسم حقيقة بينما الجسد هو الباعث لها على الاختيار، ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها على التولد والاضطرار.[2] أي أن العلاف والنظام هنا يركزان على الجانب التكليفي من الإنسان ووظيفته في الكون المرتبطة بقدراته العقلية التي مكنته من أن يكون حرا مختارا في أفعاله مسؤولا عنها في الدنيا والآخرة.

وفي النهاية نقول أن **المفهوم الإنساني للإنسان** يتجسد في: «أنه إنسان بما هو موضوعي كلي، يطلعه الحس الخارجي على موجودات موضوعية جزئية، ويطلعه التعقل على موجودات موضوعية كلية، متفاوتة في كليتها، وهذا هو إطار الفهم الإنساني.»[3] أي أن الوصول الى المعرفة الكلية الحقيقية بالموجودات لا يتم إلا عن طريق تظافر المعرفة الحسية والعقلية لأن المعرفة الحسية

---

[1] الجيلاني بن التوهامي مفتاح، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، (ط1، 2011، الجامعة الإسلامية العالمية للنشر، ماليزيا، دار الكتب العلمية، بيروت،)، ص 85.

[2] أحمد محمود صبحي، وحملها الإنسان مقالات فلسفية، (ط1، 1997، دار النهضة العربية، بيروت)، ص 12- 13.

[3] المرجع نفسه، ص 114.

وحدها تعجز عن الادراك الكلي للموجودات، وهذا يعود الى ما يتميز به الانسان من طبيعة ثنائية تجمع بين جسده المادي الحسي وطبيعته الروحية والتي تتميز بالقدرات العقلية ليست بما هي عقل مادي مجرد بل بما هي مرتبطة مع الطبيعة الكلية للإنسان وما تحتويه من عواطف وانفعالات وقيم ومعايير اخلاقية دون ان ننسى تكاملها مع المعارف الدينية التي تضفي على افعال الانسان الحكمة مما يميزه عن باقي الكائنات.

وهذا المفهوم لا يختلف عما بينته لنا تعاليم الإسلام التي تجعل من الإنسان كائنا «لا هو بالملاك ولا بالحيوان، وإن كان قادرا في بعض حالات الهبوط أن يصبح أسوأ من الحيوان، وفي بعض حالات الارتفاع أن يسمو بروحه إلى مستوى الملائكة من الطهر، ولكنه في حالته الطبيعية شيء بين هذا وذاك، مشتمل على استعداد للشر، وليس أي العنصرين غريبا عن طبيعته، ولا مفروضا عليه من خارج نفسه.» [1] فيمتلك الإنسان بذلك فطرة لها نزعتين مختلفتين الأولى تربطه بالأرض لأن الحياة لا تتحقق دون هذه النوازع التي يصعب الفكاك منها، أضف إلى ذلك النوازع الروحية التي تهدف بالإنسان إلى الارتفاع والسمو، والتخلص نسبيا من روابط الأرض.

وكنتيجة لما سبق نقول أن جميع التعريفات التي وضعت للإنسان والتي ستوضع له يجب أن لا تغيب عنصرا مهما في تعريفاتها وهو إنسانية الإنسان، التي يؤدي غيابها إلى غياب الإنسان الحقيقي الذي خلق لهدف وغاية معينة لأن خلق الإنسان لم يكن عبثا، وقيمته ومكانته لا تكتمل إلا من خلال قيامه بدوره المنوط به في الكون وهذا الدور لا ينفك عن إنسانيته التي تعتبر جزءا أصيلا من كيانه، كما أن غياب هذا العنصر المميز له عن باقي المخلوقات وخاصة الحيوان الذي يتشارك معه الإنسان في العديد من الأمور المادية الظاهرية والسلوكيات يجعله لا يختلف عنه، حيث وإن تشارك الإنسان والحيوان صفات كالأكل والشرب والتزاوج مثلا فإن فعل الإنسان لهذه الأمور لهدف وبطريقة يتحكم العقل فيها، يجعل الإنسان يتميز عن الحيوان الذي يفعل هذه الأمور تلبية لنداء طبيعته وغريزته، كما أن المفهوم الإنساني للإنسان هو ما يميز الرؤية الإسلامية للنزعة الإنسانية كما سنبين لاحقا والتي ترتبط أساسا بالمعرفة الجيدة بطبيعة الإنسان سواء منها المادية أو الروحية وبمميزات

[1] مُحَمَّد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، (ط 12، 1418- 1997، دار الشروق، القاهرة)، ص 69.

كل واحدة منهما، ولا سبيل إلى الإحاطة بذلك إلا بالرجوع إلى بدايات الإنسان وقصة خلقه حيث نتبين منها المكونات الأولى الحقيقية لهذا المخلوق.

خلق الإنسان:

يبين لنا القرآن الكريم حقيقة خلق الإنسان، منذ البدايات الأولى التي كانت من تراب الأرض، والذي مر بمراحل عديدة حيث إلى أن أصبح طينا، ثم كان الطين حمأ مسنونا، من ثم كان الحمأ المسنون صلصالا، ثم كانت نفخة الخالق في هذا الكائن؛ ولقد كان الوجود الإنساني الأول يتمثل في العلم الإلهي قبل الوجود العيني، وكان هذا العلم يتضمن جميع تفاصيل الوجود العيني للإنسان، بما في ذلك المهمة التي سيعهد إليه القيام بها ويظهر لنا ذلك 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﴾ ﴾[1]

وبالتالي نقول أن الإنسان قد سبقت ماهيته في العلم الإلهي وجوده الفعلي في الكون، وليس ذلك الوجود الفعلي إلا تحقيقا لتلك الماهية، أما الوجود العيني فقد كان بداية من خلق آدم، وإن كان الكون في عمومه وبسائر مخلوقاته قد مر بأطوار متعاقبة حتى آل إلى هذه الصورة فإن خلق الإنسان الأول آدم عليه السلام يدل على أن هذا الكائن قد خلق متكامل الصورة على سبيل الطفرة الفجائية، لا على سبيل الانقلاب التطوري الذي يشير إلى انحدار الإنسان من سلالات حيوانية دنيا حتى وصل إلى صورته الراهنة وهذا ما تفيده العديد من الآيات القرآنية [2] يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾[3] ، ويقول: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ

---

[1] البقرة: ٣٠

[2] عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (ط3، 1420- 2000، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا)، ص 52.

[3] التين: ٤

إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ ﴾[1] ، وقال أيضا: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ﴾[2]، ففي هذه الآية مقارنة صريحة بين خلق آدم وخلق عيسى الذي يحمل عنصر الفجائية، ويتجاوز الأطوار المعهودة في الخلق، ويشبه هذا الأمر بخلق آدم، حيث يفيد تعبير "كن فيكون" معنى الاكتمال والفجائية في الخلق.[3] كما نستطيع من خلال قصة خلق آدم عليه السلام استنباط إشارات «تسمح بفهم طبيعته –الإنسان– فهما أفضل. لقد خلق الله الإنسان من طين وسواه ونفخ فيه من روحه، ومن خلال هذه الصورة التمثيلية يمكن وعي فكرة استقلال الشخصية الانسانية المقسمة بين طبيعتها الروحانية المتسامية الصابية إلى الكمال، وطبيعتها المادية المتناهية في الضعف، المستسلمة للإغراء، ولقد كرم الله بني آدم وأعطاهم علما فوق علم الملائكة، لكنه خلقهم من طين، مما يشكل واقيا لهم من عظمة كاذبة أو كبرياء متطرفة."[4] ولذلك سيكون منطلقنا في مسألة الخلق من قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾[5]، هذه الآية الواردة في موضعين من القرآن الكريم والتي نجد فيها جمعا بين طرفي طبيعة الإنسان المادية والروحية، إضافة إلى بيانها الواضح لمراحل خلق الإنسان بداية من التسوية ثم انتقالا إلى نفخ الروح فيه.

التسوية: أما التسوية فهي العملية التي وقعت في المادة لتجعلها صالحة لتقبل الروح، وجوهر هذه المادة يتمثل في الصلصال كما بينت ذلك العديد من الآيات الكريمة، والتي تعتبر أصل خلق الإنسان الأول آدم عليه السلام،[6] يقول ابن حزم عن كيفية الخلق: «فلسنا نعلم ولا أحد من الناس كيفية بدء الخلق؛ لقوله تعالى: ﴿ ۞ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ

---

[1] ص: ٧١ – ٧٤.

[2] آل عمران: ٥٩

[3] عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 53- 54.

[4] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، تر: عفيف دمشقية، (ط1، أكتوبر 1980، دار الآداب، بيروت)، ص 94.

[5] سورة الحجر: 29

[6] علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، تعريب: خيري حماد، (د.ط.ت، دار الجيل للطباعة، القاهرة)، ص106.

مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾ ﴾ [1] أما ما كان بعد ابتداء الخلق فمعروف الكيفيات.» [2] أي أن كيفية خلق آدم أبو البشر عليه السلام معلومة، وعدم شهود الخلق الأول لا يعني عدم معرفتنا بكيفية الخلق؛ فالله عز وجل بين لنا الطريقة في كتابه الكريم حيث يقول تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴿١١﴾ ﴾ [3]، ومعنى الطين اللازب هو الثابت واللازم، وعن ابن عباس ﷺ قال: الطين اللازب هو التراب والماء يصير طينا يلزق، [4] وقال تعالى ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ ﴾ [5] ، والحمأ المسنون هو: الطين المتغير، أو الطين الأسود المنتن، [6] وقال أيضا: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴿١٤﴾ ﴾ [7]. الصلصال هو الطين إذا خلط بالرمال، أو الطين اليابس الذي يصلُّ من يبسه؛ أي يصوت ما لم تصبه نار، فإذا مسته نار فهو حينئذ فخار، والفخار هو ضرب من الخزف يعمل منه الجرار وغيرها. [8] فيبين القرآن الكريم أن آدم خلق من تراب، ثم نفخ فيه من روحه، ثم خلق ذريته من ماء مهين، من صلب آدم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٦﴾ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [9] وروى أبو موسى الأشعري ﷺ، عن النبي صلى الله

---

[1] الكهف: ٥١

[2] ابن حزم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، (ط1، 1426-2005، دار الهيثم، القاهرة)، ج1، ص 88.

[3] الصافات: ١١.

[4] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، خرج أحاديثه هاني الحاج، (د.ط.ت، المكتبة التوفيقية، القاهرة)، ج6، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ص 469.

[5] الحجر: ٢٦.

[6] انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج6، ص464. / ابن منظور، لسان العرب، ج1، فصل الحاء المهملة، ص81.

[7] الرحمن: ١٤.

[8] انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 4، مادة صلل، ص622. / ابن حجر، فتح الباري، ج 6، ص463.

[9] السجدة: ٦ – ٩.

عليه وسلم قال: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض.»[1] وروى أنس بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: « لما صور الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه فجعل إبليس يطيف به، ينظر ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقا لا يتمالك. »[2] ويقول أبو الحسين الملطي العسقلاني في هذا الصدد: « أما قوله لآدم: " خلقه من تراب"؛ فإن بدأ خلقه كان من تراب من أديم الأرض فذلك قوله: "خلقه من تراب، فإن بدء خلقه كان من تراب من أديم الأرض فذلك قوله: "خلقه من تراب"، فحول التراب بالماء إلى طين فذلك قوله: "وبدأ خلق الإنسان من طين"، فترك حتى تغير ريحه فذلك قوله: "من حمأ مسنون" يعني من حمأ متغير الريح وكان طينا لاصقا جيدا فذلك قوله: "طين لازب " يعني، لاصقا جدا، ثم صوره فتركه مصورا حتى جف، فإذا حرك صار له قعقعة بمنزلة الطين الجيد، إذا ذهب عنه الماء تشقق وصار له صوت كصوت الفخار؛ فذلك قوله: " خلق الإنسان من صلصال كالفخار".»[3]

هذا بالنسبة للخلق الأول الذي يتمثل في خلق أبو البشرية آدم عليه السلام، أما الخلق الثاني الذي يشمل ذرية آدم عليه السلام فالمادة الأولى هي النطفة، التي لا تصل إلى وضعها الحالي إلا بعد المرور بمراحل عدة تبدأ من الصلصال، الذي يتحول إلى غذاء عن طريق النباتات والحيوانات، وهذا الغذاء يتحول إلى دم يتحول بدوره إلى نطفة الذكر وبويضة الأنثى، ثم تتحد نطفة الرجل مع بويضة المرأة في الرحم، يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ﴾[4] ثم تمر الذرية بعد هذا الاتحاد في رحم المرأة على عدة عمليات من التطور إلى أن تتشكل جبلة منسجمة صالحة لتقبل الروح وهذا ما يرثه الإنسان من النوع الإنساني أما الروح

---

[1] أبو داوود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داوود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط1، 2009- 1430، دار الرسالة العالمية، دمشق)، كتاب السنة، باب في القدر، حديث رقم 4693، ص78.

[2] أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (ط1، 1419- 1999، دار الفكر، بيروت)، ج4، كتاب البر والصلة والآداب، باب خلق الانسان خلقا لا يتمالك، حديث رقم 2611، ص2016.

[3] ابن عبد الرحمن الملطي، كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، ، (ط1، 1413، مكتبة مدبولي، القاهرة،)، ص 53.

[4] المؤمنون: ١٢ – ١٣ .

فيتلقاها الإنسان من خالقه وعندما تلتقي الروح بالجسم المستعد لها يدخل هذا المخلوق إلى حيز الوجود،[1] ويتميز الخلق الثاني بتكرره وتوارثه بعد آدم عليه السلام جيلا بعد جيل إلى يومنا هذا، وكل ما رصده العلم الحديث من أطوار الإنسان في بطن أمه يتوافق مع ما ورد في القرآن الكريم،[2] يقول تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴾[4].

والحكمة من خلق الإنسان من طين كما يظهر لنا القرآن الكريم تتمثل في شدة ارتباط الإنسان بالأرض كما تقول الآية الكريمة: ﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ ﴾ نوح: ١٧ – ١٨ ، التي تركز على أنه كما كانت الأرض بداية الإنسان ستكون في النهاية العودة إليها بعد الموت، وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن خلق الإنسان من تراب لا ينفي العناصر المكونة لجسم الإنسان الموجودة في الأرض من وجهة نظر كيميائية، لكن صعوبة إدراك الناس في الأزمان الماضية لهذه العناصر جعل القرآن يستخدم كلمة تراب، لتتناسب ودرجة معرفتهم، وقد عبر القرآن عن هذه العناصر والمكونات بطريقة أخرى وبأسماء مختلفة منها الأرض، التراب، الطين اللازب، صلصال كالفخار، صلصال من حمأ مسنون.[5]لذلك علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الكثير من آيات القرآن الكريم جاءت في سياق العظة، فقد حرص القرآن الكريم دوما على تذكير الإنسان بضعفه، عن طريق تذكيره بأصل خلقه الذي يعود إلى التراب ثم الطين ثم من نطفة ثم من علقة ثم

---

[1] علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، ص 107.

[2] محمد محمد سلمان أبو جامع، الانسان كما تصوره العقيدة الإسلامية، (رسالة ماجستير إشراف: جابر زايد عيد السميري، 1434، 2013)، ص 15.

[3] النحل: ٤.

[4] المؤمنون: ١٢ – ١٤.

[5] موريس بوكاي، أصل الانسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة فوزي شعبان، (د.ط.ت، المكتبة العلمية،)، ص185.

من مضغة ليكبح جماح غروره، وكي لا يطغى هذا الكائن ويتجاوز قدره، لأن الطغيان والغرور من أبرز صفاته،[1] قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾[2]

النفخ: وبعد التسوية يأتي النفخ الذي يمثل المرحلة الثانية من مراحل خلق الإنسان والتي تتطلب في وجود الإنسان شرطين أساسيين لا بد من توفرهما لضمان الوجود لأي شيء، الأول بينهما يمثل فيض الله سبحانه وتعالى وكرمه فهو الأساس لكل موجود، وثانيهما تركيبا معين عند المستقبل لهذا الفيض بقبول فردية معينة، هذه الفردية هي نتيجة للفيض الإلهي الذي يشمل علم الله وإرادته وقدرته على الخلق والعلاقة بين الفيض الإلهي والمخلوق المتلقي للفيض، كالعلاقة بين نور الشمس والأشياء القادرة على عكس هذا النور، فالشمس تستطيع أن تنير الأشياء التي تتلقى ضوءها دون أن تفقد شيئا من مادتها. والفيض الإلهي الذي يتلقاه الإنسان يتمثل في الروح؛ وبذلك تتكون الشخصية الإنسانية التي تعتبر مزيجا بين الروح والبدن، وبين عالم الأمر الذي تنتمي إليه الروح وعالم الخلق الذي ينتمي إليه البدن، أما قوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ [3] فلا يعني بأي شكل من الأشكال أن الروح البشرية هي جزء من روح الله، وهذا التعبير لا يخرج عن باب المجاز اللغوي الذي نعرفه كأن تقول الشمس لو كانت ناطقة " إن نوري يفيض على الأرض"، فليس هنالك جوهرا ينتقل من الله إلى الإنسان، " وهكذا نجد في خلق الإنسان أولا الفكرة الفعالة أو الصورة في نور الله ثم نجد تركيب الجبلة، ثم نجد الوجود الفردي للإنسان في اللحظة التي تكون فيها الجبلة على استعداد لاستقبال الروح والحياة معها."[4]

وكخلاصة لما سبق نقول أن الله تبارك وتعالى خلق آدم خلقا مباشرا من طين الأرض، ثم طوره جل وعلا طورا بعد طور، من نفس الطين إلى صلصال كالفخار، ثم إلى الحمأ المسنون، ثم سواه، ثم عدله، ثم صوره ونفخ فيه من روحه، وبذلك يكون الإنسان قد نشأ نشأة مستقلة بذاته ولم يتطور

---

[1] عائشة بنت الشاطئ، القرآن وقضايا الانسان، ص22- 23.

[2] يس: ٧٧

[3] الحجر: ٢٩

[4] علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، ص 108- 109.

عن مخلوق سابق له بل مختلف في خصائصه وتكوينه، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾[1] أي أن خلق الإنسان عبارة عن معادلة تتمثل أطرافها في:

خلق الإنسان = الفيض الإلهي(الروح) + تركيب الجبلة (البدن) + استعداد الجبلة لاستقبال الفيض.

ومما سبق نقول أن أبرز ما في الإسلام أنه دين مساواة حيث وضعت التعاليم الاسلامية حدا للطبقية الاجتماعية حين ركزت على وحدة الأصل بنسبة الانسانية لآدم عليه السلام أما الفضل الوحيد الذي قد يميز فردا عن فرد هو التقوى،[2] ونستشف ذلك من خلال مراحل خلق الإنسان من التسوية إلى النفخ ما هي إلا دليل قاطع على وحدة الأصل الإنساني والذي يعتبر مبدأ ثابتا في الفكر الإسلامي يجب أن يتم التعامل مع الإنسان وشتى قضاياه على أساسه، ومن دون هذا المبدأ تعم الفوضى لأن غيابه يعني غياب العدل والمساواة وانتشار مظاهر اجتماعية سلبية كالعنصرية والطبقية والتمييز بين الناس على أساس متغيرات ظاهرية، كما حدث في المجتمعات الغربية التي همشت الدين ووضعت الإنسان في المركز، لكن مركزيته هذه لم تمنع امتهان كرامته وإذلاله ذلك أنها لم تستطع التعامل مع الإنسان بما هو إنسان، الأمر الذي شجع على انتشار العنصرية والظلم ذلك أن الإنسان الذي تدور حوله نظرياتهم هو الإنسان الغربي أو بتعبير آخر الرجل الأبيض، وبذلك كانت معايير كاللون والجنس والعرق والانتماء الديني أو التوجه السياسي هي المعيار عندهم في التمييز بين البشر؛ لكن الإسلام الذي ركز على وحدة الأصل الإنساني مد الفكر الإسلامي بمعالم ثابتة في طريقه تجعله يهدف إلى سعادة الإنسانية جمعاء مهما كانت الاختلافات القائمة بينهم، لأنها تركز على الإنسان بما هو إنسان وهذا ما تبيناه من خلال مراحل الخلق التي تثبت وحدة الأصل الإنساني من ثلاث

[1] المؤمنون: ١٢ – ١٤.

[2] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 66.

جوانب؛ الجانب الأول يتمثل في وحدة الخالق جل وعلا فهو خالق الكون بما في ذلك الإنسان الذي كانت بداية خلقه مع سيدنا آدم عليه السلام، ووحدة المادة التي خلق منها وهي الطين كما بينا في مراحل خلق الإنسان، إضافة إلى وحدة الأب وهو آدم عليه السلام الذي خلق من طين الأرض ثم تعاقبت بعده الأجيال عن طريق التزاوج.

وفي الأخير نقول أن معرفة حقيقة خلق الإنسان تساعدنا على معرفة حقيقة نظام الدين الذي يصلح للإنسان كما هو في حقيقته، وهل يتلاءم مع ما تحويه هذه الحقيقة من قدرات وطاقات، باعتباره كائنا مخير يقول تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾ ﴾[1] خاضع للاختبار ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾،[2] مزود بقابلية العلم والإرادة يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[3] التي أهلته ليكون خليفة الله في أرضه ﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[4]، ومعرضا للاختيار الخاطئ وموعودا بالمغفرة المتكررة ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ ﴾،[5] هذه الآية متعلقة بعصيان آدم للأمر الإلهي بعدم الأكل من الشجرة الملعونة، وهو في أرض أعدت له ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾[6] لتحقيق أمانة الاستخلاف التي قبل بها طواعية ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾[7] ومما سبق نقول أن صورة الإنسان لا تكتمل أجزاؤها إلا بمعرفة الهدف من خلقه ومنزلته بين الكائنات،

---

[1] الإنسان: ٣.

[2] الملك: ٢.

[3] البقرة: ٣١.

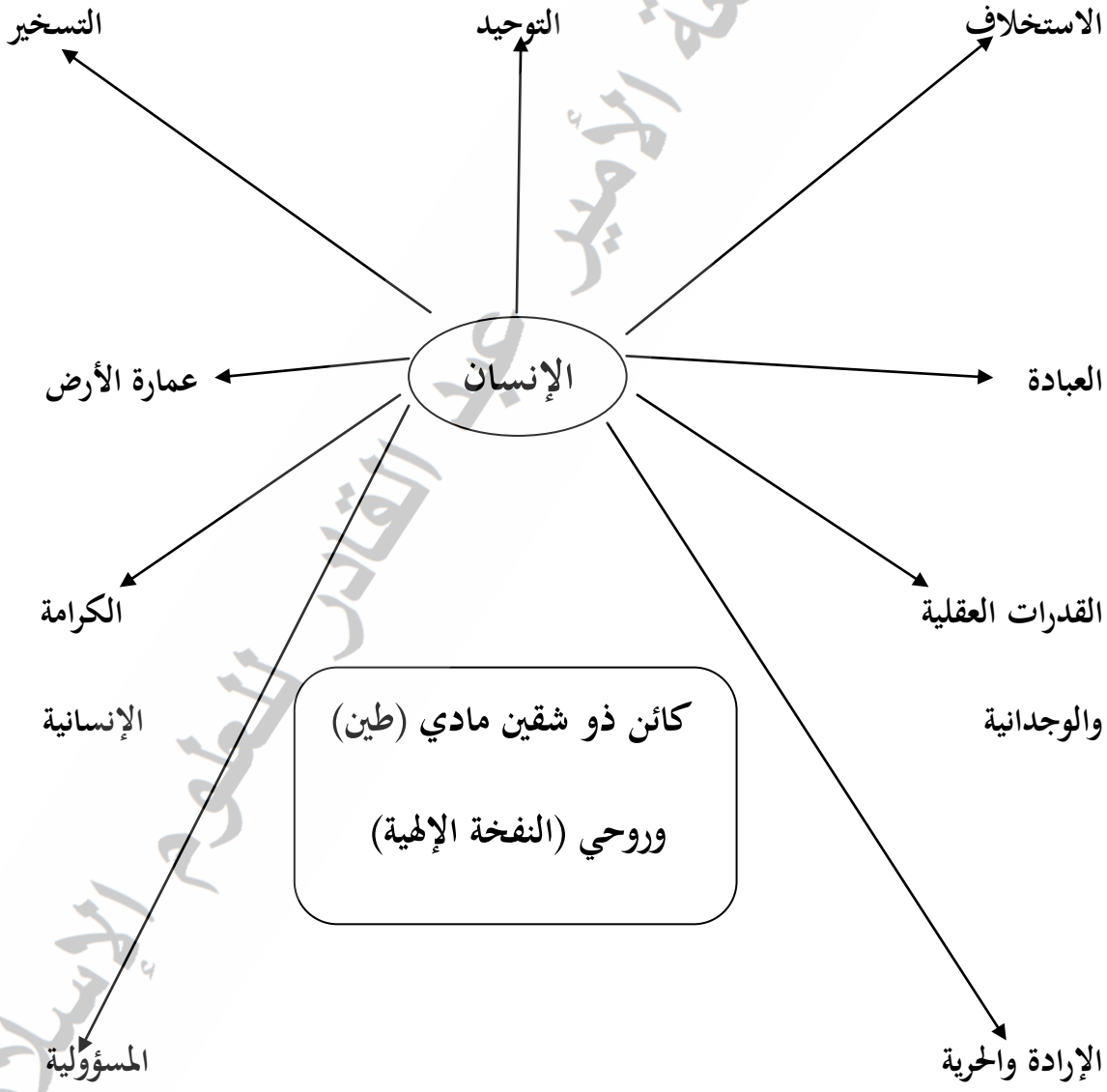
[4] البقرة: ٣٠.

[5] البقرة: ٣٧.

[6] الجاثية: ١٣.

[7] الأحزاب: ٧٢.

ووظيفته في الكون ومصيره النهائي إضافة إلى ما سبق ذكره وهذا هو معنى معرفة الإنسان بما هو إنسان.



الإنسان بما هو إنسان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني:

مكانة الإنسان الأصيلة الإسلام

تمهيد: بعد أن بينا قضية نشأة الإنسان من منظور إسلامي والتي أوصلتنا إلى نتيجة تقضي بوحدة الأصل الإنساني، وحدة يستبعد معها وجود مظاهر اجتماعية عديدة كغياب العدل والمساواة، أو العنصرية بين أفراد المجتمع الواحد وحتى بين الإنسانية جمعاء وغيرها من المظاهر السلبية التي تمس بكرامة الإنسان ومكانته في الكون، نكون قد مهدنا الطريق للوصول إلى معرفة المنزلة الكبيرة التي تميز الإنسان من بين جميع الكائنات، ذلك أن هذا المخلوق يستمد مكانته من طبيعة مكوناته، فبالرغم من أن أصل خلقته كان من أبسط وأرذل مكونات الطبيعة –التراب– إلا أن النفخة الإلهية – الروح– ارتفعت به إلى أعلى الدرجات، ونقول في هذا الشأن إن الإنسان في أصل خلقه مكرم، لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾[1] وهذه الآية عامة تشمل الكافر منهم والمسلم للعموم الذي تفيده، ولكن الفرق بين الكافر والمؤمن أن هذا الأخير يرتقي بتكريمه أقصى الدرجات، أما الكافر فمعرض للانحطاط إلى أدنى الدرجات حتى أنه قد يصل إلى مستوى الحيوانية، أي أن المعيار في ارتقاء الإنسان وعلو مكانته هو الإيمان، ومدى تمسك الإنسان به هو الذي يرفعه ويرتقي به إلى أقصى درجات التكريم التي قد تصل في بعض الأحيان إلى درجة الملائكة، أو قد تنحدر به إلى دركات الحيوانات يقول تعالى في هذا السياق: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾[2].

لقد جاء الإسلام وطمس كل الرؤى الغير المنطقية لنشأة الإنسان حيث ركز على كون الإنسان مخلوق بمركز خاص في الكون، من حيث أصل خلقته فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ

---

[1] الإسراء: ٧٠.

[2] التين: ٤ – ٦.

أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾[1] ومن حيث مكانته في الأرض ورسالته يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾،[2] ومن حيث قدراته وملكاته واستعداداته قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[3] ، ومن حيث مسؤوليته عن عمله: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾[4] بهذه الطريقة أنصف الإسلام الإنسان وكشف عن جوهره الفريد ومركزه في الكون ورسالته في الحياة؛ وانبثق عن هذا التصور الإسلامي الفريد نموذج مثالي للاجتماع الإنساني يستطيع أن يكون أهلا لشرف التكليف بعبادة الله سبحانه وتعالى الذي يقوم على مبدأين أساسيين: وحدة أصل الإنسان يقول تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ﴾[5]؛ ووحدة الغاية التي خلق لأجلها يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[6].[7]

ويقول ابن القيم في هذا السياق: " اعلم أن الله سبحانه وتعالى اختص نوع الإنسان من بين خلقه بأن كرمه وفضله، وشرفه، وخلقه لنفسه، وخلق كل شيء له، وخصه من معرفته ومحبته وقربه وإكرامه بما لم يعطه غيره، وسخر له ما في سماواته وأرضه وما بينهما، حتى ملائكته استخدمهم له، وجعلهم حفظة له في منامه ويقظته، وظعنه وإقامته، وأنزل إليه وعليه كتبه، وأرسله وأرسل إليه، وخاطبه وكلمه منه إليه، واتخذ منهم الخليل والكليم، والأولياء والخواص والأحبار، وجعلهم معدن أسراره، ومحل كلمته، وموضع حبه، وخلق لهم الجنة والنار، وخلق الأمر، والثواب والعقاب مداره على

---

[1] التين: ٤.

[2] البقرة: ٣٠

[3] البقرة: ٣١

[4] النجم: ٣٩

[5] العلق: ٢

[6] الذاريات: ٥٦.

[7] آمنة محمد نصير، إنسانية الانسان في الإسلام، (ط1، 1309- 1989، دار الشروق، القاهرة)، ص 19.

النوع الإنساني، فإنه خلاصة الخلق، وهو المقصود بالأمر والنهي، وعليه الثواب والعقاب."[1] هذا القول يبين لنا أن تكريم الإنسان في الإسلام كان على عدة مستويات نستطيع أن نحيط بها من خلال التطرق إلى مظاهر تكريم الإنسان التي توضح لنا المنزلة الكبيرة التي يحظى بها الانسان في الإسلام.

مظاهر تكريم الإنسان

خلقه في أحسن صورة: إن الإنسان أشرف الكائنات بالرغم من انتمائه إلى عالم المحسوسات؛ ذلك لأنه المخلوق الوحيد الذي امتزجت فيه العوالم كلها سواء الجسماني منها أو الروحاني،[2] لذلك على المرء أن يؤمن بأنه تعالى خلقه من طين على أحسن هيأة وبث فيه من روحه وكانت نتيجة ذلك آدم أبو البشرية، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾[3] وكل مراحل الخلق والتسوية والنفخ التي مر بها الإنسان تكريم يوجب الشكر ويقتضي المسؤولية قال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٣﴾ ﴾ [4] ويقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ ﴾[5] ومن جوانب رفعة هذا المخلوق التي نستطيع أن نستشفها من خلال قصة خلق سيدنا آدم عليه السلام، كونه المعيار في قرب غيره من المخلوقات أو بعدها عن خالقها بسبب الأمر الإلهي بالسجود له عليه السلام، مما جعل الملائكة أشرف المخلوقات لنيلهم الرضى بتطبيق الأمر الإلهي، في حين نجد أن إبليس لم يحز إلا على اللعن والخسران لامتناعه عن ذلك،[6]

---

[1] أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبو بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، صححه وخرج أحاديثه: مُحَمَّد عبدالله، (، د.ط، 2004، دار التقوى)، ج1، ص162.

[2] الجيلاني مفتاح، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، ص 113 .

[3] الحجر: ٢٩.

[4] التغابن: ٣.

[5] الانفطار: ٦ – ٨.

[6] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص 56- 57.

يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ ﴾[1] هذه الآيات في مجموعها تشير إلى أن الله جل وعلا خلق الإنسان في أحسن صورة وجعله سويا مستقيما معتدل القامة؛ على أحسن الهيئات والأشكال، وهذا تكريم في حد ذاته، نستطيع إثباته من خلال قصة خلق سيدنا آدم عليه السلام وأمر الملائكة بالسجود له، حيث جعلت هذه القصة من قصص القرآن الكريم الإنسان يتميز عن الكون تميز رفعة واستعلاء فلا يذكر الإنسان في معرض الموجودات إلا ويخص بمكانة عالية ورفيعة بينها الأمر الإلهي الذي جاء واضحا وبشدة في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾.[2]

تكريم الإنسان بالعقل: يقول تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[3] هذه الآية الكريمة تجمع بين لفظ التكريم ولفظ التفضيل في وصف الانسان وتفضيله على الكثير من خلق الله تعالى، فهي تنص على أن الله عز وجل جعل للإنسان شرفا وفضلا ومحاسن ميزه بها عن بقية خلقه، وأكبر ميزة عنده هي العقل الذي يعتبر عمدة التكليف،[4] إذ يتميز الإنسان بكونه الكائن الوحيد في الطبيعة المزود بقوى عقلية مكنته من القدرة على الابتكار والإبداع، ليوجد أشياء لم تكن موجودة من قبل، وما العلوم والفلسفة بنظرياتها، والرسم والتصوير والشعر والقصص والموسيقى والصناعات والاختراعات إلا إبداع من طرف الإنسان تفرد به عن سائر الكائنات.[5]

---

[1] الأعراف: ١١.

[2] الإسراء: ٧٠.

[3] الإسراء: ٧٠.

[4] أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، خرج أحاديثه: أحمد بن شعبان بن أحمد، مُحَمَّد بن عيادي بن عبد الحليم، (ط1، 1425- 2005، مكتبة صفا، القاهرة)، ج9، ص 216 – 217.

[5] أحمد حسين، الطاقة الانسانية، (د.ط. 1962، مطبعة مصر، مصر)، ص 231.

لقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان كنوع وسط بين الملائكة والحيوانات وهب له العقل، وسخر له ما في السماوات والأرض وزوده بالسمع والبصر والإرادة ليتعرف بها على أسرار الكون فيكون بذلك خليفة الله في أرضه،[1] لأن الإنسان كما يقول التوحيدي جسد وعقل قد ينحدر إلى مرتبة البهائم بإتباعه الشهوات فهو من جهة الجسد مشابه للبهائم، وقد يختلف عنهم بحسن استخدامه للعقل والتمييز، المعرفة والعلم وبهذا يستطيع مفارقة البهيمية والارتقاء عنها.[2] كما أنه من دون العقل لا يمكن للإنسان أن يحقق الهدف والغاية من خلقه يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[3] فالعقل هو الوسيلة التي يعرف الانسان عن طريقها ربه، ويفهم كلامه، ويصدق رسله، وبالقوة المفكرة التي زود بها يستطيع أن يكون عالما حكيما متدينا، وهذا ما يميزه عن الحيوانات التي وإن كانت تحس وتتخيل لا تستطيع أن تكون لها فكرة أو رؤية، ولا استنباط مجهول من معلوم، كما لا يمكنها التعرف على علل الأشياء ولا أسبابها، وليس في إمكانها تعلم الصناعات الفكرية وغيرها.[4]

دون أن ننسى أن نعمة العقل ساعدت الإنسان في التطور على المستوى المعرفي ذلك أن هذه الوسيلة الإدراكية جعلته مهيأ لإدراك العالم الخارجي الهائل مقارنة بعالمه الداخلي الصغير، فيكون بذلك المسؤول والمشرف على ذلك العالم الكبير وهذا جانب من المكانة الرفيعة التي خص بها الإنسان،[5] يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ ﴾[6] والآية الكريمة هنا لا تدل على منطوق الاسم وحده، بل على وعي آدم عليه السلام بمعاني هذه

---

[1] محمد ماضي أبو العزائم، إنسان المؤمنين وإنسان الملحدين، (ط1، 1414- 1993، دار الكتاب الصوفي)، ص 40.

[2] حسن الملطاوي، الله والانسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، (د.ط، 1989، مكتبة مدبولي، القاهرة)، ص 228.

[3] الذاريات: ٥٦.

[4] أبو القاسم الحسين بن محمد ابن المفضل الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، (ط1، 1400- 1980، بيروت)، ص25

[5] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص 57.

[6] البقرة: ٣١ – ٣٢.

الأسماء ودلالتها ووظيفتها لأن المنطوق وحده لا قيمة له، أما وعي المنطوق فيدل على قدرة الإنسان على الإدراك وعلى تجريد المشتركات التي تضم المفردات وتصنيفها إلى أصول وأجناس وقدرة الإنسان على التمييز والإدراك تعتبر أصل قدرته على اكتساب العلم والمعرفة، وابتكار الأفكار وتطويرها؛ إذا فالمقصود بتعليم الأسماء لآدم أعمق مما يظهر لنا ذلك أن معناه مرتبط بقدرة الإنسان الحضارية والعمرانية التي تمكنه من القيام بواجب الخلافة، الذي لن يتم له إلا بفهمه لمعنى الحياة، الأمر الذي يعينه على تحمل أعبائها ومسؤولياتها.[1] إذا فالعقل هو ما يميز الإنسان عن سائر الحيوانات ويقوده إلى تحقيق الغاية التي خلق لأجلها وهي العبودية لله؛ وقد احترم الإسلام عقل الإنسان، وجعل حمايته تندرج تحت الضروريات الخمسة، من أجل سد الطريق أمام كل ما فيه إخلال به.

تسخير الكون:

لقد جعل الكون مسخرا للإنسان قابلا لأن يكون موضوع تأمل وتفكير له حيث يستعمل عقله وفكره لأجل اكتشاف حقائقه وسننه، وما دام الكون قابلا لاستقبال هذا النوع من المعرفة الإنسانية فهو يتسم إذا بالشمول والوضوح، الحركية والانتظام وبقابلية الإدراك والمعرفة، مما يجعله سببا قويا يدفع إلى نمو الفكر العلمي الموضوعي عند الإنسان والذي يوصله إلى خالق هذا الكون ومبدعه فيكون بذلك الإنسان مستكشفا بقدراته العقلية لآثار صنعة الخالق ولسننه في الكون، لتكون النظرة الفكرية والمعرفة العلمية سبيلا إلى النظرة الربانية والعبادة عن طريق التفكر.[2] ولذلك يحظى الانسان بمنزلة عالية في الكون فسائر الخلائق مسخرة له، يقول سيد قطب: « إن الانسان مخلوق مكرم على سائر الخلائق في الأرض مستخلف من الله فيها مسخر له كل ما فيها، ومن ثم فليست هناك قيمة مادية في الأرض، تعلو على قيمة هذا الانسان، أو تهدد من أجلها قيمته.»[3] حيث هيأت له الحياة وسخر له ما فيها لمنفعته، حتى يتمكن من أداء دوره الذي خلق لأجله، فيكون بذلك الكون بما فيه

---

[1] عبد الحميد أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين- رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر- (ط1، 1423، دار السلام، القاهرة)، ص7-8- 9.

[2] محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1409- 1989، د.ط)، ص 20-23...

[3] سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، (د.ط.ت، دار الشروق، القاهرة)، ص77.

من مخلوقات وسائل مساعدة للإنسان في طريقه لتحقيق مراد الله تعالى منه، فكل ما في الكون مهيأ ليتناسب والقدرات الإنسانية على التعامل مع هذه الطبيعة تعاملا إيجابيا فعالا، ليعين ذلك الإنسان على أداء مهمة الخلافة، الأمر الذي يبينه تعالى في قوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١٣ ﴾[1] ويتضح لنا التسخير الكوني جليا في تركيب الكون على قوانين كمية وكيفية تناسب تماما الكيان الإنساني يقول تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ دَآئِبَيۡنِۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ٣٣ ﴾،[2] كما هيأ هذا الكون بما يتماشى وأسباب حفظ حياة الإنسان واستمرارها فيقول ﷻ: ﴿ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١١ ﴾،[3] ﴿ وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ٥ ﴾[4].

ومن مجموع ما تم ذكره من آيات نستطيع أن نستشف العناية الإلهية التي خص بها الإنسان من أجل إعداده ليتعامل مع الكون بما يحقق وظيفة الخلافة التي خلق من أجلها، أي أنه تعالى هيأ للإنسان البيئة التي يستطيع فيها إطلاق مواهبه وقدراته وإسقاطها على الكون بالفعل والاستثمار،[5] يقول تعالى: ﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ مَهۡدٗا وَجَعَلَ لَكُمۡ فِيهَا سُبُلٗا لَّعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٠ وَٱلَّذِي نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءُۢ بِقَدَرٖ فَأَنشَرۡنَا بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗاۚ كَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ ١١ وَٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَزۡوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡفُلۡكِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مَا تَرۡكَبُونَ ١٢ لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ وَتَقُولُواْ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقۡرِنِينَ ١٣ ﴾[6]. وهكذا يكون

---

[1] الجاثية: ١٣.

[2] إبراهيم: ٣٣.

[3] النحل: ١١.

[4] النحل: ٥.

[5] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل ، ص 58- 59 .

[6] الزخرف: ١٠ – ١٣.

كل من الإنسان والطبيعة عنصران متكاملان لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر، أما العلاقة بينهما فهي علاقة أمانة بيد مستأمنها ينتفع بها بقدر حاجته دون إسراف أو تبذير ويحفظها في الوقت نفسه، فتقوم العلاقة بينهما على الرفق والارتفاق لا على المغالبة والصراع،[1] ذلك أن اقتصار مهمة الإنسان في هذه الأرض على الحفاظ عليها ورعايتها والاستهلاك فيها ولو كان بعدل قدر سد حاجاته، يؤدي مع مرور الزمن ومهما حاول الإنسان الاعتدال وعدم التفريط فيها إلى إنهاك الطبيعة ونفاذ مصادرها، مما يؤدي إلى تضييع الأمانة حتى ولو كان ذلك من غير قصد، واختلال توازن الطبيعة الذي يؤدي بدوره إلى اختلال في مهمة الخلافة ذاتها، لذلك وجب على الإنسان إضافة إلى الحفاظ على الأرض وكوجه من وجوه الاستخلاف إعمارها وتطويرها عن طريق تجديد مواردها القابلة للتجديد، وتقنين وخلق بدائل لما قد يلحقه الزوال، بالإضافة إلى استغلال كل ما في الوجود فلا يوجد ما خلق عبثا لا نفع فيه، وبالتالي عليه أن يعتقد بموجب مهمة الاستخلاف أن كل الموجودات مهيأة لخدمته ومنفعته سواء استطاع إدراك ذلك النفع أم لم يدركه.

إن الكون من مخلوقات الله المتصفة بأعلى درجات الإتقان والجمال، جعل مسخرا للإنسان لذلك فهو قابل لاستقبال إحسان هذا المخلوق إليه أو عقوقه فهو وسيلة تساعد الإنسان المستخلف على القيام بوظيفته في هذا الكون،[2] وكون الكون مسخرا للإنسان معناه أن « الله مكن الإنسان من استخدام مظاهر الكون في تطبيقات عملية نافعة للإنسان في مجالات حياته المختلفة دون ثمن يقدمه.» لكن الكون لا يكون طيع للإنسان إلا إذا فهم هذا الأخير قوانينه الكونية واستخدمها فكلما زاد توسع معرفة الإنسان بقوانين الكون كلما استطاع الانسان التحكم والاستفادة من الكون وما فيه من خيرات والإحاطة بقوانين الكون مرتبطة باستخدام الإنسان للقدرات الكامنة فيه من سمع وبصر وعقل استخداما صحيحا، وبذلك يتيقن المخلوق من عظمة خالقه وذلك لأن الكون فيه من

[1] عبد المجيد النجار، قضايا البيئة من المنظور الإسلامي، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط2، 1425- 2004)، ص 205-...208.

[2] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، تحرير: منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى (د.ط، 2008، دار الفكر، دمشق)، ص 58 .

دقة خلق الكائنات، وقوانين وجودها ما يثبت للإنسان وحدانية الله جل وعلا وضرورة انفراده بالحب والعبادة، وهذا يثبت لنا أن العلم القائم على أسس ومناهج موضوعية دقيقة ومضبوطة يؤدي بطريقة تلقائية إلى الإيمان بالله واليوم الآخر.[1] ولذلك يجب أن يتعامل الإنسان مع الكون بناءا على الأسس الآتية:

- الوعي بأن مالكه ومبدعه هو الله؛ وهذا يعني أن الله هو خالق كل شيء والإنسان بذلك هو مستخدم للأسباب التي سخرها الله عز وجل له للتنقيب عن سنن الله الثابتة في الكون، لأخذ العبرة منها والاهتداء بها، فمعرفتها تؤدي إلى معرفة الخالق وهذا الأمر هو مخ العبادة، فالكون إذا قابل للفهم والتفسير بالتفكر الإنساني فيه.
- المخلوقات لم تخلق عبثا ولم تترك سدى؛ فالطبيعة ليست مجرد نظام مادي خاضع لمبدأ الأسباب والمسببات، بل هو خاضع أيضا لمبدأ الغايات فلكل موجود في الكون غاية وحكمة خلق لأجلها، لذلك كل موجود يعيش في تناسق وتفاعل مع بقية الموجودات شأنه في ذلك شأن الوجود المماثل للجسد الواحد، لذلك على الانسان أن يراعي أثناء تعامله مع الكون كونه مخلوق لله تعالى وما هو إلا مستأمن عليه، مسموح له الانتفاع بخيراته دون إفراط يؤدي إلى تخريبه أو الإفساد فيه، وهذا يجعل الإنسان مسؤولا عما استؤمن عليه لذلك على سلوكه أن يكون أخلاقيا بعيدا عن الإكراه والاحتكار أو الإسراف والتقتير.
- إن الوظيفة الكونية للإنسان تتلخص في عبادة الله بالتجسيد الطوعي للإرادة الإلهية في علاقة الإنسان بالكون مادام الإنسان على قيد الحياة، ذلك أن الأمانة التي اختار الإنسان حملها وأشفقت السماوات والأرض منها هي الحرية الإنسانية تجاه الأوامر التكليفية.[2] وهذا سر إنسانية الإنسان في الإسلام وسر مكانته المميزة، وسر النظرة المتوازنة للفكر الإسلامي تجاهه، ذلك أن هذا الأخير يستمد مبادئه من التعاليم القرآنية، فلا يؤله الإنسان، ولا يحقره ويدنسه، فالإنسان في الفكر الإسلامي مخلوق مكرم، خلق في أحسن صورة، يتميز بحقيقة ثنائية – مادية

[1] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، (ط1، 1307، 1987، دار البشائر، لبنان)، ص 114-... 118 .
[2] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، ص 59-...-63.

وروحية- متوازنة، وبالرغم من أنه غير معصوم من الخطأ إلا أنه يستطيع الاستدراك على أخطاءه بالتوبة والاستغفار.

التكليف وإرسال الرسل: ينظر الإسلام للإنسان ككل متكامل له حقوقه ليؤدي مهماته وواجباته لذلك خلق مسؤولا، مكرما، ومميزا عن سائر الكائنات ليحقق العبودية لله تعالى، والتي تشمل معرفة الله وطاعته،[1] فالإنسان ومن بين جميع المخلوقات نيط به التكليف والمسؤولية، كما أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى[2]: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾.[3] وقد بدأ تكليف الإنسان منذ خلقه الأول ونستشف ذلك من أمره تعالى لآدم وزوجه أن يسكنا الجنة ونهيهما عن الأكل من الشجرة، وكان الأمر والنهي منه جل وعلا لمقتضى ألوهيته وربوبيته، كما كانت الطاعة من آدم وزوجه واجبة فذلك ما تقتضيه بشريتهم وآدميتهم، لأن خلقة الإنسان كانت صالحة للعبودية التامة وقابلة لإتباع أوامر الله واجتناب نواهيه؛ إذا نستطيع أن نحدد منزلة الإنسان ومكانته من خلال الاعتراف بكونه عبدا مخلوقا لإله خالق مدبر، فالاعتراف بهذه الحقيقة هو أساس حياة إنسانية حقيقية كريمة، يقول تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾[4] ومن خلال هذه الآية تتجلى لنا منزلة الانسان وعلاقته بالكون والإله عن طريق التمييز بين الألوهية ولوازمها، وحقيقة العبودية وما يترتب عليها، وهذه مهمة الأنبياء والرسل الذين

---

[1] أبو اليزيد العجمي، حقيقة الانسان بين القرآن وتصور العلوم، (محرم 1404- 1983، الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة)، ص10.

[2] محمد عطا محمد أبو سمعان، منزلة الانسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة دراسة نقدية في ضوء الإسلام، (إشراف: صالح حسين الرقب، 1432، 2011)، ص 13.

[3] الأحزاب: ٧٢.

[4] الأنبياء: ٢٥.

بعثوا كلما فتر هذا المعنى وتزعزع في النفوس من أجل إيضاح منزلة الانسان في هذا الكون ومهمته ودوره في هذه الحياة.[1]

إذا نقول أنه بعد أن هيأ الله سبحانه وتعالى الإنسان جسما وعقلا وإرادة بحيث يستطيع التعامل مع المهمة المكلف بها، وطوع الكون وجعله مسخرا منقادا له من أجل هذه المهمة، زود الإنسان بأداة مساعدة أخرى إضافة إلى كل تلك القوى التي زود بها وسخرت له، فعدم قدرته على التعامل مع الكون ومع مهمته بالعقل وحده، يستلزم إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية كدليل له في طريقه لتحقيق المطلوب منه، وفي نفس الوقت حماية له وللعقل من الانحراف، لأن العقول تختلف من شخص لآخر، دون أن ننسى تأثير عامل الهوى أحيانا، أو ضعف الجسم ومرضه أحيانا أخرى، فلا بد من قانون ونظام يرشده للسير وفق مراد الله.[2] لذلك أرسل سبحانه وتعالى الرسل بالدين ليهتموا بالجانب الروحي من الإنسان والذي يعتبر مصدر تدينه والموجه له أثناء تفكره في ذاته وتساؤله عن معنى وجوده والغاية منه، وعن مصدر الكون بصفة عامة وعن مصيره، ذلك أن محدودية العقل والإدراك الإنساني يحول دون إدراكه لإجابات هذه الأسئلة كما يحول بينه وبين إدراك الكلي والمطلق الغير محدود؛ ولذلك زود الإنسان بوسيلة مساعدة له على فهم معنى وجوده ومصيره في هذه الحياة عن طريق إرسال الرسل الذين يعتبرون وسيلة من وسائل فهم الدين الذي يعمل على بث معالم تيسر له إدراك معنى وجوده ومصيره كما تقدم له إجابات عن هذه المسائل التي تعتبر أكبر من أن يدركها عقل الإنسان المحدود القدرات، فكان الدين بذلك مصدر هداية الإنسان وطمأنينة للنفس البشرية وهكذا يتضافر الإيمان الفطري والوجداني مع البحث العقلي في سبيل فهم معنى الوجود، فمحدودية العقل الإنساني تمنعه من الوصول إلى إجابات عن التساؤلات الوجودية الكبرى هنا يأتي دور المعارف الوجدانية الإيمانية، وهكذا يرفع التناقض بين المعرفة العقلية والإيمانية.[3]

---

[1] سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، (ط1، 1424- 2003، دار الأندلس الخضراء، جدة)، ج1، ص 30- 31.

[2] أبو اليزيد العجمي، حقيقة الانسان بين القرآن وتصور العلوم، ص112- 113.

[3] عبد الحميد أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين، ص10- 11- 12.

وبعد توضيح مكانة الإنسان في الإسلام ومظاهر تكريمه تكتمل لنا صورة منزلة الإنسان في الكون، فبالرغم من كونه جزءا من الطبيعة، منشأه وغذاؤه من أرضها، يتنفس هواءها ويرتوي من مائها، ويتقي بردها بنارها، ومادام في حقيقته حيوان من جملة الحيوانات، يتشارك معهم في الحس والحركة والحاجة إلى الغذاء والراحة والجنس وغيرها من شروط البقاء، فكما يقول ابن خلدون: " الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك"،[1] إلا أنه يتميز عن غيره من الكائنات بنفسه وجسمه، أما نفسه فتتميز بالقوة المفكرة التي تتكون من العقل والعلم والحكمة والتدبير والرأي، لأن الحيوانات وإن كانت تحس ومزودة بقدرة التخيل، إلا أنه ليس لها فكرة ولا قدرة على استنباط المجهول ولا على الإحاطة بعلل الأشياء ومسبباتها، ولا القدرة على تعلم الصناعات الفكرية؛ أما تميز الإنسان من الناحية الجسمية فباليد العاملة واللسان الناطق وانتصاب القامة.[2] يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾،[3] والدلالة هنا ليست على الصورة الظاهرية فحسب بل تشمل الصورة المعقولة أيضا، ويقول تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾.[4]

أي أن كون الإنسان أرقى المخلوقات وأشرفها وأفضلها غير متعلق بقوته بل إن حكمة الله جعلته من الناحية التركيبية العضوية من أضعف المخلوقات قدرة على تأمين احتياجاته، ومن أعجزها على تأمين حياته ودفع ما يهددها من أخطار الفناء والانقراض، يقول ابن خلدون: " لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها، وقسم القدر بينها جعل حظوظ الكثير من الحيوانات

---

[1] الجيلاني بن التوهامي مفتاح، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، ص 86.

[2] محمد العربي الخطابي، موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية، (ط1، 1998، دار الغرب الإسلامي، بيروت)، ج1، ص 149.

[3] التين: ٤.

[4] الإسراء: ٧٠.

العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان، فقدرة الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان..."[1]، وبالتالي فأفضليته وتميزه لا يكون إلا بمراعاته لما صار به إنسانا وهو شرط العلم الحق والعمل المحكم، فبقدر وجود هذا المعنى فيه تعلو منزلته؛ ولذلك قيل إن الناس أبناء ما يحسنون أي ما يعرفون ويعملون من العلوم والأعمال الحسنة، أما الانسان من حيث ما يتغذى ويتكاثر فنبات، ومن حيث ما يتحرك ويحس فحيوان، ومن حيث صورته الخارجية فهو كالجدار، أي أن فضيلته ومنزلته ليست إلا بالنطق وما أودع فيه من قدرات وجب عليه استغلالها.[2] من هنا نعلم سبب تكريم الانسان يقول تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾،[3] فقد جعل الله ﷻ الانسان السيد المتصرف في هذا الكون، وسخر له كل ما في الكون لنفعه ولإصلاح أمره،[4] لذلك يقول: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾ ﴾.[5] وبالتالي تكون منزلة الإنسان نابعة مما زود به من عقل مسؤول عن الفكر، وقلب مسؤول عن العاطفة، والعديد من الوسائل التي تساعد كل من العقل والقلب على القيام بمهمته كما تعينه على عملية التعلم والتعليم، وتتمثل هذه الأدوات في السمع والبصر والفؤاد، بالإضافة إلى تسخير المخلوقات له بما يتناسب ووظيفته في هذا الوجود، ويحقق

---

[1] الجيلاني بن التوهامي مفتاح، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، ص 87.

[2] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص25-...28.

[3] الإسراء: ٧٠.

[4] يوسف القرضاوي، قيمة الانسان وغاية وجوده في ضوء الكتاب والسنة، مجلة بحوث السنة والسيرة، العدد الخامس، (1411-1991، جامعة قطر)، ص16.

[5] إبراهيم: ٣٢ – ٣٤.

حاجاته للبقاء ورغباته، ومن ثم نجد أن الإنسان جعل متميزا عن بقية المخلوقات بعقله ونطقه وإرادته. [1]

نقول إذا إن أهم ما تتميز به النظرة الإسلامية للإنسان هو أنها لا تحاول أن تقصره على غير طبيعته كما تفعل النظم المثالية، لكنها تعمل في الوقت ذاته على تهذيب الطبيعة الإنسانية فيه إلى أقصى مدى مستطاع، دون أن مخالفة النوازع الفطرية المبثوثة فيه، فيُحمل الفرد ما لا طاقة له به حين يتشتت بين فطرته وبين المبادئ المثالية في حال ما فرضت عليه، فالإنسان في النظرة الإسلامية لا هو بالحيوان ولا هو بالملاك، وإن كان قادرا في بعض حالات الهبوط أن يصبح أسوأ من الحيوان، وفي بعض حالات السمو بروحه إلى مستوى الملائكة من الطهر، ولكنه في حالته الطبيعية شيء بين هذا وذاك، مشتمل على استعداد للخير كما هو مشتمل على استعداد للشر، وليس أي العنصرين غريبا عن طبيعته، ولا مفروضا عليه من خارج نفسه؛ أي أن الطبيعة الإنسانية تحدد منزلته، ما دام يشتمل على نوازع فطرية تربطه بالأرض، ويتعذر الفكاك منها لأنها من الطبيعة الإنسانية، كما يشتمل في الوقت نفسه على نوازع فطرية لكنها على عكس الأولى تهدف به إلى الارتفاع والسمو به، ومحاولة تحريره من روابط الأرض، وبالتالي فالإنسان له القدرة على الارتفاع أو الهبوط حسب التوجيه الذي وجه إليه منذ طفولته لكنه أثناء صعوده أو هبوطه فإنه لا يخرج عن الحدود الطبيعية، وعناصره المكونة له، " ووسيلته في ذلك أن يمسك الإنسان من خيط الصعود، ليساعده على موازنة الثقل الذي يجذبه إلى الأرض، ولكنه لا يعنف في جذبه إلى أعلى حتى يمزق أوصاله، أو يقطع ما بينه وبين الأرض من صلات، لأنه حين ذلك يفقده التوازن المنشود."[2]

فيكون تكريم الانسان إذا نابعا مما وهبه الله تعالى لهذا المخلوق من عقل وإرادة ونطق، ولما سخر له من طاقات موجودة في الكون ولما أرسل له من رسل وأنبياء يبينون له مراد الله منه. وهكذا يتأكد لنا أن الإنسان يحظى بمكانة عالية ومنزلة رفيعة في الإسلام يتضح ذلك من خلال خلقه الذي

[1] سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، ص 30.

[2] مُحَمَّد قطب، الانسان بين المادية والإسلام، ص 69- 70.

كان على أحسن تقويم كما قال عز وجل: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[1] الأمر الذي جعله مميزا بالمقارنة مع الكائنات الأخرى، من حيث تميزه عنها بالنطق والعقل، الذي جعله مفكرا مدبرا، مكلفا، مسؤول، هذا من حيث الخصائص النفسية أما الخصائص الخارجية فإنه خلق بجسد متكامل مكنه من استغلال ما سخر له في الكون في سبيل الوصول إلى الغاية الأسمى التي خلق لأجلها، وهذا يعني أن أكبر ما يميز الرؤية الإسلامية للإنسان هو اهتمامها بطبيعة الإنسان بشقيها المادي منها والروحي مما حقق له التوازن في حياته الأمر الذي يمده بعون كبير أثناء قيامه بمهمته ودوره في هذا الكون.

[1] التين: ٤.

المطلب الثالث:

مبدأ الخلافة في الفكر الإسلامي

لقد بينا فيما سبق أن معرفة الإنسان متعلقة بمعرفة وبيان صفاته الثابتة؛ أي الإنسان بما هو إنسان، وبعد أن بينا أنه مخلوق ذو شقين مادي وروحي، كما أنه مكرم وهو من أشرف الكائنات لقوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾،[1] وبعد بيان مكانته الأصيلة في الإسلام الذي يتميز بنظرة خاصة تجاه هذا الكائن تتميز بالتوازن، وتجعله على رأس سائر الكائنات والمخلوقات في الكون الذي سخر له وكلف بعمارته لما زود به من قدرات عقلية ووجدانية، نركز في هذا المقام على المهمة التي كلفه الله سبحانه وتعالى بها لأن الموجودات عموما لم تخلق عبثا فما بالك بأعظمها – الإنسان– الذي خص بمهمة تتناسب والمكانة الرفيعة التي يحظى بها ألا وهي حمل الأمانة والخلافة في الأرض، التي تعتبر أسمى وأعظم وظيفة كلف بها، فما هي الخلافة؟ وما هي الوظائف التي على الإنسان القيام بها ليحقق مبدأ الخلافة في الكون؟

تعريف الخلافة:

لغة: أصلها خلف: نقول خلف فلان فلانا في هذا الأمر إذا قام مقامه فيه بعده؛ يقول جل وعلا: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾[2] واستخلف فلانا من فلان جعله مكانه؛[3] أي أن الخلافة في معناها اللغوي تدل على انتقال الأمر من شخص لآخر نظرا لغيابه للنيابة عنه والقيام مقامه على سبيل النظر والإصلاح.

---

[1] الإسراء: ٧٠.

[2] يونس: ١٤.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص966.

الخلافة شرعا: قال الراغب الأصفهاني: « الخلافة: هي النيابة عن الغير إما لغيبة المنوب عنه وإما لموته وإما لعجزه وإما لتشريف المستخلف وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أولياءه في الأرض.»[1] يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[2] هذا هو الانسان خليفة الله في أرضه، إن وصف خليفة في هذه الآية هو وصف دائم، لقوله تعالى "جاعل" وهي غير جعلت وأجعل ونحوهما، فهي غير محددة أو مقيدة بشخص ما أو زمان ما، كما هو الحال في الآيات الآتية: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾البقرة: ١٢٤ وقوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[3] حيث وردت هنا بمعنى مقيد بالأشخاص.[4]

وقد اختلف العلماء في المراد بمعنى الخليفة، فقال البعض أنها خلافة من الله في الحكم بين الناس بالعدل، ويقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾؛[5] أن المقصود من الخليفة في هذه الآية: هو قوم يخلف بعضهم بعضا، قرنا بعد قرن، وجيلا بعد جيل، فكلمة خليفة مفرد أريد بها الجمع أي خلائف،[6] وخلافة الانسان تعني عند البعض خلافة قرن منهم قرنا ، وخلافة قوم منهم قوما آخرين، لذلك قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾[7] وقال:﴿ وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ

---

[1] أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (د.ط.ت، دار المعرفة، بيروت)، ص156.

[2] البقرة: ٣٠.

[3] ص: ٢٦.

[4] حسن زاده الآملي، الانسان الكامل في نهج البلاغة، تر: عبد الرضا افتخاري، (ط1، 1416هـ- 1995، مؤسسة المعارف الإسلامية)، ص 87.

[5] البقرة: ٣٠.

[6] عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، راجعه وخرج أحاديثه: أنس محمد الشامي- محمد سعيد محمد، (د.ط.ت، دار البيان العربي، مصر)، ج1، ص94.

[7] يونس:١٤.

﴿ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ قَوۡمِ نُوحٖ وَزَادَكُمۡ فِي ٱلۡخَلۡقِ بَصۡۜطَةٗۖ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٦٩ ﴾[1] وهنالك من يرى أن كلمة الاستخلاف فيها معنى التوكيل والإنابة لا معنى التشريف، فاستخلاف الإنسان في الأرض كما قال عز وجل ﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ ﴾[2] لا يعني أن الإنسان ينوب عن الله في التصرف بالكون بإرادة مستقلة عن خالقه لأن هذا الاعتقاد كفر صريح، مما يجعلنا نفهم خلافة الإنسان في الأرض على أساس الابتلاء والاختبار، في القيام بأمره تعالى وتطبيق شرعه،[3] لقوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[4] يقول البيضاوي: «وكان رد الملائكة هنا بمثابة الاستفسار أي؛ أتستخلف العصاة ونحن المعصومون أحقاء بذلك، وكأن الملائكة علموا بأن هذا الخليفة ذو ثلاث قوى، شهوية وغضبية تؤديان به إلى الفساد وسفك الدماء، وعقلية تدعوه إلى المعرفة والطاعة، فاستفسروا عن سبب إيجاده لأن شهوانيته وغضبه لا تقتضيان إيجاده فضلا عن استخلافه، وغفلوا عن القوة العقلية التي تستطيع تهذيب كل من الغضب والشهوانية التي يتميز بهما الانسان، فتصبح مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والإنصاف.»[5] إذا فإضافة وصف الخليفة للإنسان لم يكن من باب المحسنات اللفظية، بل هو عنصر أساسي في المفهوم الكلي للإنسان، الذي يتميز به التصور الإسلامي عن بقية التصورات الفلسفية، كما أننا نستطيع أن نستشف بعد الأمانة من مفهوم الاستخلاف، والذي يعني أن الإنسان خليفة الله في أرضه ومن مقتضيات هذه المهمة أن لا تسند إلا لمن تتوافر فيه صفة الأمانة، لأن الإنسان بمقتضى الاستخلاف مستأمن على الأرض

---

[1] الأعراف: ٦٩.

[2] البقرة: ٣٠.

[3] عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، الانسان وجوده وخلافته في الأرض، (ط1، 1410- 1990، مكتبة وهبة، القاهرة)، ص340- 341.

[4] البقرة: ٣٠.

[5] ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الشيرازي الشافعي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، إعداد وتقديم: مُحَمَّد بن عبد الرحمن المرعشلي، (د.ط.ت، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت)، ج1، ص68.

باعتبارها وديعة عنده مسؤول أمام مستخلفه عنها، ومن هنا لا يجوز له الإفراط أو التفريط فيها، فالإنسان من الناحية المادية جزء منها يتغذى من عناصرها، يعيش على ظهرها ومآله إليها، كما أن الأرض جزء منه لأنه الوحيد القادر على إدراكها وفهم عناصرها، وبهذا يكون الإنسان المسؤول عن هذه الطبيعة المكلف برعايتها، للعلاقة التكاملية التي بينهما فهو جزء منها وهي جزء منه، وتفريطه فيها يعني تفريطه في نفسه.[1]

نقول إذا أن الغاية من خلق الإنسان هي القيام بمهمة الخلافة في الأرض يقول تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[2] فالخليفة هو من ينوب مناب غيره، والخليفة هنا مزود بالقوى الفطرية اللازمة للقيام بهذه المهمة، وتأتي خلافة الإنسان في الأرض بمعنى مشاركة الإنسان في تحقيق ما يريده الله تعالى عن وعي وعلم، وهذا يقتضي من الإنسان السعي لمعرفة الغايات التي أوجد من أجلها جميع الكائنات والمشاركة في تهيئة الأسباب والوسائل اللازمة لتحقيق هذه الغايات، هذا الدور الذي كرم به الإنسان مظهر من مظاهر تعزيز ثقته بنفسه وبما يمتلكه من قدرات معرفية وأخلاقية[3] زود بها للقيام بهذه المهمة، فأودع فيه سبحانه وتعالى مقومات الخلافة التي جعلته مناسبا لها والتي تتمثل في العقل الراجح والقوة البدنية، الأمر الذي يمكنه من استعمار الأرض، كما أنه جل وعلا ومن أجل إتمام هذه المهمة سخر له المخلوقات في الكون جميعا، يقول تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾[4]. واستخلاف الإنسان في الأرض لا يعني أن ينسيه ذلك المالك الحقيقي الذي زوده بهذه الصلاحية[5] يقول تعالى: ﴿ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟

---

[1] الجيلالي بن التوهامي مفتاح، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، ص 81- 111- 112.

[2] البقرة: ٣٠

[3] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، ص 182.

[4] الجاثية: ١٣

[5] آمنة محمد نصير، إنسانية الإسلام، ص 40.

مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَأَنفَقُوا۟ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾[1] ويقول تعالى ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ النور: ٣٣.

وملخص القول في هذا الباب أن الخلافة تبعية ومسؤولية يورثها السلف للخلف، ويتوقف على أدائها تحقيق التكريم، فلفظ الاستخلاف يتسع ليشمل صورة الانسان وهو يزرع، ليتمكن من العمل المنوط به في عمارة الأرض، كما يشمل جهده العقلي وهو يفجر الذرة، مادام ذلك طريقا يبتغي به وجه الله تعالى، لتحقيق معنى الخلافة.[2] وهذا الشمول في مفهوم الاستخلاف يتلاءم مع خاصية الشمولية للإسلام ومع مركز الانسان في الكون الذي لا يجب أن تطغى عليه أي قيمة مادية قد تهدد كرامته، وبالتالي نقول أن الاختيار الذي وقع على الإنسان لم يكن عبثا وقد جاوب الله عز وجل عن استفسار الملائكة حول اختياره للإنسان بقوله ﷻ: ﴿ 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﴾ ﴾[3] فليس المقصود من خلق الانسان العبادة فقط كما بين ذلك تعالى في عدة مواضع من القرآن الكريم، بل بين الله سبحانه وتعالى أيضا في مواضع أخرى أن استخلاف الانسان كان لأجل العبادة وعمارة الأرض أيضا، وللقيام بهذه المهمة آتاه من العلم ما لم يؤته للملائكة، يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾[4].

---

[1] الحديد: ٧.

[2] أبو اليزيد العجمي، حقيقة الانسان بين القرآن وتصور العلوم، ، ص125.

[3] البقرة: ٣٠

[4] البقرة: ٣١ – ٣٣

وظائف الاستخلاف:

لقد تبين لنا أن الإنسان في المفهوم الإسلامي هو خليفة الله في أرضه، يقول 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﴾ ﴾[1] إذا فهو مخلوق مكلف بحمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾[2] وبهذا يكون مخلوقا مكلفا مسؤولا عما يفعل، فقد قال جل وعلا: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾[3] ويرى التوحيدي أن الإنسان خليفة الله على أرضه ومن أجل الوصول إلى الهدف المنشود منه عليه أن يتمسك بالأخلاق والسلوك، كما عليه أن يمنع نفسه من الظلم والجهل وقلة الدين، وحب الفساد، حتى يكون أهلا لهذا الاستخلاف،[4] الذي يشمل مجموعة من الوظائف التي تتمثل في:

العبادة: يقول 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﴾ ﴾[5] هذه الآية كما يقول عبد المجيد النجار عبارة عن إعلان إلهي لخلق كائن جديد أرفق ببيان المهمة التي كلف بها؛ وبالرغم من أن وظيفة الخلافة في هذه الآية غير واضحة المعالم إلا أن القرآن الكريم قام بإبراز فحوى هذه الوظيفة في عدة مواضع أخرى حيث يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي

---

[1] البقرة: ٣٠.

[2] الأحزاب: ٧٢.

[3] الإسراء: ١٥.

[4] حسن الملطاوي، الله والإنسان في فلسفة التوحيدي، ص 219.

[5] البقرة: ٣٠.

جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٥﴾ ﴾[1] ويقول: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا ﴿٣٩﴾ ﴾[2] إذا نستشف من هذه الآيات أن المهمة الوجودية للإنسان تتمثل في تنفيذ مراد الله تعالى في الأرض وتطبيق أحكامه فيها، وبالتالي يكون الانسان سلطانا في الكون وظيفته تطبيق ما كلفه به خالقه ائتمارا بما أمر عز وجل وانتهاءا عما نهى؛[3] أو بمعنى آخر نقول إن مهمة الإنسان الأولى في هذا الكون هي العبادة التي تعني في اللغة الطاعة مع الخضوع وهي مشتقة كما جاء في لسان العرب: من الأصل "عبد" والتي تعني الخضوع مع التذلل،[4] أما شرعا فهي كما حددها شيخ الإسلام ابن تيمية « اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة،... ذلك أن العبادة لله هي الغاية المحبوبة له، والمرضية له التي خلق الخلق لها.»[5] لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾.[6]

وتنبني مهمة الخلافة على عنصر أساسي يحدد معنى الخليفة الحقيقي الذي يقتضي أن يكون همه الأكبر عمله على السمو والرقي نحو مستخلفه وخالقه، واقترابه منه حتى يحقق معنى الاستخلاف في الواقع على أتم وجه، أي أن جوهر الاستخلاف أن يوجه الخليفة جهده إلى العمل على الاقتراب من الله تعالى، وذلك لا يتحقق إلا بالعمل الدائم المجتهد لترقية ذاته وتنميتها حتى يبلغ من الاكتمال الدرجة التي ذكرها جل وعلا في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴿٦﴾ ﴾[7]؛ وارتقاء الإنسان وتقربه من خالقه لا يكون إلا بتتبع منهاج العبادة كما يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ

---

[1] الأنعام: ١٦٥.

[2] فاطر: ٣٩.

[3] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص 61.

[4] ابن منظور، لسان العرب 2، ص203.

[5] تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الدمشقي، العبودية، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، (ط2، 1419/ 1999، دار الأصالة)، ص19.

[6] الذاريات: ٥٦

[7] الانشقاق: ٦.

﴿ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[1]، والعبادة هنا تدل على الالتزام الكلي للإنسان بفعل ما أمر به، وترك ما نهي عنه.[2]

إذا نقول أن البشر لم يخلقوا عبثا بل لغايات محددة كما هو واضح في الآية السابقة، وقد بين لنا جل وعلا المنهج الذي علينا إتباعه عن طريق مجموعة من الأنبياء والرسل الذين تتمثل مهمتهم الأساسية في تذكير الناس بالطريق المستقيم والمنهج القويم الذي يحيدون عنه في الكثير من الأحيان قال تعالى: ﴿ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ ﴾[3] وقال: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾ ﴾[4] إذا فالهدف الأول من خلق الانسان هو تحقيق العبودية لله عز وجل[5] والتي تشمل تنمية الذات الإنسانية وتكميلها بمنهاج العبادة، وذلك يقتضي التعامل مع الكون بما يساعده على إتمام مهمته، عن طريق التأمل والتدبر فيه والاعتبار من أحواله واستثمار ما فيه من منافعه مسخرة له، بما يساعده في إقامة العمران والسيطرة على الطبيعة وإخضاعها لإرادته.[6]

والعبادة تتجلى في ثلاث مظاهر متكاملة فيما بينها مظهر ديني: (علاقة المسلم بالخالق) يتعلق بمعرفة الخالق ورسله وكتبه وملائكته وممارسة الشعائر الدينية؛ مظهر اجتماعي: (علاقة الإنسان بالإنسان) متعلق بعلاقة الفرد بالمجتمع التي يجب أن تقوم على مبدأ التكافل الاجتماعي والرحمة؛ ومظهر كوني: (علاقة الإنسان بالمحيط والكون) متعلق باكتشاف القوانين التي تنظم الموجودات

---

[1] الذاريات: ٥٦.

[2] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص 62.

[3] طه: ١٢٣

[4] النحل: ٣٦

[5] مُحَمَّد مُحَمَّد سلمان أبو جامع، الانسان كما تصوره العقيدة الإسلامية، ص 44.

[6] المرجع السابق، ص 63.

واكتشاف خصائصها وطريقة الانتفاع بها حسب التوجيهات الإلهية، ومن الواجب التركيز على التكامل بين هذه المظاهر لأن الفصل بينها يؤدي إلى إفراغها من روحها وتعطيل فاعلية كل منها.[1] والفصل في رأيي حدث جراء التأثر الكبير بالفكر الغربي ومحاولة تطبيق مناهجه على المجتمعات الإسلامية دون الانتباه إلى الفرق القائم بين الثقافتين مما أدي إلى حصر الدين وربطه بسلوكيات وشعائر ظاهرية بحجة أنه سبب التخلف والجمود الذي نعيشه اليوم، في حين أن آي القرآن كانت صريحة في الربط بين المظهر الديني والاجتماعي يقول تعالى: ﴿ ۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾ ﴾[2] وبين المظهر الديني والكوني فيقول تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾[3]

العمارة: ثم بعد العبودية لله تعالى تأتي مسألة تحقيق عمارة الأرض، الأمر الذي يتميز به الإنسان، ذلك أن مبدأ العبادة يتشارك فيه الإنس مع غيره من المخلوقات، أما عمارة الأرض فيعتبر الإنسان المكلف الوحيد بها حيث يقول تعالى: ﴿ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[4] وهذا هو الموضع الوحيد في القرآن الكريم الذي ورد فيه اشتقاق لفظة الاستعمار، التي تأتي في اللغة من الأصل عمر يعمره عمارة وأعمره المكان واستعمره فيه: بمعنى جعله

[1] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 84- 85.

[2] البقرة: ١٧٧.

[3] آل عمران: ١٩١.

[4] هود: ٦١.

يعمره، وفي التنزيل: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ أي أذن لكم في عمارتها واستخراج قوتكم منها وجعلكم الله عمارها.[1]

أما في الاصطلاح: فيراد بها: " التمكين والتسلط، كما هو واضح من قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾ ﴾[2] وقوله أيضا: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾.[3] وعمارة الكون تأتي بأشكال مختلفة كالتفكر فيه أو استثمار منافعه قال تعالى: ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ ﴾[4] ويقول: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ ﴾[5] ويقول تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾[6] كل هذه الآيات تشير إلى أن وظيفة الانسان تشمل استثمار المنافع المتوفرة له في الكون وخيراته، فنجد الآيات السابقة لا تذكر جزءا من مكونات الكون إلا وتشير إلى ما فيه من منافع للإنسان، فالكون كله كما تدل من هذه الآيات مسخر للإنسان وهذا التسخير يوجب على الانسان استثمار الكون واستغلاله بشتى الطرق للوصول إلى أقصى قدر من الانتفاع به.

وفي هذا السياق يذكر عبد المجيد النجار أن استخلاف الإنسان على هذه الأرض لا ينحصر فقط في استثمارها والانتفاع بما عليها، بل على الانسان أن لا ينسى مهمته الأخرى التي تتمثل في استغلال قدرته على التأمل والنظر والتفكير في حوادثها وآياتها وسننها وأسرارها، وكل ذلك

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص 821.

[2] الأعراف: ١٠.

[3] البقرة: ٢٩.

[4] النحل: ٥.

[5] النحل: ١٤.

[6] الجاثية: ١٣.

تكميلا وترقية للنفس في وجهتها إلى الله، عبر منهاج العبادة.[1] ولبقاء الانسان على هذا الطريق وعدم انحرافه عنه جعل الله سبحانه وتعالى العلم كوسيلة مساعدة للإنسان من أجل تحقيق الاستخلاف على الأرض ومسؤولية تعميرها لأن الإنسان بطبعه جهول ضعيف، مجادل ظلوم، لكن يمكنه السير على الوجهة التي يريدها الله له، عن طريق الاستعانة بالعلم والقيم الأخلاقية التي تفتح له حدود ارتقائه وتقدمه.[2] ومن أمثلة النصوص التي تحث على هذا الأمر نجد قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [3] وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًاۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِۖ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [4] فالطبيعة إذا توفر للإنسان مصدرا للآيات والأدلة التي يصل الانسان من خلال النظر فيها إلى يقين بوجود الله تعالى ورفعته،[5] كما أن هذه الآيات عبارة عن دعوة صريحة من الله عز وجل للإنسان من أجل التأمل في الكون والتفكر فيه بهدف التوصل إلى عظمة الخالق جل وعلا في دقيق صنعه، وهذا يحقق جانبا كبيرا من العبادة التي كلف بها الإنسان.

إذا فوظيفة الإنسان في الأرض مرتبطة بثلاثة أبعاد الإيمان، العبادة، عمارة الأرض، أما الإيمان فيربط عالم الغيب بعالم الشهادة ويعتبر الصلة الأساسية بين السماء والأرض وبين الإنسان وخالقه، كما يعتبر وسيلة تذكير له بحقيقته ومهمته في الكون، تجعله يرتقي في مراتب التقوى ويحسن التدبير في صناعة الحياة عن طريق توظيف طاقاته وقدراته الموهوبة له، واستغلال ملكة العقل وقدرته على التعلم المستمر في اعمار الأرض بإقامة العدل وبسط الرحمة بين الكائنات ومنع الفساد فيها، فالإنسان كائن مفكر يستطيع أن يميز بالتفكير بين الصواب والخطأ والحسن والقبيح، كما يستطيع

---

[1] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص63.

[2] مُحَمَّد عطا مُحَمَّد أبو سمعان، منزلة الانسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة، ص 8.

[3] الأعراف: ١٨٥.

[4] الرعد: ٣.

[5] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 69.

أن يحاسب نفسه ويقومها قبل الفعل وأثناءه وبعده، ويهذب أخلاقه، وهذا يعني أن الإنسان بالتفكر يستطيع تعمير الأرض والإصلاح فيها لأن التفكير السليم يورث الحكمة والسداد[1] يقول تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾[2]

ومما سبق نستطيع أن نقول إن الخلافة هي: «مباشرة الإنسان للكون بالروح وبالجسم: اعتبارا به واستثمارا لمنافعه وخيراته، كل ذلك تكميلا للذات في بعدها الفردي والجماعي وترقية لها في وجهتها إلى الله تعالى عبر منهاج العبادة ائتمارا بما أمر وانتهاءا عما نهى.» لكن مباشرة الإنسان للطبيعة مشروطة بالاستخدام الأخلاقي المسؤول لها، عن طريق استغلالها بما يسد حاجاته الإنسانية، وبلا إضرار بمواردها، وذلك يكون عن طريق تطوير ملكة الرقابة الذاتية لأخلاقيات الإنتاج، والاستهلاك، فمادام الكون أمانة عليه أن ينتفع بها بالقواعد التي حددها المالك الأصلي، واستخدامها في تحقيق عمارة الأرض والسعادة للإنسانية جمعاء.[3]

وعلى هذا الأساس خلق الإنسان مهيأ في أصله للقيام بهذه المهمة قادرا على القيام بها على أتم وجه ونلحظ ذلك في جانبين، الأول: طبيعة التركيب الذاتي للإنسان الذي يشتمل على جزئين الأول روحي يمكنه السمو والعلو نحو الأفق الإلهي ليقتبس منه مضمون الخلافة أمرا ونهيا على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من استغلال الكون المسخر له من أجل الإنشاء والتعمير في الأرض، فالجانب الروحي من الإنسان يستقبل الأمر الإلهي، أما الجانب المادي منه فمهمته هي تطبيق الأمر الإلهي على أرض الواقع وذلك هو جوهر مهمة الخلافة، وهذا ما يتميز به الإنسان عن بقية الكائنات التي تتميز بكونها ذات طبيعة واحدة إما روحانية لا تمكنها طبيعتها الروحانية من مباشرة الأوامر الإلهية عل أرض الواقع بالفعل، وإما مادية تعجز عن تلقي الأمر الإلهي؛ أما الجانب الثاني فيتمثل في حقيقة التكليف حيث يعتبر الإنسان الكائن الوحيد الذي حمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وبقبول الإنسان للتكليف مكن

[1] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 27- 28 -29.

[2] البقرة: ٢٦٩.

[3] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، ص 74- 75.

من الاختيار بين أن يفي بما كلف به وبين أن يخل بالتزامه، على أساس من حرية الإرادة التي تعتبر السبيل الوحيد لاكتمال منهج العبودية الذي هو روح الخلافة.[1] وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن عمارة الأرض لا تتحقق إلا بالفعل الإنساني المرتبط بالعمل الصالح لكن المشكلة التي يواجهها الإعمار في يومنا الحاضر هي ارتباط العمل الصالح بالمستوى الفردي كأداء العبادات مثلا، في حين ارتباطه في الأصل بجميع المستويات انطلاقا من الفرد إلى أن تصل إلى شتى أنواع المؤسسات في المجتمع خاصة المدارس والجامعات ومراكز البحث العلمي وحتى المزارع والمصانع، بهذه الطريقة تسهل عملية نشر القيم الكبرى في المجتمع كالكرامة، العدل، المساواة والرحمة هذه القيم التي يصل من خلالها الإنسان إلى تعمير الأرض.[2]

إذا نقول أن استخلاف الإنسان في الأرض له وجهان: الأول تكريم وتشريف للإنسان لأنه خاص به دون غيره من المخلوقات حتى الملائكة، وذلك لتميز الانسان بالعقل والحرية واختياره مباشرة الأفعال بإرادة مستمدة من إرادة الله الشرعية، إضافة إلى استخدام هذه الإمكانيات في إحلال النظام في الأرض وإعمارها، ومن جهة أخرى هذه الخلافة تعتبر تكليفا من الله عز وجل للإنسان من أجل تحقيق مبدأ عبودية الإنسان لخالقه إذا فالتكريم والتكليف وجهان لعملة واحدة هي الاستخلاف، كما يجب الإشارة إلى أن مبدأ الاستخلاف لا يعني إقصاء جانب من جوانب طبيعة الإنسان أو تهميشه على حساب الآخر ذلك أن وظيفة الاستخلاف لن تتحقق في الكون إلا باهتمامنا بجميع وظائفها والتي تتلخص أساسا في محورين احتوى بهما الإسلام طبيعة الإنسان وهما: العبادة التي تمثل طبيعة الإنسان الروحية فتجعل منه مخلوقا راقيا ساميا سمو هدفه، والعمارة التي تمثل طبيعة الإنسان المادية لأنها تجعله في حاجة دائمة إلى النمو والتطور في الحياة الدنيا الأمر الذي يجعله عنصرا فعالا في الكون، فيحقق بذلك مراد خالقه ﷻ منه، وهذه النظرة الشاملة للإنسان ستكون المنطلق الأساسي لفهم النزعة الإنسانية في فكرنا الإسلامي.

[1] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص 63- 64.

[2] جاسم سلطان، النسق القرآني ومشروع الإنسان، (ط1، 2018، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت)، ص 55.

المبحث الثاني: ماهية النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي

المطلب الأول: مبدأ الكرامة الإنسانية

المطلب الثاني: خصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.

المطلب الثالث: مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: ماهية النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي

المطلب الأول:

مبدأ الكرامة الإنسانية

تمهيد: احتل الإنسان كما بينا سابقا مكانة كبيرة في الإسلام فهو المخلوق الوحيد الذي قال فيه جل وعلا: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾[1] ومن أبرز مظاهر هذا التكريم تنصيبه خليفة في الأرض حيث قال تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[2] واحتلاله لهذه المكانة استلزم تسخير الكون له حتى يكون في خدمته ليستطيع القيام بالمهمة التي أوكلت إليه على أتم وجه يقول جل وعلا: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[3]. كما ركز القرآن الكريم على الإنسان وخصائصه وأحواله في الكثير من المواضع؛ فنجد أول أن آيات التنزيل الكريم لم تغفل شأن الإنسان بل تركز على علاقته بربه علاقة الخلق والتكريم، وعلاقة الهداية والتعليم يقول تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾[4] والحقيقة أن القرآن الكريم في مجمله إما حديث إلى الانسان أو عن الإنسان، ومن هذا المنطلق ستكون بداية الحديث في هذا المبحث عن مبدأ الكرامة الإنسانية التي لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نفهم معنى النزعة الإنسانية من دونها، ذلك أنها الأساس الذي يقوم عليها الفكر الإنساني، كما أنها الأساس الذي تدور عليه تعاليم الدين الإسلامي، حيث أن هذه الأخيرة في مجملها أتت لتحرير الإنسان من أي قوى خارجية قد تسلبه إنسانيته، أو تعامله عكس ما يقتضيه

---

[1] الإسراء: ٧٠.

[2] البقرة: ٣٠.

[3] الجاثية: ١٣.

[4] العلق: ١ – ٥.

سمو منزلته في هذا الكون، لذلك ستكون الكرامة الإنسانية أول محطات البحث في مفهوم النزعة الإنسانية في فكرنا الإسلامي المعاصر خاصة بعد أن بينا مكانة الإنسان في الإسلام ومنزلته ووظيفته وهي عناصر أساسية لا يمكننا من دونها فهم طبيعة النزعة الإنسانية، خاصة وأنها قامت منذ الأساس حتى في الفكر الغربي كما بينا سابقا من أجل إعادة كرامة الإنسان التي امتهنت في مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني، فما طبيعة الكرامة الإنسانية في فكرنا الإسلامي؟

مفهوم الكرامة:

يبقى مفهوم الكرامة البشرية على الصعيد الفلسفي غامضا، لكن هذا الغموض لا يؤدي إلى القول بأن هذا المفهوم عبارة عن صيغة فارغة يمكن ملؤها كيفما نشاء، بل يحدد الأسس التي تقوم عليها، حيث تشكلت قناعة في المجتمعات الحديثة بأن ممارسات مثل التعذيب والرق والمعاملة المهينة للإنسان، تخالف أسس الكرامة الإنسانية ذلك أن مفهوم الكرامة يعني وفقا لإمانويل كانت: « معاملة أي شخص على أنه غاية بذاته وليس كوسيلة، من ثم فإن الشخص يملك قيمة غير مشروطة، ومن هنا جاء التمييز بين مفهوم الشخص وبين مفهوم الشيء، ويعرف هذا الفيلسوف الكرامة بأنها القيمة التي تورث الشخص الإنساني الحق في التمتع بمعاملة تجعل منه غاية بذاته، لا مجرد وسيلة لغيره.» [1] والتسليم بهذا المبدأ يؤدي إلى التسليم بأن كل شخص فريد بذاته ولا يقيم بثمن على عكس الأشياء التي يمكن استبدالها بأشياء أخرى مساوية لها في القيمة، كما يؤدي أيضا إلى رفض إضفاء الجانب المادي على الكائن البشري، أو التضحية بفرد في سبيل إنقاذ آخر، أو إخضاعه إلى تجارب علمية قد تشكل خطرا على حياته، إذا فالكرامة الإنسانية مبدأ يشعر به كل فرد بطريقة فطرية لأنه متعلق بجوهر الإنسان، ولذلك نجد معظم القوانين ترى أن هذا المبدأ كقيمة عليا في المجتمع

[1] Emmanuel Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, p105. نقلا عن: فواز صالح، ، (مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م27، العدد 1، 2011)، ص 251.

يضمنه القانون الطبيعي،[1] فالكرامة الإنسانية: تدل على المبدأ الأخلاقي الذي يمنع معاملة الإنسان كوسيلة، بل يفرض معاملته كغاية في حد ذاته.[2]

الدلالة اللغوية للكرامة:

بالرجوع إلى معاجم اللغة العربية، نجد أن أصل مصطلح الكرامة هو كَرُمَ وقد ورد في لسان العرب عن الأصل كَرُمَ أن « الكريم هو الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل،...واسم جامع لكل ما يحمد... والكرم نقيض اللؤم يكون في الرجل بنفسه.»[3]، فنقول كَرُمَ فلان كَرَمًا وكرامة، إذا أعطى بسهولة وجاد فهو كريم، وكَرُمَ الشيء عزَّ ونَفُسَ، والسحاب جاد بالغيث، والأرض زكا نباتها، أما الكرامة فمعناها في اللغة الأمر الخارق للعادة غير المقرون بالتحدي، وكرم السحاب جاد بمطره، و كرَّم فلانا: أكرمه، وفلانا فضله.[4] وفي كتاب التعريفات؛ « الكرم هو الإعطاء بسهولة، والكريم من يوصل النفع بلا عوض، فالكرم هو إفادة ما ينبغي لا لغرض، فمن يهب المال لعوض جلبا للنفع أو خلاصا من الذم، فليس بكريم...، والكرامة هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة ».[5]

الدلالة القرآنية:

سنتطرق لكلمة كرامة في موضعين من القرآن الكريم في سورتي الإسراء والفجر، فعل كرَّم وأكرم، يقول تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾،[6] ويدل سياق الآية على أن التكريم هنا هو التفضيل للترابط والانسجام والتناغم القائم بين بداية الآية وختامها ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾

[1] فواز صالح، مبدأ احترام الكرامة الإنسانية، ص251- 252.

[2] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص 284.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص4588.

[4] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (ط4، 2004، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة)، ص 784.

[5] علي بن مُحَمَّد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: مُحَمَّد صديق المنشاوي، (د.ط، 2004، دار الفضيلة، القاهرة)، ص154.

[6] الإسراء: ٧٠.

و ﴿ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ فقد خلقهم جل وعلا في أحسن صورة وأكمل هيئة، وميزهم بالعقل والاستخلاف في الأرض، أما الموضع الثاني فورد في سورة الفجر بصيغة الإكرام يقول تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ ﴾[1] وهذان المعنيان متكاملان في إطار الدلالة القرآنية الجامعة لأطراف الأمر كله، فقد كرم الله تعالى بني آدم كلهم ورزقهم من الطيبات، وفضلهم على كثير ممن خلق تفضيلا، وهكذا كانت الكرامة أصيلة في الجنس الإنساني، كما كانت تشريفا من الله عز وجل لعباده ما بعده تشريف.[2] يقول ابن كثير عن قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[3] « يخبر تعالى عن تشريفه لبني آدم وتكريمه إياهم في خلقه لهم على أحسن الهيئات وأكملها، لقوله: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾[4] أي يمشي قائما منتصبا على رجليه ويأكل بيديه، وغيره من الحيوانات يمشي على أربع ويأكل بفمه، وجعل له سمعا وبصرا وفؤادا يفقه بذلك كله وينتفع به ويفرق بين الأشياء ويعرف منافعها وخواصها ومضارها في الأمور الدينية والدنيوية.»[5] فتدل الآية هنا على أن الله ﷻ شرف الإنسان على جميع المخلوقات كما خلقه في أحسن صورة متصفا بأكمل الصفات مزودا بالعقل، والعلم، والنطق، مسخرا له جميع ما في الكون.[6]

---

[1] الفجر: ١٥.

[2] عبد العزيز بن عثمان التويجري، الكرامة الإنسانية في ضوء المبادئ الإسلامية، (ط2، 1436- 2015، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط)، ص11- 13.

[3] الإسراء: ٧٠.

[4] التين: ٤.

[5] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص68- 69.

[6] الصابوني، صفوة التفاسير، (ط9، د.ت، دار الصابوني، القاهرة)، ج3، ص578 .

أما القارئ لسورة الإسراء التي وردت فيها الآية[1] يجد أن ما سبقها كان يدور حول الفساد والاستعلاء وحول ظلم بني إسرائيل لأنفسهم وتمردهم على تعاليم الأنبياء، الأمر الذي اقتضى الحديث عن آدم وبنيه، فقد كان آدم جديرا بأن يكون أفضل حالا بعدما اصطفاه الله وأعلى شأنه وأسجد له ملائكته، لكن آدم وهن عزمه وأبناؤه فكان لا بد من مؤاخذتهم.[2] هكذا نرى أن الدلالة القرآنية للكرامة تنبع من التشريف والتفضيل، ويرد ذلك في سياق التذكير بفضل الله ونعمته على العالمين في سبع مواضع تنبني على الفعلين (كرَّم وأكرم)، بينما تكررت صفة الكريم في القرآن ثلاثا وعشرين مرة، ووردت بصيغة النعت ثلاث مرات، ووردت بصيغة الجمع ثلاث مرات، وبصيغة التفضيل مرتين، وبصيغة المصدر (الإكرام) مرتين، وبصيغة اسم المفعول ثماني مرات.[3]

ومما سبق يتكون يقين لدينا بأن الكرامة مبدأ أصيل في النوع البشري وفي الفطرة الطبيعة الإنسانية منذ أن خلق آدم عليه السلام، إذا فالكرامة فطرة للإنسان ولا سبيل لتبديل فطرة الله التي فطر خلقه عليها، على هذا الأساس نجد أن معنى الكرامة الإنسانية في الفكر الإسلامي يتسم بالشمول فقد جاء مصطلح الكرامة في الآية السبعين من سورة الإسراء بصيغة العموم وهذا ما يعطي المفهوم عمقا ورحابة وامتدادا في الزمان والمكان، فالآية تشير إلى تكريم بني آدم بصفة عامة، دون أي تخصيص لجماعة أو فئة معينة، والتكريم هنا تكريم مطلق المعنى يشمل البشر كافة، بغض النظر عن أصل الفرد منهم أو دينه أو عقيدته، أو مركزه وقيمته في مجتمعه، فالكرامة فطرة في كل إنسان ولا يملك أحد الحق في المساس بها أو تجريد أي فرد منها أيا كان، وتلك ذروة التكريم وقمة التشريف، إضافة إلى ذلك تقوم مبادئ الإسلام وقيمه كلها على احترام الكرامة الإنسانية وحفظها، فنجدها تبتغي سعادة الانسان وصلاحه، وتشجع كل ما فيه منفعة له، كما تدرأ كل ما فيه مفسدة عنه، وهذا هو منتهى التكريم الإلهي للإنسان.

---

[1] الإسراء: ٧٠.

[2] محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، (ط4، 1420- 2000، دار الشروق، القاهرة)، ص225.

[3] محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (د.ط.ت، دار الحديث، القاهرة، 1364)، ص603.

لذلك يتحدث عباس محمود العقاد[1] في كتابه الإنسان في القرآن عن المكانة الكبيرة التي يحظى بها الإنسان في الإسلام فيقول أن: « مكان الإنسان في القرآن الكريم هو أشرف مكان له في ميزان العقيدة، وفي ميزان الفكر، وفي ميزان الخليقة التي توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات، هو الكائن المكلف، وهو أصوب في التعريف من قول القائلين (الكائن الناطق)، وأشرف في التقدير.»[2] وبعد حديثنا عن مكانة الإنسان الأصيلة في الإسلام، وعن أسباب احتلال الإنسان مركزا ساميا يميزه عن غيره من الكائنات، ببيان مظاهر تكريم هذا الكائن في الكون؛ من خلقه في أحسن صورة وتكريمه بالعقل، تسخير الكون له وإرسال الرسل، نقول أن مصدر كرامة الإنسان نابع من كونه مزودا بقدرات وطاقات عقلية جعلته حرا في اختيار طريقه، مسؤولا عن مصيره، وبذلك تتلخص نظرة الإسلام للإنسان في محورين الأول يتعلق بمكانة الإنسان واعتباره كائنا حرا مسؤولا بفطرته، مما يجعله مستقلا عن دين وحضارة المجتمع الذي يولد فيه وهذا يؤكد على فكرة عالمية الإنسان من حيث القيم والاتجاهات؛ أما المحور الثاني فيركز على تأييد الإسلام للقدرات العقلية للإنسان وإظهار دورها في وصوله إلى الإيمان وتحمل ما يقتضيه من مسؤوليات، هذا ما يؤكد بأن الإسلام نظام معرفي هدفه وصول الإنسان إلى الحقيقة وليس مجرد أحكام تتعلق بسلوكه الظاهري. وبذلك نقول إن حرية الإنسان ومسؤوليته، إضافة إلى احترام العقل البشري وما يحويه من طاقات يعتبر الكون مسرحا لتجسيدها، هي أسس لا غنى عنها أثناء حديثنا عن مبدأ الكرامة الإنسانية، ولذلك سنركز في هذا المقام على هذين المظهرين من مظاهر الكرامة الإنسانية بشكل خاص.

---

[1] عباس محمود العقاد: (1889- 1964) أبرز من حلل الشخصيات الإسلامية العظيمة في سلسلة مؤلفاته عن عباقرة الإسلام ولد في أسرة فقيرة، بدأ شغفه بالقراءة منذ طفولته وساعدته مكتبة والد العامرة على ذلك كما كان يحضر المجالس الأدبية خاصة تلك التي كان يقيمها الشيخ أحمد الجداوي القاضي الشرعي ، عمل العقاد في الصحافة التي من خلالها تعرف على شعراء وأدباء عصره كجورجي زيدان وإبراهيم المازني وأحمد شوقي، واتجه إلى التدريس، ثم عاد إلى العمل في الصحافة مرة أخرى، من أهم مؤلفاته: " سلسلة العبقريات" "الإنسان" (علي عبد الفتاح، أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين ص1085- 1088)

[2] عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، (ط4، سبتمبر 2005، دار النهضة، مصر)، ص 16- 17.

المسؤولية والحرية:

إن حرية الاختيار حق وجودي أصيل، أعطي للإنسان حتى في أخطر المسائل المتعلقة بوجوده وهي الإيمان فكيف بما دونه من المسائل، كما أن أبرز ما يميز الإنسان حتى عن الملائكة هو امتثاله للإرادة الإلهية، وحمله للأمانة التي أبت حتى السماوات والأرض والجبال حملها عن طواعية واختيار، والتي تتمثل في القانون الأخلاقي المؤسس على حرية الخليفة مما مكن الإنسان من طاعة الأمر الإلهي التكليفي رغم قدرته على عصيانه ومن هنا صار الإنسان أسمى مكانة من باقي المخلوقات للقدرات التي يتميز بها.[1]

وتعتبر الحرية من المشكلات الفلسفية التقليدية لأنها مرتبطة دوما بالكيان الإنساني وعلاقته مع الطبيعة، والمشكل الأساسي يرجع إلى المفارقة الآتية: إن تحديد كيان الإنسان بوصفه كيانا حرا يفضي بالضرورة إلى انتزاعه من الطبيعة، في حين أن تحديد نسبته إلى الطبيعة يفضي إلى انتزاع الحرية منه؛ إذا فالحرية هي حالة الإنسان الذي يحقق بأفعاله وأعماله طبيعته الحقيقية المتميزة بالعقل والأخلاقية، وعندما تكون الحرية مضادة للحتمية فإنها تدل على حرية الاختيار، وهي القول بأن فعل الإنسان متولد من إرادته لأن الإرادة هي العلة الأولى، وهي خالصة من أي قيد بما أنها توجب على الفعل أن يكون مستقلا عن العوامل الخارجية. وترتبط كل من الحرية والمسؤولية ارتباطا عظيما بالكرامة الإنسانية ذلك أنه تعالى كرم ابن آدم المسؤول عن عمله الذي لا يؤاخذ بعمل غيره، يقول تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾[2]، ويقول تعالى: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥ ﴾[3]، ومسؤولية الإنسان لا تنبع إلا من إحساسه بوجوده الحر، الذي إن أحسن استخدامه كان منسجما مع كرامته مستمتعا بها موفيا لها حقها من

[1] إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، (ط2، 2014، دار مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة)، ص 46- 47.

[2] الزلزلة: ٧ – ٨.

[3] الإسراء: ١٥.

الحفظ والصون، فالحرية الحقيقية لا تتمثل في حق الإنسان أن يتدنس إذا شاء ويرتفع إذا شاء، بل الحرية أن يخضع لقيود الكمال وأن يتصرف داخل نطاقها وحده.[1]

إن حرية الانسان في اختيار أفعاله والمسؤولية التي تتبع تلك الحرية تكسبانه شرفا رفيعا، لأن الانسان في الإسلام يتمتع بقدرته على التمييز بين الخير والشر، ومسؤوليته على اختياره يوم الحساب، وهذا مصدر كونه كائنا محترما بالدرجة الأولى لإيمانه عن طواعية واختيار، وذلك لا يعني أن الإسلام يجعل الإيمان أساسا لمبدأ الكرامة الإنسانية، بل القرآن منزل للناس كافة وهم يعودون في الأصل أب واحد، أما سمو قيمة المؤمن فتعود على المستوى القانوني إلى اختياره اتباع أحكام التنزيل.[2] وبالتالي يكون الإنسان المخلوق الوحيد الذي له حرية الاختيار بين الركون إلى التراب الذي خلق منه أو الارتفاع ليصير ربانيا ويأخذ صفة الروح التي نفخت فيه، كما أن قدرة الإنسان على الإبداع أيضا نابعة من تمتعه بحرية الاختيار، ذلك ما يعبر عنه بالإرادة التي تعتبر أساس كل نشاط يصدر عنه، فهي فطرة في كل فرد، ولهذا الأخير حق الشكوى من ضعفها أو انعدامها فيه سواء لأسباب داخلية أو خارجية [3] يقول تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾ ﴾ [4] كما أن هذه الخاصية تتلاءم مع دوره ورسالته بما أنها شرط التكليف، فلا يتصور مكلف بدون حرية يختار بها ويحاسب على أساسها.[5]

إذا فحرية الإنسان لازمة عن استخلافه في الأرض وما كان الإنسان ليعمر الأرض كما قال تعالى: ﴿ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[6] لو لم يكن حرا في استخدام ما وهبه الله سبحانه وتعالى له من قدرات ومقومات تعينه على مواجهة التحديات والصعوبات في طريقه لاستخلاف الأرض المسخرة له بما فيها من كائنات، فالحرية لازمة للإنسان من أجل قيامه بهذه الوظيفة، إذا نقول أن حمل الأمانة أو

---

[1] محمد الغزالي، الجانب العاطفي من الإسلام، (د.ط، 1990، دار الدعوة، الإسكندرية،) 175- 297.

[2] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 101.

[3] أحمد حسين، الطاقة الانسانية، ص 232.

[4] الإنسان: ٣

[5] سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص204.

[6] هود: ٦١.

التكليف، الحرية، والعقل ثلاث أمور متلازمة لا يمكن فصلها، واجتماعها يشكل لنا صورة الإنسان المتكاملة.

وكتلخيص لما سبق نقول أن الإنسان في الإسلام هو الكائن الوحيد الذي خلق مسؤولا عن مصيره، كما أنه يعتبر المخلوق الوحيد المحيط بالحقائق العلمية المختلفة، ذلك أن الأسماء التي علمت لآدم عليه السلام تدل على إدراك وفهم الحقائق والمعاني الموجودة في العالم؛ لكن مسؤولية الإنسان وحرية إرادته في اختيار أفعاله مدعمة بمعالم تجنبه الانحراف، ذلك أن حرية الإنسان قد تقوده في بعض الأحيان إلى سلوك طريق تجعله ينحط وينزل عن المرتبة والمكانة العليا التي خص بها في هذا الكون، فعوض العمل على أداء رسالته في هذا الكون يسير في طريق إرضاء شهواته مما يجعل حياته أقرب إلى حياة الحيوانات منها إلى حياة الإنسان، بالتفاته إلى جانبه المادي كما حدث مع الحضارة الغربية، مما يجعله ينسى في بعض الأحيان طبيعته الثنائية المركبة من جسد وروح، تحتاج هذه الأخيرة إلى تغذية واهتمام كما يحتاج الجسد، ومن هذا المنطلق نجد الإسلام حث الإنسان على التقوى وجعلها مبدأ مهما في الحياة الإنسانية، حيث تعتبر أعلى درجات تكريم الإنسان يقول الله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾[1] إذا نفهم من هذه الآية الكريمة أن كرامة الإنسان ترتبط بمدى تقواه وتقربه من خالقه، والتزامه بتعاليم دينه، فالتقوى ليست إيمانا فقط بل عمل وسلوك وممارسة، فتكون بذلك القاعدة التي تقوم عليها كرامة الإنسان كالآتي: **كلما زاد تقوى الإنسان زادت كرامته**.

احترام العقل البشري:

سيكون المنطلق في هذا الشأن قوله تعالى في سورة السجدة: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ ٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن

[1] الحجرات: ١٣.

﴿ رُوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ ٩ ﴾[1] تشير هذه الآيات إلى العناصر الأولية للإنسان إضافة إلى قدراته المعرفية والإرادية التي تعتبر الأساس في اكتشاف الدين الذي يصلح له، كما تعتبر الحفيظة على هذا الدين في حياته والرقيبة عليه في سلوكه وفكره، وفيما يقبل أو لا يقبل منه، فالدين الإسلامي يقوم على تشغيل قوى الإنسان المعرفية والإرادية في طلب معرفة الحق يقول علي عيسى عثمان: « أن الدين في الإسلام الذي نزل به القرآن والذي بينه الرسول ﷺ هو ذلك الدين الذي يقوم على تشكيل قوى الإنسان الفطرية، الروحية والمعرفية والإرادية، في معرفة الحقيقة في كل شيء (وخاصة في الإنسان)، وعلى الاستدلال بهذه المعرفة في طلب معرفة الله والإيمان به تعالى، وأن هذا الدين هو وحده الدين الذي تتشكل به هذه القوى تشكلا سليما، وتنمو نموا خاليا من الأباطيل والأساطير، وهو وحده الدين الذي يتحرر به الإنسان من سلطان الجماعة التي يولد وينشأ فيها، ومن سلطان عقيدتها وتراثها ومن مؤسساتها وآدابها ورجالها، وهو وحده الذي يتوجه به إلى معرفة الله تعالى وإلى التعبد له وحده عن قناعة شخصية وعن علم وانشراح في الصدر.» والقرآن عندما يخاطب الإنسان كما هو في واقعه يخاطبه من أجل تجاوز سلطان الجماعة ليحرر قواه الفطرية ويوظفها في معرفة حقيقة الكون ومعرفة الخالق عز وجل.[2]

إن مركزية الإنسان في الكون تفضي إلى أنه ليس مجرد جزء من عالم المادة، بل قد أكرمه خالقه بتحريره منه، وجعله المسيطر والمتحكم فيه؛ فعالم التفكر هو عالم الحرية، والذي يتميز بأنه يصاحب الواقع للتفتيش عن البعد الحقيقي لكل ما في الكون ولمعرفة صلته بالخالق، وبالتالي يكون معنى الخلافة التي تشمل الحرية والمسؤولية مرتبطا بقدرات الإنسان العقلية والنظرية والعلمية التي تتيح له السيطرة على الكون وتجعله قادرا على الوصول إلى فكرة الله ووجوده معا.[3] بالتالي يعتبر الإنسان خليفة الله في أرضه بما ميزه عن بقية المخلوقات التي يختلف عنها بوظيفتين أساسيتين أسندت له وهما

---

[1] السجدة: ٧ – ٩

[2] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، (ط1، 1406- 1986، منشورات دار الآداب، بيروت)، ص 21- 24-25.

[3] يحي هويدى، نحو الواقع مقالات فلسفية، (د.ط، 1986، دار الثقافة، القاهرة)، ص 252- 254.

التفكير والتفكر، اللتان تختلفان عن بعضهما البعض اختلافا كليا فالتفكير تأمل ذهني بعيد عن الواقع حيث يمثل تخطيطا مسبقا له، أما التفكر فلا يختلف عن التفكير من حيث الوسائل التي يشتركان بها والتي تتمثل في العقل والقلب والعواطف والخيال والأحاسيس والوجدانات، لكنه يختلف عنه من حيث أنه نظر مصاحب للواقع غير بعيد عنه، لذلك نجد أن القرآن الكريم لا يستعمل كلمة تفكير بل نجده يستعمل كلمات مثل: النظر والتفكر والتدبر، وهذا ما يميز الفلسفة القرآنية التي تعتمد على النظر في آيات الله في الكون، كما تهدف إلى الوقوف على صلة المخلوقات بالخالق.[1] وتفعيل نتائج تدبر الإنسان في الأنفس والآفاق مما يخرج التعاليم الإسلامية من مجالها النظري إلى مجالها الفعلي التطبيقي.

ومن أول مظاهر احترام الإسلام للعقل البشري وتشجيعه على العلم والتعلم تمحور أول آيات التنزيل الحكيم حول قضية القراءة التي تعتبر دعوة صريحة إلى التعلم حيث يقول عز وجل: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ٥ ﴾[2] هذه الآيات هي أول ما نزل على سيدنا مُحَمَّد ﷺ « وقد بدأت هذه السورة بالدعوة إلى القراءة والتعلم، وختمت بالصلاة والعبادة، ليقترن العلم بالعمل. »[3] وهذه الآيات تدل كما قال سيد قطب في تفسيره في ظلال القرآن على « أن الله سبحانه وتعالى أكرمه – الإنسان – كرامة لا يكاد يتصورها، ولا يملك أن يشكرها، وأن هذه وحدها لا ينهض لها شكره ولو قضى عمره راكعا ساجدا ... هذه ... أن يذكره الله، ويلتفت إليه، ويصله به، ويختار من جنسه رسولا يوحي إليه بكلماته... وأن تصبح الأرض مسكنه... مهبطا لهذه الكلمات التي تتجاوب بها جنبات الوجود في خشوع وابتهال.» وتوجه هذه الآية الرسول ﷺ « في أول لحظة من لحظات اتصاله بالملأ الأعلى، وفي أول خطوة من خطواته في طريق الدعوة التي اختير لها... توجهه إلى أن يقرأ باسم الله»[4]، ثم يأتي قوله

---

[1] أبو الوفاء التفتزاني، الانسان والكون في الإسلام، (د.ط، 1995، دار الثقافة للنشر والتوزيع)، ص 25.

[2] العلق: ١ – ٥.

[3] الصابوني، صفوة التفاسير، ص581.

[4] سيد قطب، في ظلال القرآن، (ط10، 1402- 1982، دار الشروق، القاهرة)، ج6، ص 3937- 3938.

تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ ﴾[1] الذي يبرز حقيقة التعليم وأهمية القلم الذي كان سابقا ولا يزال أهم وأعمق وسائل التعلم لما له من أثر في حياة الإنسان، أي أنه جل وعلا ركز في أول آيات التنزيل على التعلم وقيمة القلم؛[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ تركيز القرآن الكريم على القطبية المعرفية للإنسان والمتمثلة في قدرته على الاستيعاب المعرفي للكائنات، حيث يعتبر مهيأ لأن ينقل العالم الخارجي بمواصفاته إلى عالمه الداخلي على سبيل التصور، فيصبح هذا الكائن الصغير حاملا للكون في ذاته، ويكون بذلك المشرف الذي له القوامة على سائر الكائنات،[3] يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[4] لذلك عمل القرآن الكريم على توجيه العقل البشري إلى استخدام منهج متكامل للبحث في الكون ولهذا المنهج خطوتان إحداهما يطرح فيها الانسان جانبا آراءه السابقة عن الكون بتجنب التقليد ليتحرر فكره من قيوده، حتى يكون أكثر استعدادا للبحث الموضوعي، والثانية يكون بها صورة عن الكون وعن علاقته به ودوره فيه.[5]

الخطوة الأولى: إن القرآن الكريم يريد لعقل الإنسان أن يفكر ويستنبط من انتظام العالم وحدة صانعه، ذلك أن تدبير هذا الكون من طرف أكثر من إله يؤدي إلى عدم توازن وخلل كبيرين فيه، وهكذا حاول القرآن الكريم تطهير العقل الإنساني من العقائد والتصورات الباطلة التي لا تقوم على أي دلائل أو براهين، وبهذه الطريقة يتحرر من كل القيود التي تحول بينه وبين النظر في الكون نظرة موضوعية يتوصل بها إلى الإيمان والى فهم صلته بهذا الكون، ورسالته في هذه الحياة.[6]

---

[1] العلق: 3- 4.

[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج6، ص 3938.

[3] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص 57.

[4] البقرة: ٣١

[5] أبو الوفاء التفتزاني، الانسان والكون في الإسلام، ص 25.

[6] المرجع نفسه، ص 33-34.

فنجد أن القرآن الكريم يدعو الانسان إلى طرح التقليد عن طريق تحرير الفكر من الآراء والمذاهب السابقة الموروثة، يقول تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴾[1] ويلوم أولئك اللذين لغوا حواسهم وعقولهم ولجأوا إلى التقليد الأعمى فيشبههم بالأنعام ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾.[2] كما جعل القرآن الكريم العلم وحده السبيل إلى التأكد من كل ما يعتقده الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾[3] وفي الأخير نجده كثيرا ما يتحدى أصحاب العقائد الباطلة الموروثة فيقول تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [4] ويقول ﷻ: ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ ﴾[5] كل هذه الآيات دليل واضح على موضوعية المنهج القرآني فلا تعصب فيه للآراء والأفكار التقليدية المتوارثة، والأكثر من ذلك أن الإنسان مطالب بعرض أي قضية من قضايا الفكر الإنساني على العقل وعلى المناهج العلمية الموضوعية التي تساير التطورات الزمنية والمكانية، فهي وحدها الكفيلة بالحكم على القضايا وليس التعصب لرأي ومذهب معين لمجرد كونه ساريا في زمن من الأزمان وفي وضع من الأوضاع، لذلك كانت مناسبة الإسلام لكل زمان ومكان من أبرز خصائص هذا الدين لأنها تقف في وجه كل تصور قد يكون عائقا في وجه تطور الإنسان.[6]

---

[1] البقرة: ١٧٠.

[2] الأعراف: ١٧٩.

[3] الإسراء: ٣٦.

[4] البقرة: ١١١.

[5] الأنعام: ١٤٨.

[6] أبو الوفاء التفتزاني، الانسان والكون في الإسلام، ص 34- 35.

الخطوة الثانية: أما الخطوة الثانية من هذا المنهج فتتمثل في اللجوء إلى الاستدلال القياسي والاستقرائي، فالقرآن ينبه عقل الإنسان إلى أصول الدلائل العقلية ليبحث هو عن تفصيل هذه الدلائل وقوانينها وطرق استعمالها، لذلك يتوجه القرآن الكريم لذوي العقول السليمة بأوضح الاستدلالات وأيسرها، عن طريق مختلف أنواع الحجج والبراهين، وبهذا يجد المستقرئ لآي القرآن الكريم دعوة صريحة للإنسان إلى استعمال مختلف أنواع الاستدلال العقلي سواء أكان مباشرا أو غير مباشر، فهو يدعونا مثلا إلى استنباط النتائج من المقدمات في معرض الاستدلال على العقائد النظرية، كما يدعونا إلى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا إلى معرفة القوانين العامة التي تسير هذه الطبيعة بمقتضاها.[1]

يقول تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴾[2] فكلمة « كيف » في هذه الآية تدل على روح العلم الحديث ومنهجه الذي يعمل عند علماء مناهج البحث المحدثين على الإجابة عن سؤال كيف، وليس إجابة عن السؤال لماذا، أي أن المنهج العلمي يبحث عن كيفية تركيب الظاهرة وليس عن الغاية منها؛ ومن الأمور التي ينبه لها القرآن الكريم أن النظام الكوني مطرد القوانين والسنن التي لا تتبدل،[3] وذلك واضح في قوله تعالى: ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾[4] وكذلك بالنسبة لقوانين الاجتماع البشري التي تتسم بنفس الميزة ويظهر لنا ذلك واضحا في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[5] ولذلك على الإنسان أن يؤمن بأن هذا الكون خاضع لإدراكه قابل للتفسير عن طريق بحثه، وبمقدوره

---

[1] أبو الوفاء التفتزاني، الانسان والكون في الإسلام، ص 34- 35.

[2] الغاشية: ١٧ – ٢٠

[3] أبو الوفاء التفتزاني، الانسان والكون في الإسلام، ص36- 37.

[4] يس: ٤٠.

[5] الرعد: ١١.

استغلاله والاستفادة منه لأنه مسخر له لقوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١٣ ﴾ [1]. وهذا ما يجعل القرآن الكريم والإسلام مختلفين عن التصورات الكونية الميثولوجية القديمة والتي تجعل الانسان مخلوقا ضعيفا كما تعتبر الكون خارجا تماما عن نطاق قدراته، يعمل على تفسير ظواهره بعلل وهمية؛ أما القرآن الكريم فقد ركز على تسخير الكون لصالح الانسان لأنه عبارة عن أداة بين يديه تخوله قدراته استكشافها واستعمالها بما يتناسب ووظيفته المكلف بها.[2]

وفي الأخير نقول أن حرية الإنسان ومسؤوليته، إضافة إلى نعمة العقل التي زود بها تجعله المحور في الدين الإسلامي على عكس بقية الأديان التي ظلمته وبخسته حقه، وأقوى دليل على مركزيته تكليفه بحمل الأمانة حيث يقول تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا ٧٢ ﴾ هذه الآية تبين أن الأمانة قد عرضت على مخلوقات في ظاهرها تعتبر أعظم من الإنسان وهي السموات والأرض والجبال، ولكنها أبت هذا الحمل الثقيل، وحملها الإنسان مما يدل على عظمة هذا الكائن الذي وبحمله للأمانة أصبح خليفة لله في أرضه، ومن مظاهر كرامته تشجيع الإسلام للعقل على التفكير والنظر في الكون واستعماله فيما يجعل الإنسان يرتقي إلى أعلى مراتب المعرفة التي تعتبر السبب الرئيسي لتطور هذا الكائن وتقدمه، كما تساعده على التحكم والسيطرة في هذا الكون المسخر له، فبالرغم من مبدأ التسخير إلا أن استخدام الطبيعة بما يفيد الإنسان وبالطريقة المناسبة التي لا تضر بهذا الكون لا يتم إلا باستخدام العلم والمعرفة التي يعتبر العقل أهم أدواتهما.

وبعد هذا العرض لمفهوم كرامة الإنسان في الإسلام يجب علينا البحث في مسألة خصائص الإنسان والتي تمكننا من استنباط أهم خصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي حتى تسهل

---

[1] الجاثية: ١٣.

[2] أبو الوفاء التفتزاني، الانسان والكون في الإسلام، ص 37- 38.

علينا مهمة فهم معناها وتمييزها عن الأنسنة الغربية، أو تلك التي نشأت في الأوساط العربية أو الإسلامية لكن تأثرها بالفكر والمناهج الغربية شوَّه صورتها وأفقدها روحها الأصيلة، فما هي خصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني:

خصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي

لقد قامت المدنية الحديثة من حيث بنائها الفكري على نظرية أصالة الإنسان، وعلى النزعة الإنسانية التي تقدسه بعدما حطمت المذاهب والأديان القديمة شخصيته، وألغت إرادته ليصبح عاجزا عن فعل أي شيء لوحده دون اللجوء إلى الدعاء والتوسل والتضرع لتحقيق ما يصبو إليه عن طريق الآلهة، وكما سبق الذكر فإن النزعة الإنسانية ظهرت في عصر النهضة كمواجهة للأديان سواء منها السماوية أو الوضعية التي تستند إلى الغيبيات وما وراء الطبيعة مما أدى إلى تغييبها للإنسان. ولكن هل نستطيع تعميم هذا الحكم ليشمل الدين الإسلامي أيضا؟ وهل اعتقاد الإنسان بالإسلام سبب عجزه واستسلامه؟ أم أن الإسلام في حد ذاته نوع من الاعتقاد بأصالة الإنسان والاعتراف بقيمته وعظمة خصائصه وقدراته؟، في الحقيقة إن المنهج الأفضل لمعرفة رأي التعاليم الإسلامية في هذا الشأن لا يتم إلا من خلال استخراج نظام الدين الكلي الذي يتكون من نظرة الإسلام إلى الإنسان وإلى العالم وإلى التوحيد.

لذلك فبعد بياننا لمكانة الإنسان في الإسلام وأهمية مبدأ الكرامة الإنسانية من المنظور الإسلامي نكون قد سلكنا من طريق معرفة موقف الإسلام والفكر الإسلامي من النزعة الإنسانية شوطا معتبرا، أما ما تبقى فمتعلق أولا بمعرفة خصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي التي نستطيع استنباطها من خلال خصائص الإنسان في الإسلام، حيث يعتبر هذا المخلوق المحور الرئيسي الذي تدور حوله النزعة الإنسانية فبما تتميز النزعة الإنسانية من منظور الفكر الإسلامي المعاصر؟

التوازن بين البعد الروحي والمادي في الإنسان:

نبدأ في هذا المقام بقوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[1] أي أنه عز وجل كرم الإنسان بخلقته على تلك الهيئة وبهذه الفطرة التي تجمع بين طبيعته المادية الترابية وطبيعته الروحية، كما كرمه بما زوده من قدرات مكنته من أن يكون خليفة الله في أرضه، فسخر له قوى الكون لتكون عونا له على وظيفته، دون أن ننسى تكريمه بأمر الملائكة بالسجود له، وتبين هذه الآية كيف سخر ﷻ البر والبحر للإنسان بجعلهما موافقان للطبيعة البشرية، حتى يتمكن الإنسان من استغلال المخلوقات مهما كانت قوتها مقارنة بالإنسان والسيطرة عليها، كل هذا الكون الذي استخلف فيه الإنسان جعل تحت سيطرته بما فيه من طيبات لا تعد ولا تحصى، وبالإضافة إلى كل تلك النعم تذكر هذه الآية بأن الله سبحانه وتعالى فضل الإنسان بهذا الاستخلاف في ملك الأرض، بما ركبه في فطرته من استعدادات تجعله مميزا من بين جميع الخلائق.[2]

فقد خلق الإنسان من طين على شكل متميز يدل على عظمة الخالق وكمال قدرته وعلى العلاقة الوثيقة التي تربط بينه وبين الطبيعة المحيطة به،[3] يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[4] تدل هذه الآية على أن التكوين الذاتي للإنسان يجمع بين كل العناصر التي خلقت منها الكائنات الأخرى والتي تتمثل في عنصرين رئيسيين: عنصر ترابي مادي، وعنصر روحي عقلي،[5] فالإنسان يتميز

---

[1] الإسراء: ٧٠.

[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص 2241.

[3] عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، (ط3، 1982، الدار العربية للكتاب)، ص 98.

[4] الحجر: ٢٨ – ٣١

[5] عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص 57.

بجانبين الأول جانب الإدراك والتسامي الذي يتعلق بالروح النورانية وجانب الجسد وما يتعلق به من الشهوات التي تنزع بالإنسان إلى طبيعته الطينية، وهنا نقول إنه على صاحب الروح ترشيد النفس الحيوانية ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾ ﴾[1] لأن الإنسان في صراع دائم بين القيم والمبادئ وبين شهوات الجسد ورغباته، أي بين الروح وبين المادة والهوى، فإن طغى الجانب المادي على الروحي ساد في المجتمعات قانون الغاب الذي تطغى فيه القوة على الحق، مما يجعل الإنسان خالدا إلى الأرض دون شوق إلى الارتقاء بنفسه في معارج الحق ومعاني الخير.[2] والتوفيق بين هاتين الطبيعتين يكون من خلال التعامل مع المادة كوسيلة مساعدة للإنسان على تحقيق أهدافه وغاياته الوجودية وتحقيق مجتمع عادل متعاون تحكمه الفضيلة والتكافل الإنساني.[3]

وبالتالي نقول أن اهتمام الإسلام بالإنسان لا ينحصر في جانبه المادي فقط، بل إن المستقرئ للتعاليم والمبادئ الإسلامية يجد أن الإسلام يعترف ببعدين أساسيين للشخصية الإنسانية، كما يراعي أهمية كل واحدة منهما لحياة الإنسان الذي لا تتم سعادته إلا بالتوافق والانسجام بين هذه العناصر جميعا، لعدم وجود تناقض بينها كما ترى بعض الفلسفات والديانات القديمة التي تشجع فكرة كون الجسد سجنا للروح، حيث لا تنمو هذه الأخيرة إلا بكبت حاجات الجسد.[4]

إذا ففلسفة الإنسان في الإسلام تتمثل في اعتباره مخلوقا ذو بعدين، روحي ومادي، ولا بد من الاهتمام بكليهما حتى يتحقق التوازن والتعادل في حياة هذا المخلوق، فلا تغليب للمادة على حساب الروح كما فعلت الثقافة الغربية منذ عصر النهضة؛ ولا تغليب للجانب الروحي على حساب المادي كما فعلت الفلسفات الدينية القديمة، إذا يعتبر القرآن الكريم الكتاب الوحيد الذي أحاط بجميع جوانب حياة الإنسان وتفاصيلها، لما يحويه من أحكام اجتماعية وسياسية وعسكرية تشمل قوانين الحروب ومعاملة الأسرى والرغبة في الحياة والإعمار والصناعة، كما اعتنى أيضا بتزكية النفس

---

[1] النازعات: ٤٠ – ٤١.

[2] عبد الحميد أحمد أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين، ص 38- 39-...- 44.

[3] المرجع نفسه، ص 72.

[4] عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ص 103.

وسمو الروح والأخلاق العالية للفرد. فنقول بذلك أن: «الإنسان في نظر الإسلام جسم وعقل وروح، وكل أولئك معترف بوجوده، مقدرة مطالبه، وكلها حقيقة بالاستجابة إليها استجابة صريحة مباشرة ... أما الجسد فهو وشائج اللحم والدم، وهو النوازع الفطرية، وهو الشهوة الملحة التي لا تهدأ ولا تكف. وهو المطالب بحفظ الحياة على الأرض، بالمحافظة أولا على ذاته، والمحافظة بعد ذلك على النوع، الهدف الأول وسيلته الطعام والشراب، وسيلته النسل والإكثار.»[1]

ويبقى تحقيق التوازن بين الجانب المادي والروحي في الإنسان مرتبطا بالاعتراف بدور كل منهما في تحقيق الخير الإلهي الأسمى، وإقامة حياة أفضل لكل البشر مؤسسة على العمل الصالح والنية الخالصة لله، والتلازم بين المادي والروحي هو سر تحقيق ذلك،[2] إذا فأكثر ما يميز الفكر الإسلامي في نظرته للإنسان عن باقي الرؤى هو اهتمامه بالجانب الروحي في الإنسان الذي تتمثل مهمته الأولى في « أن تتصل بالحقيقة الكبرى في هذا الكون، فتستلهم منها النور الذي لا تراه الحواس، ولكنه موجود بالرغم من ذلك، وبهذا النور العلوي تستطيع الروح أن تسمو، فتعاون الكائن البشري على تحقيق هدف الحياة من الارتفاع... والنفس البشرية تشمل أولئك جميعا، ولا تضيق بشيء منها، والإسلام يعترف بالكائن البشري كما هو، فيحقق رغبات جسده وعقله وروحه، ويهدف في ذات الوقت إلى إيجاد التوازن بين الجميع.» [3] أي أن الإسلام راعى جميع تفاصيل حياة الإنسان سواء كانت روحية أو بدنية أو عقلية، ونظمها بحيث تتحقق له أرقى مستويات الحياة، ذلك أنه اهتم بالإنسان في داخل نفسه ومع حاجاته الذاتية والروحية والعقلية والبدنية؛ كما اهتم بالإنسان في أسرته، وبالإنسان مع مجتمعه، ومع الكون كله، وبالتالي شرع تلك النظم الخالدة، الصالحة لكل زمان ومكان، لتحقيق سعادته في الدنيا والآخرة وبذلك تكون إنسانية الإنسان في الإسلام حقيقة حية، ونقول عن هذه الخاصية التي تتمثل في التكامل بين الجانب الروحي والمادي للإنسان أنها تنبع من خصيصة الشمولية في الإسلام التي تجعله يهتم بجميع تفاصيل المخلوقات خاصة الإنسان الذي

[1] مُحَمَّد قطب، الانسان بين المادية والإسلام، ص 71.

[2] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، ص 74- 75.

[3] المرجع السابق، ص 71.

يعتبر أهم خلق الله على الإطلاق وهذا ما بيناه في ما سبق من خلال مركزية الإنسان في الكون، وظيفته ومنزلته؛ حيث أن كل هذه العناصر تجتمع للعمل على الحفاظ على كرامة هذا المخلوق.

احترام الثابت والمتغير في الإنسان:

بعد أن بينا أن الإنسان مخلوق ذو طبيعة ثنائية يتميز باندماج الجسد والروح فيه بحيث لا يمكن الفصل بينهما لدرجة بالكاد يمكننا معها إيجاد إشارة في القرآن يفهم منها كون الحقيقة الإنسانية منقسمة إلى قسمين روحية ومادية، ننتقل إلى بيان خاصية ثانية من خصائص الإنسان والنزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي والتي تفيد بأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي جعل من الإنسان كائنا عالميا لا تتأثر حقيقته بالصفات والفروقات العرضية كالعرق الدين أو اللون، هكذا صار مفهوم الأمة في الإسلام مفتوحا لكل إنسان عرف قيمته وحقيقته، وعمل على استخدم قدراته للتحرر من هيمنة الموروث، وبهذا تكون الأمة من المنظور الإسلامي شاملة لكل من تحرر من القيود التي يفرضها عليه وسطه وأدرك عن طريق فطرته أكثر الطرق ملائمة له في هذه الحياة. [1]

ويعتبر مبدأ الفطرة كما يرى علي عيسى عثمان الفيصل بين ما هو ثابت وما هو متغير في الإنسان ويتبين لنا ذلك من خلال طرح هذا التساؤل: «هل ينبغي أن يتقرر نمو ومصير المولود البشري في عقليته ومعتقداته وفي قيمه وفي هويته الدينية الحضارية بفعل ما توارثه آباؤه من المجتمع الذي يولد فيه؟ أم هل يمكن للمولود البشري، في أي مجتمع ولد وفي أي زمان ولد، نمو عقلي آخر ومصير آخر يختلف عن نموه بفعل المتوارث في المجتمع؟ وماذا يمكن أن يكون ذلك النمو وذلك المصير؟ وأي المصيرين خير له وأفضل؟ وكيف نحكم في هذه القضية وعلى أي الأسس؟» إن التفاعل بين مرونة الأولاد وقابليتهم للتطبع التي تؤثر عليها الأديان والمعتقدات والاتجاهات الموروثة من المجتمعات البشرية التي ينتمي لها الأفراد، تجعل من مصير الأفراد متنوعا بتنوع المجتمعات واختلافها عن بعضها البعض من حيث القيم والمعتقدات.[2]

---

[1] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، ص 105- 105.

[2] المرجع نفسه، ص 29- 30.

إن الإسلام يتميز برؤية خاصة للإنسان تقوم أساسا على عدم التفريق بين البشر سواء كان هذا الفرق واقعا في الجنس أو العرق، أو اللون أو اللسان؛ دون أن ننسى اهتمامه بجميع العناصر الأساسية التي ينتج اجتماعها الصورة الكاملة لحقيقة الإنسان، فالقرآن يركز على وعي الإنسان بما فيه من قوى روحية ومعرفية وإرادية وفطرية، كما يدعو إلى توظيف هذه القوى في معرفة حقيقة كل شيء في هذا الكون بداية من نفسه، ويجعل هذا الوعي وما فيه من قدرات روحية معرفية وإرادية الأساس الذي يدفع بالإنسان إلى البحث والنظر الذي يجعله متحررا من القيود التي تفرضها العادات والتقاليد المتوارثة في المجتمعات عبر الأجيال.[1]

يقول علي عيسى عثمان: « الإسلام لا يريد للمولود أن يصير مسلما لمجرد أن آباءه كانوا أو صاروا مسلمين، بل لأنه هو نفسه فطر على التوجه للحق، ولأنه في خلقه هو ما يدفعه إلى السعي وراء الحقيقة والحق، وما إسلامه سوى ثمرة هذا التوجه وهذا السعي، وما يفطر عليه هو المرجع في بناء التربية التي تصلح له وتلائم طبيعته وليس ما توارثه آباؤه حتى وإن كان دينهم الإسلام.» أي أن الإنسان حتى وإن لم يولد منذ البداية في بيئة مسلمة تهيئه ليكون مسلما فهو مهيأ فطريا بأنظمة بيولوجية وعقلية تسمح له بالتوصل إلى الحقيقة فيكون بذلك كل فرد مكلف باستكشاف الإسلام ولا يستثنى من هذه المسؤولية من ولد مسلما بالفطرة فصفات الإنسان الفطرية تتضح لنا بمعرفة حقيقة هذا المخلوق الذي سواه الله عز وجل ونفخ فيه من روحه وجعل له السمع والبصر والفؤاد وهو الذي علمه خالقه الأسماء كلها، وعلمه البيان، ومكنه من توارث العلم والمعرفة بالقلم، وفطره على التوحيد كل ذلك ليصير خليفة في الأرض، هذه هي الصفات الأساسية التي تدل على حقيقة الإنسان كما تؤثر في توجهه، معتقده وتدينه أما غيرها من الصفات العرضية فلا شأن لها في تدين الإنسان ولا في تنشئته مثل صفات العرق والجنس واللون وكل فكر أو معتقد يقوم عليها يعتبر منكرا لحقيقة الإنسان العالمية.[2]

[1] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، ص 17- 18-19- 20.

[2] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، ص 31- 34- 35.

إذا فمن أبرز مبادئ النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي إعلان الإسلام أن الناس جميعا خلقوا من نفس واحدة يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾[1] فأصل البشرية واحد ومهما تفرق الناس بعده الى أمم وقبائل وأجناس فان ذلك كتفرق الإخوة في العائلة الواحدة بالرغم من انتسابهم لأب واحد، أي أن هذا الاختلاف لا يجب أن يكون إلا سببا في تعارف وتعاون الناس على أساس المبدأ القرآني الإنساني ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾[2] فالاختلاف الموجود بين الناس من سنن الكون التي لا تتبدل، كما لا يمكن اعتبارها معيارا في التمييز بين الناس، فلا فرق في النظام الإسلامي بين غني وفقير ولا بين ابيض واسود بل الكل سواء عند الله من حيث آدميتهم وإنسانيتهم ولا تمايز بينهم إلا بالتقوى ولذلك نجد القرآن الكريم أثناء خطابه لنا كثيرا ما يركز على وحدة الأصل الإنساني باستعمال صيغ العموم ك: " يا أيها الناس..." "يا بني ادم..." هذا بالنسبة للإنسانية جمعاء أما بالنسبة لأبناء الدين الواحد فيستعمل: "يا أيها الذين آمنوا....." أو "أيها المؤمنون...." دون أن يميز بخطابه امة على امة ولا فريقا أو مذهبا على آخر وعلى هذا الأساس كانت الكرامة الانسانية عامة تشمل جميع البشر دون استثناء.[3]

لقد بدأنا الحديث في أولى خصائص النزعة الإنسانية عن جانب من جوانب الشمولية وهي الخاصة منها بالإنسان في حد ذاته من حيث عناصر تكوينه، أما هنا فنتحدث عن الشمولية من منظور آخر يتمثل في شمول المعنى الإنساني للإسلام لجميع الجنس البشري بغض النظر عن أي اختلاف مهما كان نوعه؛ فما يميز الرؤية الإسلامية للنزعة الإنسانية أنها عامة تشمل جميع البشر، ويترتب على ذلك حقوقا عامة كالعدل والرحمة والمساواة في الحقوق والواجبات وهي أمور يفرضها الله

[1] النساء: ١.

[2] الحجرات: ١٣.

[3] مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، (ط1، 1420-1999، دار الوراق، بيروت)، ص 95- 96- 98.

تعالى لكل إنسان، وفي هذا السياق يقول جل وعلا: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ وأبرز ما يمكن ملاحظته على هذه الآية هو صيغة العموم التي وردت بها كلمة (كرمنا) التي تجعل من التكريم شاملا لأمور عديدة منها خلق الإنسان على أفضل هيئة وصورة، فهو ممتد القامة حسن الصورة، حمله خالقه الأمانة من بين جميع المخلوقات في البر والبحر بإرادته وقصده وتدبيره، كما ميزه بمطعمه ومشربه وملبسه عن باقي الحيوانات، وكسبه للمال خاصة دون الحيوان تعتبر من أبرز جوانب التكريم الإلهي لبني آدم.[1] وبالتالي يكون الإنسان نقطة التشابك في مبدأ الشمولية الإنساني ذلك أن تعاليم الإسلام تعد الإنسان لمستقبل استعلائي خالد، والاعتقاد بإله واحد للإنسانية يقود إلى إذابة كل اختلاف قائم على العرقية أو الانتماء القومي، الأمر الذي يسوقنا إلى مبدأ احترام سائر الشعوب والتسامح معها.[2] ويبقى إذا المميز الأكبر لهذه الآية هو صيغة العموم التي وردت بها، والتي تجعل من وجوه التكريم السابقة الذكر غير خاصة بجنس دون آخر ولا أصحاب عقيدة دون أخرى أي أنها شاملة لجميع النوع البشري، فكرمنا في هذه الآية لفظة عامة ليس فيها أي نوع من أنواع التخصيص شاملة لكل بني آدم الذين خصتهم هذه الآية بكرم وشرف وفضل كبير.

ومما يثبت تمييز النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي بين الثابت والمتغير في الإنسان مبدأ الشمولية في الإسلام لبني آدم دون استثناء بغض النظر عن أي اختلافات بينهم باعتبارها قائمة على ما هو متغير، ذلك أن القرآن الكريم يركز وبشكل واضح على وحدة الأصل الإنساني الذي تشترك فيه البشرية جمعاء على اختلاف أجناسهم وتباين ألوانهم وتباعد ديارهم وأقطارهم، فهم يرجعون في الأخير إلى أب واحد وأصل واحد. وقد ورد هذا المعنى في عدة مواضع من القرآن الكريم منها: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا

[1] أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، (د.ط، 1410- 1989، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة)، ص 9- 10.

[2] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 180.

﴿ وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ ﴾[1] يذكر سيد قطب في تفسيره لهذه الآية بأنها تقرير لربوبيته ووحدانيته، بالإضافة إلى تقرير وحدانية الأصل الإنساني وقيامه على قاعدة الأسرة والرحم، التي تعتبر الركيزة الأولى في تنظيم المجتمع الإسلامي، بالإضافة إلى ركيزة التكافل التي تحمي الضعفاء، هذه القواعد تعمل على تنظيم الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم، والمجتمع الإنساني كله، على أساس وحدة الربوبية ووحدة الأصل البشري كله[2] لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ ﴾[3] هذه الآية تدل على إنشاء الإنسان من نفس واحدة وهي الإنسان الأول – آدم عليه السلام- حيث تسلسلت منه سائر الناس عن طريق التوالد وهذا ما يقتضي التآخي، التعاون والتعارف بين البشر لا العداوة والتقاتل والبغضاء بينهم،[4] وقال ﷻ أيضا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾[5] هذه الآية الكريمة التي تدل على ميل الإنسان إلى الاجتماع واستعداده لبناء الثقافة وصنع الحضارة والتقدم عن طريق بناء علاقات اجتماعية متنوعة، واكتساب خبرات جديدة تعينه على التأقلم مع الظروف المحيطة به، بالتعاون مع مجتمعه في بناء ثقافة وحضارة تجعله في تقدم وتطور مستمرين.[6]

كما تركز هذه الآية أيضا على الأصل الواحد للإنسان، وتلفت انتباهنا إلى أن الاختلاف الذي يوجد بيننا مهما كان نوعه ليس سببا للتناحر والخصام، النزاع والشقاق، بل هذه الاختلافات تقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف وتحقيق جميع الحاجات، وليس لهذه الاختلافات من ميزان

---

[1] النساء: ١.

[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص 558- 559.

[3] الأنعام: ٩٨.

[4] أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، ص 11.

[5] الحجرات: ١٣.

[6] عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ص 117- 119.

عنده سبحانه وتعالى، لأن الميزان الوحيد الذي تتحدد به القيم هو التقوى[1] لذلك لم تعرف حضارتنا التمييز العنصري بين البيض والسود ولا الاضطهاد بينهم، بل كانت تنظر للناس جميعا بمنظار الحق والتقوى كما كانت الحضارة الإسلامية من اشد الحضارات التي عرفت بنشر روح الإخاء والمساواة، على عكس الحضارات الغربية،[2] و«الحضارة التي لا يستعلي فيها عرق على عرق ولا لون على لون هي الحضارة التي يصنعها الانسان العاقل الكريم وتسعد بها الانسانية الواعية الكريمة، والحضارة التي يعلو فيها الأبيض ويمتهن الأسود، ويسعد بها ذوو البشرة البيضاء ويشقى بها الملونون هي الحضارة الجاهلية التي ترتد بها الإنسانية إلى الوراء مئات القرون عمياء متكبرة جاهلة حمقاء.»[3] يقول عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾[4].

فاهتمام الإسلام بالإنسان جاء إذا على وجه العموم بغض النظر عن أي وجه من وجوه التمييز والعنصرية بين البشر، ولا أي دعاوى قومية، ذلك أنه لا يخاطب العرب فقط، بل يخاطب الإنسان بما هو إنسان بوجه عام، دون الالتفات إلى أي اختلافات عرضية متعلقة بالمظهر أو الوسط الذي ينتمي إليه الفرد، بل المعيار في التعامل معه هو ما يتميز به من عناصر ثابتة تجعله مختلفا عن باقي الكائنات، وأهدافه في هذه الحياة ومصيره الذي له القدرة على تقريره بما يمتلكه من قدرات عقلية وإدراكية، وهذا ما يدل على أسمى وأرقى صور الإنسانية التي لم يعرفها تاريخ الفكر البشري بهذا الشكل إلا مع تعاليم الدين الإسلامي التي نجحت في القضاء على التمييز العنصري القائم على الفوارق العرضية بين الناس كالجنس واللون والعرق والدين، في حين أننا نجد أن الفكر الغربي الذي ينسب لنفسه الفضل في تحرير الإنسان وإحياء كرامته، سعادته وتطوره، قد فشل في تجاوز هذه

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج6، ص 3348.
[2] مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، ص 118.
[3] المرجع نفسه، ص 114
[4] الحجرات: ١٣.

الاختلافات الظاهرية لأن منطلقات الأنسنة عنده كانت ضعيفة بسبب عدم معرفته لطبيعة الإنسان الحقيقية، وهذه نقطة قوة تحتسب للفكر الإسلامي المعاصر عليه استغلالها في بناء فكره الإنساني.

احترام العقل الإنساني:

لقد ترسخ في ذهن الكثير من المثقفين العرب خاصة المتأثرين بالفكر الغربي كما بينا سابقا، كون الدين مرتبط بالتسليم الذي لا يرضى به العقل متأثرين بمبادئ الفكر الغربي، التي تنطلق من أن تقدم المجتمعات لا يكون إلا بتهميش الدين والثورة عليه، واعتماد العقلانية في شتى المجالات، مما جعل هذه الفئة تعتقد أن أمثل حل لتقدم الأمة العربية هو الأخذ بالمرجعية العقلية كبديل عن الدينية؛ ظنا منهم أن ما حدث في الغرب سنة طبيعية في التطور الحضاري؛ إذا لا مفر من تتبع الخطوات نفسها من أجل تخطي عقبات التقدم والتطور، تبنت هذه الفئة هذا الرأي متجاهلين الفروقات القائمة بين الدين الإسلامي وغيره من الأديان التي كانت تمارس التسلط تجاه أتباعها.

إن الرؤية الإسلامية لمكانة الانسان في هذا الكون والتي نستشفها من قصة خلق الإنسان وخاصة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] لم تستطع حتى الهيومانيزم الأوروبية أن تفترض أن للإنسان مكانة بهذه العظمة والسمو، فأول ميزة للإنسان في الإسلام كونه خليفة لله في أرضه، وبالرغم من هذه المكانة العالية التي حظي بها والتي استمدها من الوظيفة التي أسندت إليه، إلا أنه خلق كما سبق وأن ذكرنا من أخس العناصر وأرذلها؛ لكن الله عز وجل نفخ فيه من روحه، الأمر الذي جعل هذا المخلوق يرتفع ليصبح أعلى الكائنات منزلة، وهذا هو سر عظمة الإنسان، حيث يعتبر كائنا ذو قطبين متناقضين، وله حرية الاختيار بين الركود إلى القطب الترابي، أو العلو والانطلاق نحو بعده السماوي،[2] أما التميز الحقيقي والجوهري للإنسان عن

[1] البقرة: ٣٠.

[2] أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، ص 15- 17- 19.

باقي الحيوانات فيتمثل في العقل الذي زوده به خالقه والذي يعتبر عمدة التكليف وبه يعرف الله ويفهم كلامه ويصدق رسله.[1]

ويدل العقل في الفكر الإسلامي على مجموعة من العمليات المعرفية التي تتداخل فيها « قواه الحسية والروحية والأهوائية والعادات الفكرية والإدراكية التي ينشأ عليها ويتعود عليها، وهذه هي العمليات التي يشير إليها القرآن في مخاطبة الإنسان الذي اكتسب عاداته الفكرية من الجماعة التي نشأ فيها... هذه العمليات معقدة مركبة تتداخل فيها كل ما في واقع الإنسان من قوى فكرية ووجدانية وعاطفية وأهوائية وتقليدية... » [2] وباعتبار أن أبرز جوانب النزعة الإنسانية يدل على: ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني،[3] نقول أن الإسلام من أكبر دعاة الإنسانية « فالإنسان في الإسلام ذلك الذي يمتلئ كيانه بمشاعر العزة والسيادة والقوة والاستفادة بكل ما في الأرض، من قوى يسخرها لسلطانه، ويقوم بها على خلافة الله في الأرض، مستصحبا في ذلك عقله، المحرر من كل ولاء لغير الحق المطلق ومن كل قيد غير قيد البر والإحسان.»[4] ذلك أن الإنسان في الإسلام هو المخلوق الوحيد القادر على الإدراك والتفكير وعلى القيام بالعمليات العقلية مثل القياس والاستدلال والاستنباط.[5]

بالإضافة إلى قدراته البيانية واللغوية حيث يقول تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤ ﴾ [6]، البيان الذي يدل على الوضوح والإبانة، دون أن ننسى تميز الإنسان بنزعته التساؤلية عما يحيط به من ظواهر كونية وأحداث طبيعية واجتماعية من أجل الوصول إلى فهم العلاقة بينه وبين الطبيعة، فالإسلام باعتباره دين الحق والفطرة يعترف بوجود هذه النزعة التساؤلية في الإنسان، ويحاول أن يوجهها إلى الخير بوضع موازين الحوار بالتي هي أحسن،

---

[1] أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، ص 10.

[2] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، ص 29.

[3] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 12.

[4] علي شريعتي، الانسان والإسلام، مراجعة: حسين علي شعيب، (ط2، 1428- 2007، دار الأمير، العراق)، ص27.

[5] عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ص 111.

[6] الرحمن: ١ – ٤.

خاصة حينما يكون جدل الإنسان ناتجا عن الحاجة إلى الاقتناع يقول تعالى: " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن." [1] فالمهمة الأولى للعقل تتمثل في البحث عن أفضل الطرق لإجابة النوازع الفطرية، والتغلب على العقبات التي تعرقل ذلك بالتدبر والتفكير، وكل هذه العمليات العقلية لا تخرج عن سياق مهمة العقل الأولى التي تتمثل في نزوعه الدائم إلى المعرفة التي تعتبر من أكبر أهدافه، وعن طريقها ترتقي الحياة الإنسانية وتتقدم.[2] هذا من جهة ومن جهة أخرى تبين لنا آي القرآن الكريم جوانب أخرى من اهتمامها بإنسانية الإنسان حيث يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[3] فبين عز وجل للملائكة سبب تفضيل آدم عليهم وسبب عظمته وتفوقه عليهم باختبارهم وسؤالهم عن تلك الأسماء؛ وإخفاقهم في هذا الاختبار ونجاح آدم عليه السلام قال تعالى ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾[4] هذا هو سبب تفضيل سيدنا آدم وسبب تفوقه على الملائكة، الأمر الذي يجعلنا نعلم طبيعة شخصية الانسان في الإسلام فهو يعرف مالا تعرفه حتى الملائكة التي وإن تفوقت على آدم عليه السلام من حيث الجنس، فإن العبرة ليست بالعنصر بل بمقدار العلم والمعرفة التي يحوزها المخلوق.[5]

وكخلاصة لما سبق نقول أن الرؤية الإسلامية وباعتبار أنها نظام كلي متكامل يجعل الإنسان ينطلق من نفسه إلى الكون تفكيرا وشعورا وعملا عن طريق قدراته العقلية والمعرفية والوجدانية لينتفع وينفع في هذا الكون في إطار الأسرة الإنسانية والتعاون الهادف لعمارة الأرض وإرضاء الخالق جل وعلا كهدف أول وأخير، وفي هذا النطاق تتعاون سائر القيم – مثل الغريزة، الزينة، الجمال، اللهو-

---

[1] عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ص 112-...116.

[2] محمد قطب، الانسان بين المادية والإسلام، ص 71.

[3] البقرة: ٣١.

[4] البقرة: ٣٣.

[5] علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 20.

وتسير في منظومة واحدة دون طغيان إحداها على الأخرى وبتوازن لتنتهي في الأخير بالإنسان إلى خالقه.[1]

أي أن النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي تعرف القيمة الحقيقية للإنسان في هذا الكون، فرغم عبوديته لله التي تعتبرها بعض الفلسفات احتقارا وذلا له؛ إلا أن اعتباره خليفة الله الحامل لأمانته في الأرض يجعله كائنا ذا قيمة ومنزلة عالية عند خالقه، حيث لا ترقى لهذه المنزلة حتى الملائكة التي تعتبر كائنات نورانية لا هدف لهم إلا عبادة الله عز وجل، وبالرغم من حقيقتهم هذه إلا أنهم أمروا بالسجود للإنسان الذي لا يعدو في ظاهره أن يكون مخلوقا من أرذل العناصر والمكونات – التراب – أي أن طبيعة الإنسان التي يتميز بها ترفع من قيمته، فبالإضافة إلى بعده المادي الترابي تميز ببعد معنوي روحي جعله يسمو ويرتقي إلى أعلى المراتب، وهنا تتميز النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي عن غيرها بمراعاتها لهذين البعدين في الإنسان بطريقة عادلة فلا تغليب للنزعة الروحية البحتة ولا للنزعة الدنيوية المطلقة، وهذا ما يحقق التوازن عند الإنسان الأمر الذي يعينه على تنفيذ مسؤوليته الإنسانية، بمساعدة ما زود به من أدوات وخصائص غير موجودة حتى عند الملائكة والتي تتمثل في العقل خاصة الذي يجعله كائنا حرا مسؤولا عن الطريق التي يختارها. هكذا وبعد بيان إلى أي مدى يعتبر الإنسان مخلوقا مكرما في الرؤية الإسلامية، وبعد بيان خصائصه وخصائص الأنسنة في الرؤية الإسلامية نستطيع الوصول إلى فهم معنى النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وتمييزها عن غيرها من الرؤى.

[1] محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 30.

المطلب الثالث

مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي

النزعة الإنسانية في المعاجم اللغوية:

أول تساؤل يتبادر إلى الذهن في هذا المقام هو هل عرف العرب واستعملوا كلمة إنسانية بالمعنى الذي يعبر عن مذهب فلسفي ونسق فكري متكامل، أم أن استعمالهم للكلمة لم يتعدى أن يكون مجرد توظيفات واشتقاقات لغوية من مادة أ ن س؟. وللإجابة عن هذا التساؤل يجب علينا التفريق بين المعاجم اللغوية القديمة التي كان هذا المصطلح فيها لا يخرج عن كونه دالا على البشرية أو الإنسان في حد ذاته كما بينا سابقا، وبين المعاجم والقواميس المعاصرة والتي أثر فيها ظهور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وجهود الكثير من المفكرين على الصعيد الإسلامي ومحاولاتهم لإثبات أصالة النزعة الإنسانية الإسلامية.

لذلك نقول إن المطلع على المعاجم والقواميس العربية يتأكد من أن العرب لم يعرفوا هذا المصطلح بهذا اللفظ بالرغم من أنه مشتق من الأصل (**أ ن س**) الذي وردت فيه اشتقاقات عديدة لكن ليست بهذا اللفظ، وقد يكون السبب في ذلك إما عدم حاجتها للشرح، أو ميول العرب إلى الاشتقاق من لفظ آدم فنقول آدمية أو من لفظ بشر فنقول بشرية وليس إنسانية؛ لكن السياقات التي وظفت فيها هذه الاشتقاقات تشبه ما استخدمت فيه لفظة إنسانية؛ إذا لم يرد في المعاجم العربية القديمة ضمن اشتقاقات مادة أنس كلمة إنسانية وتشترك هذه المعاجم فيما أوردته عن معنى الأصل أنس واشتقاقاته.[1] ونختصر ذلك فيما أورده الأصفهاني في معجمه المفردات حيث يقول: « الإنس خلاف النفور والإنسي منسوب إلى الإنس، يقال ذلك لمن كثر أنسه ولكل ما يؤنس به... وجمع الإنس أناسي... والإنسان قيل سمي بذلك لأنه خلق خلقة لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض... وقيل سمي بذلك لأنه يأنس بكل ما يألفه، وقيل هو إفعلان وأصله إنسيان سمي بذلك لأنه عهد إليه

[1] علي محدادي، الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني، (رسالة دكتوراه، إشراف، أحمد موساوي، 2013- 2014)، ص3.

فنسي.»[1] وحول هذا المعنى تدور تلك الشروحات التي قدمتها معظم المعاجم اللغوية القديمة كما سبق وأن بينا في التعريف اللغوي للإنسان.

هذا بالنسبة للمعاجم القديمة أما المعاجم الحديثة فلم تهمل مفردة **إنسانية** ذلك أنها أصبحت تمثل نزعة فكرية وتيارا فلسفيا له وزنه في فكرنا العربي عموما ولم تبقى مجرد اشتقاق صرفي يرد في المعاجم اللغوية، فقد ورد في معجم محيط المحيط لبطرس البستاني معنى لهذه اللفظة ينص علن أنها تدل على: « ما اختص به الإنسان من المحامد كالحنو والجودة وكرم الأخلاق.»[2] وورد في المعجم الوسيط أن الإنسانية: « خلاف البهيمية وجملة الصفات التي تميز الإنسان، أو جملة النوع البشري التي تصدق عليه هذه الصفات.»[3] ومن المعاجم التي تطرقت لمعنى الإنسانية معجم الرائد الذي ورد فيه أن: « الإنساني من كان خيرا بطبعه محبا لإخوانه في الإنسانية. وعمل إنساني: حميد، مفيد، والإنسانيات: دراسات تشمل الآداب واللغات والفنون والفلسفات والديانات والتاريخ ونحوها. والإنسانية: البشرية وما اختص به الإنسان من المحامد. وفي الفلسفة: هي الحياة والنطق والموت.»[4] ونجد هذا التعريف الأخير يربط مصطلح الإنسانية بالإنسانيات لتعلق النزعة الإنسانية منذ بداياتها في الفكر الغربي بها لأنها « تمثل وحدها العالم الحقيقي، والمعرفة الشاملة، لنقل المعرفة السامية بأشرف الكائنات وأسماها، خليفة الله على الأرض الإنسان.»[5] لتدل بذلك النزعة الإنسانية على الثقافة الواسعة الدالة على المجهود المبذول لرفع الكرامة الإنسانية، مما يجعل الأنسنة تعني تحقيق الإنسان أقصى ما يتمناه من خير ومنافع في الحياة الدنيا، فمصير الإنسان يكون وفقا لما يصنعه، وذلك ينطبق على مصير المجتمعات والأمم بصفة عامة والتي يتوقف مصيرها على مصير الأفراد التي تكونها؛ إذن يبين لنا الإسلام أن الإنسان له مسؤولية كبرى أمام الله لأنه صاحب الإرادة والاختيار.

---

[1] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص94.

[2] بطرس البستاني، محيط المحيط، (ط.ج، 1987، مكتبة لبنان، بيروت)، ص19.

[3] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص30.

[4] جبران مسعود، معجم الرائد، (ط7، 1992، دار العلم للملايين، بيروت)، ص 138.

[5] عادل العوا، الإنسان ذلك المعلوم، (ط1، 1977، منشورات عويدات، بيروت، باريس)، ص6.

والملاحظ هنا من التعريفات اللغوية في المعاجم المعاصرة لهذه الكلمة أنها ركزت على أبعاد مختلفة لها فنجد أنها من جهة ركزت على معاني الفضيلة وكرم الأخلاق، وفي بعض الأحيان نجدها تركز على الصفات التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات، خاصة الجانب الخير في الإنسان، والأعمال الحميدة المفيدة تجاه وسطه، ومن جهة أخرى نجد أنها ركزت على الجانب المعرفي للكلمة الذي يشمل الدراسات الإنسانية، ومن هنا نعلم أن المعنى اللغوي لهذا المصطلح شهد تطورات فرضها تطور السياق المعرفي له.

مفهوم النزعة الإنسانية اصطلاحا:

أما بالنسبة للمعنى الاصطلاحي فمازال مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي يحوز حظا من النقاش وعلى الرغم من أن التيار الإنساني جديد بالنسبة لثقافتنا إلا أنه هنالك العديد من الدراسات تؤكد أن الإنسانية « أصيلة في الثقافة العربية الإسلامية، لاسيما في تيارها الفلسفي الذي نشأ تفاعلا مع المعطيات الفكرية واليونانية في عصور الحضارة الإسلامية الأولى.»[1] لأننا إذا اعتبرنا الإسلام مثلا أعلى متماسكا ومجموعة من المبادئ الثابتة الغير مجارية لمتطلبات الزمان والمكان، فإنه لن يكون متوافقا إلا مع نفسه، وبالتالي سيكون من أشد الرافضين للنزعة الإنسانية مثله مثل أي دين آخر، لكن الحقيقة التي تفضي إلى كون الإسلام إيمانا حيا ديناميكيا، مرتقيا ومتجاوبا مع جميع البيئات والأوساط على اختلاف أشكالها وتركيبها وثقافتها...، ومع الأوضاع التاريخية سريعة التقلب، يجعله متوافقا مع كل الأنماط المتواجدة من كيانات سياسية أو أنظمة اجتماعية واقتصادية، أنتجها التاريخ البشري، مما يجعله دينا عالميا تاريخيا يغطي أربعة عشر قرنا نجح في الانتشار والتعمق في شتى المجتمعات والثقافات على اختلافها سواء كانت حياة قبائلية بدوية، أو بيروقراطية مركزية، حياة إقطاعية زراعية، أو حياة صناعية رأسمالية، وهذا ما يجعل الإسلام متوافقا مع النزعة الإنسانية،[2] ذلك

[1] سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، (ط3، 2002، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء)، ص58.

[2] صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، تر: فالح عبد الجبار، (ط1، 2007، دار المدى، العراق)، ص 13-14.

أن الإسلام دين الإنسان كما أنه بخصائصه المعروفة يرسخ في أنفسنا يقينا بأن إنسانية الإنسان موضوع مركزي فيه حيث جاء منذ البداية لتحرير الإنسان ودفعه إلى التطور والرقي.

مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر:

أما بالنسبة لرؤية الفكر الإسلامي لموضوع النزعة الإنسانية فإنها تتجه إلى القول بأصالته في ديننا خاصة عندما نعلم أن الإنسان مطالب في الإسلام بإدراك واستيعاب جميع حقائق الطبيعة والكون، كذلك يعتبر الفرد الإنساني مسؤولا عن تقرير مصيره بنفسه، وذلك ناتج عما رسخه القرآن الكريم من مبادئ حيث يقول تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾[1]، قال ابن كثير عن هذه الآية: « ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ ﴾أي من خير ﴿ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ أي من شر وذلك في الأعمال التي تدخل تحت التكليف.»[2] وجاء في صفوة التفاسير: « أي لكل نفس جزاء ما قدمت من خير، وجزاء ما اقترفت من شر.»[3] إذا ومن هذا المنطلق نقول إن الإسلام، دين يلائم الفطرة الإنسانية ينظر نظرة خاصة فاحصة دقيقة للإنسان في ذاته وتركيب كيانه النفسي والخلقي، والاجتماعي.[4]

وبعد أن بينا فيما سبق مكانة الإنسان في الإسلام وخصائصه وخصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر نستطيع أن نتبين أن الإسلام يهدف إلى الاهتمام بحياة الانسان من شتى النواحي فهو: « دعوة لحياة مادية وروحية معا، حياة تشمل العالمين الجواني والبراني جميعا، أو كما يقرر القرآن: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾[5]... فلا غرابة أن الجسم والنفس... القلب والعقل... العلم والدين... علم الطبيعة والفلسفة تجتمع كلها عند نقطة واحدة تمثل قمة الحياة أما العقل العريان أو الإلهام المجرد، فهما من علامات التدهور. في الوحدة

---

[1] البقرة: ٢٨٦.

[2] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص448.

[3] مُحَمَّد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج1، ص 181.

[4] أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، ص 13.

[5] القصص: 77.

الثنائية القطب يخدم المبدأ العلماني المبدأ الروحي... ونظافة البدن تساعد على تطهير النفس... وتصبح الصلاة أسمى أنواع التأمل الروحي».[1]

أي أن الفكر الإسلامي يبني نظرته تجاه النزعة الانسانية على مبدأ الشمولية إضافة الى ما ذكرناه سابقا عن تمييزه بين الثابت والمتغير في الإنسان واحترام ثنائية الطبيعة الإنسانية، وهي كلها مبادئ مستمدة من التعاليم الإسلامية والتي تجعل من النزعة الانسانية في الفكر الإسلامي المعاصر كما يقول عبد الجبار الرفاعي أثناء حديثه عن إعادة بث وإحياء النزعة الإنسانية في الدين عبارة عن: « إيجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وإمكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع إيقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز أخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والأحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع إلهام الطاقة الحيوية الإيجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها. وهذا يعني استيحاء صفات الرحمة والمحبة والسلام ونحوها من الرحمن.»[2] حيث يركز الرفاعي في تعريفه للأنسنة على خصيصة التوازن بين المادي والروحي في الإنسان كما يركز على علاقة الإنسان بالكون والقيم التي يجب عليه مراعاتها في تعامله مع ما سخر له ليصل إلى أهدافه.

وفي هذا السياق يقول عبد الوهاب المسيري أن النزعة الإنسانية التي تقوم على المبادئ والتعاليم الإسلامية « تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون، وهذا يعني أن العقائد التوحيدية لا تسقط في الواحدية، وأنها تترك للإنسان حيزه الإنساني المستقل عن الله وعن الطبيعة يتحرك فيه بحريته، مما يجعله كائنا مكلفا، مسؤولا، له حقوقه وعليه واجباته.»[3] أي أن الوعي الإنسي في الفكر الإسلامي كما يصفه **لؤي**

---

[1] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: مُحَمَّد يوسف عدس، (ط 10، 2017، دار الشروق، القاهرة)، ص 301- 303.

[2] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الانسانية في الدين، (ط2، 1434- 2013، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد)، ص295.

[3] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص15.

الصافي هو: « وعي الوجود بجوانبه الحسية والروحية، وعيا يتماهى فيه الوجدان والوجود، وتتطابق فيه الإرادة الجزئية والإرادة الكلية، وتلتحم عبره المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وتتلامس من خلاله الروح الإنسية بالروح العليا، وتتحول عبره الروح الكلية إلى مثل أعلى للروح الجزئية. ومع ارتقاء الوعي إلى العالمية وتحرره من كل الخصوصيات السابقة تعانق الروح الإنسية معاني الكمال والجمال، الكمال الذي ينعكس في عالم الإنسان عبر مفاهيم الإحسان والإتقان، والجمال الذي ينعكس في الوعي الإنساني من خلال معاني الإبداع والإخلاص.» [1] وهذا ما يميز إنسانية الإنسان من منظور الفكر الإسلامي المعاصر التي تقوم أساسا على نظرة الإسلام للإنسان نظرة ثنائية، فالإسلام يخاطب كل ما في الإنسان ويتقبله، وهكذا يتحقق الانسجام الفطري بين الإنسان والإسلام.

وكما كان أركون فيما ذكرنا سابق من المتأثرين بالفكر الغربي نجد أن مُحَمَّد قطب في تعريفه للنزعة الإنسانية يتسم بالسطحية والحساسية المفرطة في التعامل مع هذا الموضوع على أساس أنه من المواضيع الدخيلة على فكرنا فيعتقد بأن ظاهرها دعوى براقة أما باطنها فشيء آخر بهدف إلى هدم المجتمعات الإسلامية فيقول أنها: « دعوى... للارتفاع فوق كل الحواجز التي تفرق بين البشر على الأرض، تدعوك لترفرف في عالم النور...لتكون كبير القلب، واسع الأفق، كريم المشاعر... تنظر بعين إنسانية، وتفكر بفكر عالمي، وتعطي من نفسك الرحبة لكل البشر على السواء، بدافع الحب الإنساني الكبير.» [2] والملاحظ هنا من السياق الذي ورد فيه تعريف مُحَمَّد قطب للنزعة الإنسانية هو وقوفه موقف العداء منها، وربطه لها خاصة بالدعوة الماسونية، ومن الملاحظ أيضا أن عداءه لها ناتج عن اعتبارها نزعة غربية محضة، لكن المركز في التعريف المذكور أعلاه يجد أن هذا التعريف ينطبق على ما جاء به الدين الإسلامي من تعاليم، خاصة نبذ العنصرية والتفريق بين خلق الله، سواء كان ذلك على أساس لون البشرة أو على أساس الاختلافات الدينية والمذهبية والفكرية، وبالتالي نستطيع القول

[1] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، تأملات في صيرورة الوعي وفاعلية الإنسان بين الغياب والحضور، (ط1، 1437- 2016، دار الفكر المعاصر، بيروت) ص 201.

[2] مُحَمَّد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، (ط8، 1422- 2001، دار الشروق، القاهرة)، ص589.

بأن هذا التعريف ينطبق على النزعة الإنسانية الحقة التي لا يناقض ظاهرها باطنها وهذا ما نجده في الدين الإسلامي.

والملاحظ من التعاريف السابقة الذكر أنها تركز على الجانب المميز من إنسانية الإسلام، الذي يحترم الإنسان عن طريق اهتمامه بمكوناته وطبيعته المركبة فكما سبق وأن ذكرنا أن الإنسان يتميز بجانبين مادي وروحي، والملاحظ أن الدين الإسلامي يتميز عن غيره من الأديان السماوية المحرفة والوضعية بعدم تغليبه لجانب على حساب الآخر، فنجد أن المسيحية مثلا غلبت الجانب الروحي حتى أهمل جسد الإنسان لعدم الالتفات إلى متطلباته، كما نجد رد فعل عكسي للقوانين الوضعية والفلسفات الغربية المعاصرة التي وإن وضعت الإنسان في مركز الكون إلا أن إهمالها للجانب الروحي منه جعل هذا الأخير شبيها بالمادة حتى ظهرت فلسفات تناهض هذا الفكر الذي أدى إلى موت الإنسان، هذا بالنسبة للإنسان في حد ذاته؛ أما بالنسبة لعلاقة الإنسان مع عالمه الخارجي فنجد أن مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي يظهر الانسجام التام بين الإنسان وبين عالمه الخارجي فهو السيد في هذا الكون خلق لهدف، وسخر له الكون لتحقيق هذا الهدف، وكونه الخليفة والسيد يعني التصرف بحكمة فيما استخلف فيه عن طريق استخدامه باعتدال والمحافظة عليه بلا إفراط ولا تفريط، وكل ذلك يكون عن طريق استخدام قدراته العقلية أثناء استخدامه لما سخر له ليصبح الكون عونا له في التقدم والرقي دون الإخلال بتوازن هذا العالم.

إذا تهتم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر بتنظيم العلاقة بين الإنسان وبني جنسه، التي يجب أن تقوم على الأخلاق والمحبة والقيم المشتركة بينهم دون جعل أي نوع من الفوارق والاختلافات سببا للخلاف والعداء بين بني آدم، وذلك بتجاوز الاختلافات العرضية المتغيرة بين البشر والتركيز على الصفات الثابتة التي تجمع الإنسانية جمعاء والتي نختصرها في وحدة الهدف والمصير ووحدة الأصل الإنساني.

هذه هي النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي نزعة تستمد مبادئها من تعاليم الإسلام الذي جاء للإنسان من أجل الحفاظ على توازنه، فلم يغلب جانبه الروحي الأمر الذي يجعله بلا هدف في هذه الحياة زاهدا فيها لا يسعى إلا للآخرة والنجاة في بعض الأحيان من خطيئة لم يقترفها، كما أنه

لم يغلب الجانب المادي الذي يجعله شبيها بالحيوان لا غاية له إلا إشباع رغباته، حتى وإن اقتضى الأمر إنشاء عداوات وخوض حروب لأجل مصالح شخصية دون الالتفات إلى مبدأ المحبة والأخوة بين البشر، ولا يتحقق هذا التوازن إلا بإعمال العقل الذي يساعده على الارتقاء عن الصفات الحيوانية، وفي نفس الوقت يجعله يحافظ على متطلباته ورغباته التي تدفعه دوما إلى الاستكشاف والبحث عن المعرفة وعن كل ما يساهم في تحقيق أهدافه من جهة والهدف الأول من خلقه في هذه الأرض – الخلافة- من جهة أخرى.

بالتالي لا نستطيع إطلاق وصف النزعة الإنسانية على كل فكر نادى بالاهتمام بالإنسان وحريته وقيمته وكرامته فهذه العناصر رغم أهميتها لا يمكن أن تحقق للإنسان إنسانيته إذا ما تم إهمال طبيعة الإنسان الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء العناصر السابقة بطريقة آلية، فإلغاء طبيعة الإنسان المادية يؤدي إلى إهمال قيمة الإنسان في الواقع وفي وسطه، الأمر الذي يؤدي إلى خلل كبير في الكون لأنه خلق ليكون فعالا فيه، وفرط الاهتمام بالجانب الروحي منه يلغي دوره في الكون، كما أن إلغاء هذا الأخير يؤدي إلى جعل الإنسان مجرد آلة وجسدا مفرغا من أي معنى وروح تسمو وترتقي به عن كل ما يمس إنسانيته من الناحية الأخلاقية والقيمية، إضافة إلى ذلك فإن حصر الإنسان في صورته المادية والقوانين الطبيعية كما فعل الفكر الغربي، يؤدي إلى إلغاء حريته باعتباره خاضع للقوانين نفسها التي تسري على الطبيعة، وبالتالي فالنزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي ليست مجرد شعارات تهتف بكرامة الإنسان وحريته، بل هي فكر يهتم بدراسة الإنسان ومعرفة طبيعته لإعطاء كل جانب منها حقه الأمر الذي يساعدنا في سعينا للمحافظة على كرامته وقيمته في هذا الكون.

الفصل الثالث: النموذج الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر.

المبحث الأول: أصالة النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر ومبادئها

المطلب الأول: أصالة الفكر الإنساني في الإسلام.

المطلب الثاني: الرؤية التوحيدية الإسلامية والمبادئ الإنسانية.

المطلب الثالث: النزعة الإنسانية بين المادية الغربية والثنائية الإسلامية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: أصالة النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر ومبادئها

المطلب الأول

أصالة الفكر الإنساني في الإسلام

تمهيد: لقد كان ظهور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي ناتجا عن ضرورات اجتماعية أكثر من كونه ناتجا عن أصل في الفكر والعقيدة، لأنه بدأ كردة فعل لضغوطات دينية وتسلط سياسي، كان لكل منهما آثارا سلبية مست المجتمعات الغربية في عصور الانحطاط على مستويات عديدة سبقت الإشارة إليها، وهذا ما جعل الفكر الإنساني الغربي مفتقدا للشمولية والاستيعاب، ذلك أن الأسس التي قام عليها غير سارية المفعول على كافة المجتمعات والشعوب إذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلافات الاجتماعية والدينية والفكرية، بالإضافة إلى ذلك فإن التسلط الديني الذي عاناه الفكر الغربي جعله يحكم بعدم تواجد فكر إنساني في الحضارات التي يمثل الدين عنصرا مهما في بنائها بما في ذلك المجتمعات الإسلامية؛ وبهذا تكون النزعة الإنسانية من هذا المنظور حكرا على ثقافة دون أخرى أو مجتمع دون آخر وهذه وجهة نظر خاطئة ذلك أن الوعي الإنسي والنزوع الإنساني كما يقول لؤي الصافي: «حالة نفسية في المقام الأول، يمكن مصادفتها في أعمال الرسل والمصلحين، والعلماء والأدباء، والفنانين، وفي أعمال القادة السياسيين والإداريين والعسكريين، فموقف موسى الذي تربى في بيت فرعون وهو يواجه صاحب نعمته، ويدعوه إلى إرسال بني إسرائيل، وتحرير العبريين من جبروته، موقف إنساني يعكس معايير كلية تسعى إلى إحقاق الحق بعيدا عن كل الانتماءات الخاصة والأطر الحصرية؛ وموقف عيسى بن مريم، وهو الذي أتقن معاني الكتاب المقدس، في مواجهة كهنة المعبد والأحبار الحاملين للكتاب، مثال آخر على الوعي الإنسي والنزعة العالمية؛ وموقف مُحَمَّد بن عبد الله، الذي جاء لتأكيد الحقيقة التي دافع عنها جميع الرسل، عندما وقف مع العبيد في وجه السادة، ومع الموالي في وجه العشيرة، ومع الفقراء في وجه الاستغلال، ومع المساواة بين الشعوب والقبائل في

مواجهة غطرسة قريش واستعلائها.»[1] أي أن القول بأن الإنسانية ضرورة فرضتها العلمانية رأي يجانب الصواب فالقيم التي تدعو لها الإنسانية من ترابط وتكافل وتآلف وتوحد وائتلاف قيم تعود في أصلها إلى الدين الذي يشترك مع التنوير في دعوة الإنسان إلى سلوك الطرق التي تؤمن له القيام بدوره بوصفه إنسانا منتجا في هذه الحياة، كما أن المبادئ الإنسانية لا تنحصر فقط في نشر التمدن والتطور في المجتمع، بل تعتبر مقومات المجتمع في تآخيه عبر الوسائل الموكلة إليه لبناء مجتمع صالح متوافق مع القوانين الطبيعية التي لا تختلف عن القوانين السماوية أمرا مهما؛ إذا تشترك التعاليم الدينية و العلمانية والتنوير في مبادئ الأنسنة من جوانب وتختلف في أخرى، أما أبرز جانب يشترك فيه التنوير مع الدين الإسلامي فهو التنويه بالعقل وإعلاء مكانته، بالإضافة إلى العمل بموجب ما تشتمل عليه وظائف الإنسان العقلية، حيث تكرر ذكر العقل وقيمته في القرآن هو أو مشتقاته بعدد وافر الأمر الذي أعطاه ميزة متفردة بين الديانات والمذاهب.[2]

وكما أشرنا في الفصل الأول فإن المستقرئ للتاريخ يجد أن احتكاك الغرب بالنموذج العربي الإسلامي الذي كان عن طريق الحروب الصليبية يعتبر من أهم أسباب الإصلاح والتنوير اللذان حصلا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث تعلم لوثر العربية مما ساعده على نقل العديد من العلوم الإسلامية التي كانت منتشرة بين العرب آنذاك، وفصل الدولة عن الكهنوت الذي انتشر في تلك الحقبة الزمنية من الحضارة الغربية، ومن هنا بدأ طريق الأنسنة الذي يعتني بالإنسان باعتباره قيمة عليا الأمر الذي يتطلب عيشه حرا من أي التزامات تقيده تحت أي مسمى سواء كان دينيا أو سياسيا أو خرافيا، وهذا ما يجعله حرا من جميع أشكال العبودية والإذلال التي تعيق دوره في الحياة بأن يساهم بفكره وقلبه في بناء مصيره.

ومما سبق نقول إن الرأي الذي يفضي إلى كون النزعة الإنسانية إنتاجا فكريا غربيا محضا خاطئ، فما دامت النزعة الإنسانية أو الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل مكان

[1] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 202.

[2] عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 606.

وزمان؛ فالإنسان إذا قيمة عليا لا يجوز المساس بها أو الاعتداء عليها، والإنسان هو إنسان بغض النظر عن أي انتماءات اجتماعية، عرقية أو دينية، وبالتالي فالموقف الإنساني لا يكون إنسانيا إلا بتجاوز هذه الاختلافات التي لا دور لها سوى بث روح الخلاف والفرقة التي تقف كحائل بين المجتمع الإنساني وبين تفتحه وانطلاقه صوب التقدم والتطور. إذا فالفكر الإنساني يمثل مناهضة كل المواقف التي تؤدي إلى إذلال واحتقار الذات الإنسانية وما فيها من قدرات وطاقات فطرية تجمع يني البشر بصفة عامة كما تنص على ذلك خصائص الفكر الإنساني في الإسلام، وهذا يؤدي إلى القول بأن النزعة الإنسانية أصيلة في جميع المجتمعات البشرية وإن يكن بدرجات متفاوتة، لارتباطها بالإنسان بما هو إنسان، وبغض النظر عن أي اختلافات قائمة بين فرد وفرد أو جنس وجنس أو مجتمع ومجتمع آخر.

أنسنة الدين الإسلامي:

إن ارتباط الاتجاه الإنساني بالفكر الغربي وبتهميش الدين وعدم الاعتراف به يدفعنا إلى التساؤل عن إمكانية أنسنة الإسلام والقرآن الكريم أم أنه معصوم عن ذلك؟، وهل تتعارض تلك الأنسنة مع قداسته أم لا؟ والإجابة عن هذه التساؤلات تفرض علينا الإشارة إلى مبحث من مباحث علوم القرآن الذي يدور حول التفسير والتأويل من أجل التمييز بين الجانب الثابت منه وبين الجانب المتغير الذي يتناسب مع كل زمان ومكان، ذلك أن الأنسنة تتعلق بالجانب الأخير، لكن تضارب الآراء في موضوع التفسير والتأويل أدى إلى لبس في طريقة التعامل مع القرآن الكريم، خاصة فيما يخص مسألة الأنسنة لارتباطها بقضايا الفكر الغربي التي تلاقي معاملة حذرة لتداخلها بنظريات مادية وفي الكثير من الأحيان إلحادية تقصي وتهمش كل ما هو ميتافيزيقي غير محسوس بما في ذلك الإله. ولإزالة هذا اللبس والتفريق بين ما هو ثابت وبين ما هو متغير في القرآن الكريم سنتطرق لنموذج توشيهيكو ايزوتسو من خلال دراسته – الله والإنسان في القرآن – التي بين من خلالها أهمية كل من التفسير والتأويل وحاجتنا إليهما في عملية فهم القرآن الكريم، من خلال تطرقه للمعنى الأساسي والمعنى العلاقي لمفردات القرآن وطبيعة العلاقة بينهما.

مفهوم التفسير والتأويل:

التفسير: من الفَسْر: البيان، يقول ابن منظور: فَسَر الشيء يفسره بالكسر ويفسره بالضم فسرا: أبانه، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل. [1] أي أن التفسير هو الإيضاح والبيان.

التأويل: مأخوذة من أول: والأول هو الرجوع، فنقول آل الشيء يؤول أولا ومآلا، بمعنى رجع إليه، وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره؛ يقول تعالى: (ولما يأتيهم تأويله)، أي لم يكن معهم علم تأويله، يقول ابن منظور: «وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه.» ويقول ابن الأثير: « هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.» [2] أي أن المؤول يُرجع الكلام إلى ما يحتمله من معاني، ولذلك قيل هو صرف الكلام عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، ومن هنا نقول أن للتأويل شرطان:

الأول: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي حمله عليه وادعى أنه المراد.

الثاني: أن يبين الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح؛ وعدم توافر هذان الشرطان في التأويل يجعل التأويل فاسدا، أو تلاعبا بالنصوص. [3]

نظرية توشيهيكو إيزوتسو:

والنظرة التي ذكرناها حول التأويل والتفسير تدعم نظرية توشيهيكو إيزوتسو الذي يرى بأن للغة وظيفتين: الأولى تتمثل في كونها أداة للكلام والتفكير فحسب؛ والثانية كونها أداة لمفهمة العالم وتفسيره، أو ما يطلق عليه (علم الرؤية للعالم)[4] وهذه الوظيفة الثانية التي يحصر فيها إيزوتسو علم

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص875.

[2] المرجع نفسه، ج4، ص 382- 383.

[3] مُحَمَّد السيد حسين ذهبي، التفسير والمفسرون، (د.ط.ت، مكتبة وهبة، القاهرة)، ج1، ص13.

[4] توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن – علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-، ترجمة وتقديم: هلال مُحَمَّد الجهاد، (د.ط، 2007، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، ص 32.

دلالة القرآن، حيث أن المفاهيم في القرآن الكريم حسب وجهة نظره لم توجد منعزلة عن بعضها البعض، بل هي دائما مرتبة داخل أنظمة تشكل هيكلا مفهوميا ككل موحد، لكن هذا النظام لا يعني أن ننسى بأن لكل كلمة على حدى معنيين الأول أساسي يبقى ملتصقا بالكلمة حتى وإن اقتطعناها من سياقها القرآني، ويضرب لذلك مثالا بكلمة (كتاب) التي لها معنى أساسي واحد قد نستعمله في السياق القرآني أو خارجه، هذا هو عنصر الدلالة الثابت الذي يطلق عليه ايزوتسو المعنى الأساسي للكلمة. أما الوجه الثاني لمعنى الكلمة فتكتسبه في السياق القرآني كعلامة على مفهوم ديني خاص جدا، يتميز بالقداسة عندما نعلم أنه مرتبط بمفهوم الوحي الإلهي، أي أن كلمة كتاب ذات المفهوم البسيط، تصبح ذات معنى عميق بعد ارتباطها بنظام خاص يمنحها موقعا محددا ومعينا فيه، مما يجعلها تكتسب مجموعة من العناصر الدلالية الجديدة، وذلك بسبب ارتباطها بعلاقة صميمية مع كلمات قرآنية ذات أهمية كبرى مثل: الله، الوحي، تنزيل، نبي، ومن هنا تحتوي الكلمة مستوى آخر من المعنى يطلق عليه ايزوتسو المعنى العلاقي الذي يدل على الطابع الدلالي المميز لها والذي ما كانت لتكتسبه لولا موقعها الجديد في السياق القرآني.

وتظهر لنا مدى أهمية المعنى العلاقي للكلمات عندما نتحدث عن الفعل كفر الذي لا يخرج معناه الأساسي في معاجم اللغة العربية عن كونه نقيضا تاما للفعل شكر، وبالتالي يكون بمعنى الجحود لفضل ونعمة، لكن دخول هذه الكلمة ضمن حقل دلالي جديد في نطاق الوحي جعلها ترتبط بالإيمان بالله، وبالتالي لم يعد معنى الكفر مجرد الجحود والنكران الذي يأتي كنقيض للشكر، بل أصبح نقيضا صريحا للإيمان ليتحول معنى الكافر إلى غير المسلم بعد أن كان مجرد نقيض للفعل شكر. ولذلك يقول ايزوتسو: «الكلمات كلها في الحقيقة ظواهر اجتماعية – ثقافية معقدة، ولا يمكن إيجاد كلمة ولو واحدة في عالم الواقع يكون معناها المحدد مستوفى بوجه تام بواسطة ما سميته المعنى الأساسي، فكل الكلمات، وبلا استثناء، تتلون قليلا أو كثيرا بطابع مميز خاص يتأتى من البنية الخاصة للوسط الذي توجد فيه.» [1] ويقول أيضا أن: « دمج وجهي معنى الكلمة سيكشف عن

[1] توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 50

وجه استثنائي آخر، وجه خطير للثقافة كما مورست أو تمارس من قبل الذين ينتمون إليها... وهذا ما أريد تسميته بالرؤية الدلالية للعالم الخاصة بثقافة ما.»[1] وبعد أن تطرقنا لرؤية ايزوتسو نقول أن كلامه صحيح نسبيا ذلك أن المعنى العلاقي للكلمة مهم جدا، لكن لا يعني هذا أن نغض الطرف عن المعنى الأساسي لها بل نقول أن علم دلالة القرآن شامل للمعنيين الأساسي والعلاقي على حد سواء، فلا نستطيع فصل المعنى الأساسي لها كليا عن روح القرآن الكريم لأن التواصل الدلالي مستمر في جميع كلماته ولو كان المفهوم منها هو المعنى الأساسي فقط، إذا نقول أن علم الدلالة القرآني يشمل المستويين اللغوي والمفهومي، الأساسي والعلاقي، وذلك يستدعي إقامة علاقة التوازي الآتية:

المعنى الأساسي = التفسير.

المعنى العلاقي = التأويل.

وبالتالي نقول كنتيجة لما سبق أنه لا يمكننا حصر معنى القرآن الكريم في التفسير (المعنى الأساسي) دون التأويل (المعنى العلاقي) ولا العكس لأن هنالك ما يسمى بالارتباط التلازمي أو الحقلي بينهما والذي يشكل شبكة مفهومية بين المصطلحات المفتاحية كما يقول ايزوتسو، والاعتراف بذلك يؤدي بنا إلى القول بأن القرآن الكريم، مليء بالمعاني الظاهرة والخفية التي تنتج لنا بتفاعلها المعنى الذي يمكن الوصول إليه عن طريق الاجتهاد، ذلك أن الإنسان خلق مزودا بعقل اجتهادي يستطيع من خلال قيامه بعملية التفسير المركبة الوصول إلى المعاني الظاهرة والكامنة في النصوص، فيكون بذلك الاجتهاد رابطا بين عقل الإنسان والنص،[2] لننتقل بذلك إلى مستوى ثان من علم الدلالة القرآنية يتمثل في الآية القرآنية بمجملها، لأن فهم معاني القرآن الكريم مرتبط بالتفسير والتأويل معا، وإذا كان التفسير يخرج لنا بالمعنى الظاهر لمفردات القرآن فإن التأويل يعمل على تحفيز العقل للوصول إلى الرابط بين متغيرات الزمان والمكان وبين تعاليم القرآن التي تتميز بالشمولية والتناسب مهما كانت المستجدات والمتغيرات التي نواجهها، وهذا يعني ان للإسلام جانبا

[1] توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 51

[2] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ص 261.

ديناميكيا حيا يواكب المتغيرات والتطورات التي يعيشها الإنسان، مما يجعله قابلا لاستقبال النظر العقلي والاجتهاد الانساني الذي من دونه لا يمكن للإنسان التوافق مع تعاليم الدين؛ والأنسنة من حيث اهتمامها بقدرات الانسان وامكاناته وفعاليته في الحضارة متعلقة بهذا الجانب المتغير الذي يمثله التأويل، والذي يعمل دوما على الربط بين تعاليم الدين وبين الواقع الانسان عن طريق اعمال العقل والاجتهاد.

ومما سبق نقول إنه لا توجد هنالك قطيعة تامة مطلقة بين ما هو إلهي وما هو بشري، حتى نطرح التساؤل الذي يدور حول أنسنة الوحي، بل هناك نوع من التواصل بينهم الذي يضمن التفاعل اللامباشر بينهما، فلا ينبغي التعامل مع القرآن الكريم بوجه تعازلي، بل يجب الربط بينه وبين قوانين الطبيعة أو الحياة الاجتماعية أو مع أنفسنا وذلك لوجود شبكة مترابطة من العلاقات فيما بينها. فلا يمكن أن يتنزل شيء إلى عالم الانسان دون أن يتأنسن، لأن ذلك يجعله مفارقا لنا لانعدام المجانسة، كما أن القرآن في تأنسنه لا يفقد عصمته بل يبقى متجاوزا لماديتها، ذلك أن ما يتأنسن منه هو «مظهره المواجه لنا، وما هو متعال عن مسه الأنسني أو التعقلي، هو جوهره النوراني، وحقيقته المطلقة المتعالية.» أي أن المقدس في ذاته يمكن أن يلامس في مظهره الفهم البشري، فنؤمن باعتباره أمرا غيبيا لأنه لا فائدة مثلا من تصور شكل الملائكة، وفي المقابل يمكن التفكير والتساؤل عن وظائفها، وهكذا لا نؤنسن ما لا ينبغي أنسنته، ولا نمتنع عن أنسنة ما علينا أنسنته فالقرآن الكريم (**يتأنسن ولا يتأنسن بشكل نسبي**).[1]

ونقول في الأخير أنه لا يصح التساؤل عن إمكانية أنسنة القرآن الكريم؟ وإن كان ذلك يمس بقدسيته أم لا؟، لأن التعاليم الإنسانية وأسسها أصيلة فيه، فهو دستور تنزل من السماء للإنسانية جمعاء للسير بها نحو طريق التطور والرقي في جميع أشكاله ومستوياته، ومادام كذلك فكيف يستطيع تحقيق هذا الهدف ما لم يكن إنسانيا بطبيعته، والقول بهذا لا يعني إلغاء الجانب الثابت منه الذي لا يجوز المساس به، بل إن أبرز خصائص القرآن صلاحيته لكل زمان ومكان وتماشيه مع متغيرات الحياة

[1] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 75- 76.

الإنسانية، إذا نخرج في الأخير بقاعدة مفادها أن القرآن والإسلام يتميزان بطبيعة إنسانية، بل إن مبادئها متأصلة فيهما ولا معنى للتساؤل عن صحة أنسنة القرآن الكريم، بل هو الدستور الوحيد الذي نستطيع أن نستمد منه التعاليم الإنسانية الصحيحة التي تتناسب مع بني آدم على اختلاف أجناسهم وألوانهم واعتقاداتهم.

لذلك يعتبر الإسلام كما يقول مراد هوفمان: « وسط كل الأديان...الدين الوحيد الذي يمهد للإنسان طريقا متكاملا للعيش يسمح له وللمجتمع أن يعيشا معا في رخاء وفي توازن فريد، الباقون كلهم إما يسحقون فردية الإنسان أو يحدون من مسؤولياته الاجتماعية.»[1] إذا فالإسلام قادر على تقديم منظومة معرفية ترتكز على مبادئ قيمية وأخلاقية، ومنظومة إنسانية أكثر تكاملا، قادرة على انتشال الإنسان من أزمة وجوده؛ فالإنسان في المنظومة الإسلامية كائن أخلاقي، مكلف بعمران الأرض عن طريق القيام بمهمة الاستخلاف التي أوكلت إليه وفق شروط وقواعد تضمن له حياة مع الطبيعة ومع نفسه والأهم من هذا وذاك مع خالقه.[2] وبذلك نقول أنه لا يوجد ما هو أدل على إنسانية الإسلام من احتفاءه بالإنسان حيث كرمه وأعطاه الأفضلية عن باقي المخلوقات، عن طريق تكليفه بأسمى وظيفة والتي تتمثل في استخلافه على هذه الأرض يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]، وبالتالي يعتبر هذا المخلوق الحامل الأول والأخير للإنسانية على وجه الأرض، إلى أن ارتبط المصطلح بالفكر الأوروبي وأصبح حكرا له.

فالإسلام ليس «نظاما اشتراكيا، ولا بالطبع شيوعيا، ولكن نظاما إنسانيا لأن كل البشر أولاد آدم وحواء، فهم ليسوا فقط متساوين، ولكنهم إخوة، يحرم الإسلام الظلم بصفة عامة، ويحرمه بصفة خاصة في المعاملات المادية، فيمنع استغلال الفقراء والمحتاجين، ويضع شروطا للتعاملات التجارية

---

[1] مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، تر: عادل المعلم- نشأت جعفر، (ط2، 1432- 2011، مكتبة الشروق الدولية، مصر)، ص97.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان دراسة في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب، (ط1، 2012، دار الشروق، القاهرة)، ص 218.

[3] البقرة : 30.

تمنع الخداع، وتمنع سطوة المال في الربح، سواء ربح الطرف المقترض أو خسر، وتمنع الاحتكار.»[1] وقد سعى العديد من المفكرين إلى تأصيل الموقف الإنساني في الفكر الإسلامي خاصة في المرحلة التي تميزت بازدهار العقل فيقول أركون أن الفلسفة والموقف الإنساني في الفكر الإسلامي مورسا «عمليا في الأوساط الحضرية المتمدنة ولدى النخب المثقفة في منطقة العراق – إيران ثم إسبانيا – المغرب بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين أو الثالث والسابع للهجرة.» [2] حيث «اتخذت صيغة الأدب من الناحية الأسلوبية، وبالمعنى الواسع، وليس المعنى الجمالي أو الفني الضيق، بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبي والأفكار الفلسفية في آن معا، ولكن بعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدخول في عصر الانحطاط اختفت النزعة الإنسانية أو الفلسفة العقلانية من الساحة، وهكذا ماتت الفلسفة الإنسانية والعقلانية العربية طيلة قرون عديدة.» [3]

جذور النزعة الإنسانية في الإسلام:

أهم ما يجب البدء به في هذا المقام هو التنبيه إلى أن الكثير من الرؤى حول الإسلام تعود إلى طريقة تعاملنا مع تاريخنا الإسلامي التي تؤدي إلى إطلاق أحكام خاطئة على الإسلام، كعنفه ودمويته وانتشاره بالسيف وإكراه الناس على اعتناقه، والتي تؤدي بطريقة أو بأخرى إلى القول بمعاداة الإسلام للإنسانية، ودراسة هذه الاتهامات تفضي إلى أن معظم هذه الأحكام متعلقة بالإسلام في مرحلة الدعوة المدنية، فبالرغم من أن المرحلة المكية شغلت حيزا زمنيا أطول من المدنية إلا أننا نجد أن الاهتمام بهذه المرحلة أكبر، يقول عبد الجبار الرفاعي في كتابه إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين: « إن مراجعة نقدية للتاريخ وقراءة تحليلية للنصوص، وتقويما للموروث من منظور مختلف، يمكن أن تفتح لنا نافذة على البؤر المضيئة والثراء والتنوع في النصوص، ويمكننا في ضوء هذا النمط من التعاطي مع

[1] مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ص98.

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص15.

[3] المرجع نفسه، ص 14.

النص والتراث إدراك ما هو تاريخي، يعبر عن حالة معينة، ولحظة زمنية محددة، وواقع مضى، وظرف خاص، لا يمكن تعميمه لكافة الوقائع والأحوال والأزمان، والتعرف على المنطلقات الأساسية، والأهداف العامة، والمقاصد الكلية، وهي ما تفصح عن الروح الإنسانية فيها، وما يشي بالوجه المطموس للدين، الذي غيبه ركام الموروث، مضافا إلى مادة وفيرة من تفسيرات متوحشة للنصوص، تحكي عن إسقاطات لأيديولوجيا إقصائية ومعتقدات قمعية. وفي كل مرة يستغل السلطان المستبد هذا النمط من التفسيرات لتكريس نفوذه، وبسط هيمنته على حياة الناس، ويوظفها بأساليب بشعة لمراقبة الضمائر وتفتيش العقائد. إذ أن أولئك المستبدين يعلمون بأن إحياء النزعة الإنسانية في الدين يسارع في تقويض عروشهم، ويفضح المشروعيات الزائفة التي يسوغون بها طغيانهم، وهذا يعني أنه متى تغيب الحرية، تذبل النزعة الإنسانية، ومتى تعم الديمقراطية، وتسود قيم التعددية، وحق الاختلاف، تزدهر النزعة الإنسانية، وقيود قيمها وأخلاقياتها التمدينية في المجتمع.» [1]. هذا القول يبين أهمية التمييز بين مرحلتين من الدعوة النبوية، المرحلة المكية والمرحلة المدنية وإعطاء لكل مرحلة حقها فتغليب المرحلة الثانية على الأولى في قراءة وتفسير التجربة النبوية والإسلامية يعد خطأ منهجيا، لأن تهميش المرحلة المكية يعتبر محاولة تخفي وراءها أغراضا مصلحية أكثر من كونها دينية، فهي تكريس لكل ما هو تاريخي في الدين على حساب ما هو ديني.

نعود الآن إلى الرؤية الإنسانية للإسلام ونقول أن أبرز ما يميز الإسلام هو دعوته للتوحيد بين الدين والدنيا، وبين العقيدة والسياسة فقد كانت حياة العرب قبله مليئة بالحيوية التي تجمع بين التقاليد التجارية، وبين التقاليد الدينية الميتافيزيقية، حيث لم تكن الكعبة بالنسبة لهم مركزا دينيا فقط بل كانت مركزا تجاريا، ذلك أن الظروف الطبيعية التي كانوا يعيشونها لم تسمح لهم بتجاهل الجانب الاقتصادي (الطبيعة الصحراوية القاحلة)، فكان عليهم تحمل مشاق الرحلات الطويلة لقوافل الجمال، والعمل المضني للحصول على الماء، في حين أن الطبيعة الصحراوية دعمت وقوّت مشاعر التدين عندهم، هذا ما هيأ العرب لتقبل الدين الإسلامي الذي جمع في تعاليمه بين السماء والأرض،

[1] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 202.

ليتماشى مع طبيعة العرب آنذاك، فنجد القرآن يحث الناس على الكدح والسعي وراء العيش فيقول: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ ﴾[1]، كما يؤكد القرآن الكريم على أن الإنسان خلق ليكون سيدا في الأرض وخليفة يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[2] لذلك سخرت له الطبيعة والعالم، وجعلت المعرفة والعمل وسائل بين يديه لمساعدته على تطويع الطبيعة له يقول تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾.[3] [4]

ويعود نجاح الإسلام في الجزيرة العربية إلى تأكيده وقبل أي حضارة أو دين على احترام الإنسان في المجتمع وترسيخ مبدأ المساواة بحثا عن أفضل عدالة ممكنة وبتوجيه من شريعة استعلائية،[5] لذلك يقول مارسيل بوازار: « وكما كان بروز الانسان يمثل جوهر الإسلام بالذات في البدء، فإنه يفسر في موازاة ذلك نجاح هذا الدين في الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي بفضل التغييرات الهامة التي أدخلها على مفهوم الإنسان والمجتمع. فقد أسهمت رسالة مُحَمَّد من الزاوية التاريخية في بناء الجزيرة العربية السريع ولاسيما من الناحيتين الروحية والاجتماعية، ووعي الإنسان حينئذ شخصيته وكيانه وواجبه. ولقد كان الإسلام في أساسه وجوهره يمثل ترسيخ كيان الإنسان وتحريره وتفتحه...بإنشاء مجتمع أحكم الإرشاد الديني توحيده...وأخذ يرسخ شخصيته الفردية والجماعية معا بالرجوع إلى الله الذي هو المقياس الجوهري المفارق المطلق.»[6] أي أن نجاح الإسلام في المجتمعات العربية آنذاك تعود إلى نجاح دعوته في احتواء الحياة الروحية والاقتصادية والاجتماعية لإنسان الجزيرة

---

[1] سورة النبأ : 11.

[2] البقرة: 30.

[3] العلق : 1- 5.

[4] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 273.

[5] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 213.

[6] المرجع نفسه، ص 99- 100.

العربية، فلم تعزل تعاليمه الإنسان عن واقعه بل عملت على تطويره وحل مشاكله دون إحداث أي خلل في توازن حياته.

وبالتالي نقول إن المتفحص لتاريخ الإسلام منذ ظهوره الأول في جزيرة العرب يتيقن من الآثار الإيجابية المعنوية والمادية التي خلفتها الفكرة الدينية الإسلامية في المجتمع العربي الجاهلي عندما ظهرت لأول مرة، حيث نجحت في تكوين إنسان جديد صانع للحضارة مثله الصحابة رضوان الله عليهم أحسن تمثيل، الذين قادوا العالم ورغم الظروف الصعبة التي مروا بها حملوا لواء العقيدة الإسلامية من أجل نشر الهدى والعلم بهدف بناء حضارة ربانية فريدة على امتداد التاريخ البشري؛ الأمر الذي لا يمكن تحقيقه بمجرد استيراد الأفكار وتكديسها كما يقول مالك بن نبي، بل لا سبيل لتحقق ذلك إلا ببعث الفكرة الدينية التي كانت المنطلق الأساسي الذي حرك الأمة نحو التحضر، فيرى مالك بن نبي أن جزيرة العرب كانت قبل نزول القرآن الكريم لا تتميز إلا بشعب بدوي يعيش في صحراء جدباء يضيع وقته من دون انتفاع، كما كانت العناصر الثلاثة التي تتمثل في **الإنسان، التراب، الوقت** راكدة مكدسة لا دور لها في التاريخ حتى تجلت الروح في غار حراء كما تجلت من قبل بالواد المقدس، الأمر الذي خلق ما بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة إنسانية جديدة تولدت من كلمة « **اقرأ** » التي أدهشت النبي الأمي وأثارت معه وعليه العالم.[1] أي أن الإسلام ساهم بقدر كبير في شحذ فعالية الإنسان في الكون، وأهمية ومكانة الإرادة الإنسانية في المنظومة الحضارية، باعتبارها الموجه والمتحكم في كل عناصر الحضارة كما يرى مالك بن نبي، وهكذا يقلب المعادلة التي تقوم عليها النظرية المادية الغربية في تفسير الحركة الإنسانية، وتطور المجتمعات فيقول: « إن الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وإن الحضارة تؤكد دائما الشرط الإنساني.» [2]

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، (د.ط.ت، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر)، ص86.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، (د.ط، 1423- 2002، دار الفكر، دمشق)، ص174.

إذا فتوافر عناصر الحضارة التي تتمثل في الإنسان، التراب، والزمن غير كاف وحده لإنشاء حضارة إنسانية، ويثبت لنا ذلك ما عاشه العرب في الجاهلية من انحطاط ودوس لكرامة الإنسان وسلب لحريته، فلم يتمكن العرب من القضاء على هذه الظواهر إلا بعد صراع كبير بين تعاليم الوحي التي جسدها النبي عليه أفضل الصلاة والسلام وصحابته الكرام وبين أعلام الجاهلية، هذا الصراع الذي انتهى في الأخير بانتصار نور الوحي الذي حرر الإنسان من أي قيد يقف حائلا دون انطلاقه في طريق النمو والازدهار، وأعلى من شأنه بعد أن عرفه بمكانته في الكون وأعاد له كرامته التي سلبت منه. وهكذا تكون المعادلة الصحيحة التي تتحقق بها حضارة أبرز سماتها الإنسانية هي:

(الإنسان + التراب + الزمن) × الفكرة الدينية = حضارة إنسانية.

لذلك اهتم الإسلام ولبناء الحضارة الإنسانية منذ البداية بالعناصر الأساسية التي تقوم عليها الحضارة بداية من العلم، حيث كان يهتم بالقراءة كما بينت لنا أول آي القرآن نزولا على النبي صلى الله عليه وسلم، يقول علي عزت بيجوفيتش: « إن احتضان الدين للعلم اتجاه إسلامي، يمكن أن يرى في أحسن صورة في التحام المسجد بالمدرسة، ويرجع أول قرار لبناء المدارس قرب المساجد إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ، وقد تكرر الأمر بذلك في عهد الخليفة هارون الرشيد، ولم تنفصل المدارس عن المساجد إلا بعد ذلك بعهد طويل، وذلك عندما أنشئت المدرسة النظامية في بغداد. ومع ذلك فقد استمرت البرامج الدراسية قائمة على مبدأ الوحدة ثنائية القطب ذاته.» وقد نتج عن هذا الأسلوب الثقافي مؤسسة تتميز بها المجتمعات الإسلامية عن غيرها تدعى "المسجدرسة"، وهي مؤسسة تجمع بين وظيفة المسجد الدينية والروحية وبين وظيفة المدرسة التعليمية الفكرية، وهذا ما يثبت مسلمة وحدة الدين والعلم التي نزلت لترسيخها أول آي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ ﴾[1] وحتى بعد ظهور المدارس كالمدرسة النظامية لم يتم التخلي عن هذا المبدأ حيث أنها كانت تهتم بالعلوم الدينية جنبا إلى جنب مع الفلسفة والأدب والرياضيات

[1] سورة العلق: الآية 1.

والفلك والطب، أي أن الوضع الأصلي للمدرسة في المفهوم الإسلامي يتوازى مع مفهوم ثنائية العلم والدين في الإسلام، لتتميز إذا المدارس الإسلامية منذ البداية عن الأوروبية بعدم فصل الدينية منها عن المدنية ذلك أن العلوم كلها في الفكر الإسلامي منبثقة عن الروح الإسلامية، فالمفهوم الإسلامي للمدرسة يوحد بين الدين والعلم.»[1] هذا بالنسبة للجانب العلمي والمعرفي في الإسلام. كما يعمل الإسلام على تعزيز عظمة الإنسان وكرامته بجعله إنسانا، عن طريق توفير التوازن بين جسمه وروحه، بين الدوافع الحيوانية والدوافع الأخلاقية، لأن الحياة في الإسلام يحكمها عاملان، الأول الرغبة الطبيعية في السعادة والقوة، والثاني الكمال الأخلاقي.[2] فالحضارة الإنسانية التي قامت على تعاليم الوحي أنشأت إنسانا مؤمنا فاعلا وليس مجرد عنصر من عناصر الحضارة، بل كان الموجه والمحدد لباقي العناصر الأخرى الخاضعة لإرادته الحرة، حسب ما يقتضيه مبدأ التسخير في الأرض الذي يمنح الإنسان حرية استخدام العناصر المادية الأخرى (التراب، الوقت) للقيام بمهمة الاستخلاف والتعمير.

كما عملت تعاليم الوحي منذ الوهلة الأولى على بيان مسؤولية الإنسان تجاه عنصري التراب والوقت، وعلى مواجهة كل ما من شأنه أن يقف حائلا دون تحقيق الأهداف الإنسانية المنشودة منه ولذلك أصر الإسلام على محاربة الشر والظلم يقول تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾[3] فعندما أمر القرآن الكريم بالقتال، كان ذلك من سبيل النهوض في وجه المعاناة والظلم، وليس من أجل العنف وسفك الدماء ولو كان كذلك لما رد النبي عليه الصلاة والسلام على صحابته عندما سألوه: « يا رسول الله، ادع الله تعالى على المشركين: فقال إنما بعثت رحمة ولم أبعث عذابا»[4] هنا نستطيع أن نستشف الجانب الإنساني من بعثة النبي عليه أفضل الصلاة والسلام. وبالتالي نقول إن الإسلام كان

---

[1] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 295- 296.

[2] المرجع نفسه، ص 297- 298.

[3] الشورى: 39- 40.

[4] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، ج4، كتاب البر والصلة والآداب، حديث: 2599، ص2006- 2007.

ومنذ البداية يمثل نظام حياة متكامل لاهتمامه بجميع الجوانب التي تحتاج إلى نظام وتقنين سواء في ذلك الدينية، الاقتصادية، السياسية أو الاجتماعية، لكن اختزال الإسلام في جانبه الديني العقدي اليوم تقصير كبير في حقه يلغي روح الإسلام ويجعله كغيره من الأديان خاملا لا يجر المجتمع إلا نحو السلبية والتخلف، في حين أنه يتميز بوحدته وشموليته. ونستطيع تتبع بدايات النزعة الإنسانية منذ القرن الأول الهجري، خاصة من خلال بعض النصوص التي كتبها الخلفاء الراشدون إلى عمالهم، وسنعتمد هنا نصا للإمام علي بن أبي طالب ﷺ أثناء ولايته إلى عامله على مصر مالك بن الحارث الأشتر كنموذج عن مبادئ أساسية في الفكر الإسلامي الأنسني، حيث كتب الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ له:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولاه مصر جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها. أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، وإتباع ما أمر به في كتابه من فرائضه وسننه التي لا يسعد أحد إلا بإتباعها، ولا يشقى إلا مع جحودها وإضاعتها، وأن ينصر الله سبحانه بقلبه ويده ولسانه، فإنه جل اسمه قد تكفل بنصر من نصره، وإعزاز من أعزه وأمره أن يكسر نفسه من الشهوات، ويزعها عند الجمحات، فإن النفس أمارة بالسوء إلا ما رحم الله، ثم اعلم يا مالك أني قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور، وأن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، وإنما يستدل على الصالحين بما يُجري الله لهم على ألسن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح، فاملك هواك وشح بنفسك عما لا يحل لك، فإن الشح بالنفس الإنصاف منها فيما أحبت أو كرهت، وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا، تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان، إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق...» [1]

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح: مُحَمَّد عبده، (د.ط.ت، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت)، ج3، ص82- 83- 84.

ولد علي بن أبي طالب ﷺ في عصر الجاهلية حيث كانت العرب في أسوأ حالاتها، تمثل العصبية القبلية المركز المعياري لتفكيرها ويبين لنا المثل الجاهلي الذي يقول: «إن يبغ عليك قومك لا يبغ عليك القمر.» [1] مدى تغلغل هذه القاعدة في المجتمع آنذاك، الأمر الذي يحد من الانفتاح على الآخر، ويؤدي إلى الحد من الحضور التواصلي للموقف الإنساني، لأنه يجعل الإنسان مجرد فرد عضوي في قبيلة ليس له الانفتاح على غيرها أو التفكير في أفق إنساني أشمل من قبيلته؛ هكذا كان الحال إلى أن أتى الإسلام الذي ألغى هذه المبادئ الخاطئة وجعل المعيار الذي يحكم الناس ويفرق بينهم هو الإيمان بالله، فلا فرق في المجتمع الإسلامي بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، كما دعا أيضا معتنقيه إلى التعارف والتواصل الإنساني، وهكذا تتفكك الهوية القبلية وتحل محلها الهوية الدينية التي تعتبر مركز التفاضل بين البشر؛[2] قال علي بن أبي طالب في هذا السياق:

لعمرك ما الإنسان إلا بدينه

فلا تترك التقوى اتكالا على النسب

فقد رفع الإسلام سلمان فارس

وقد وضع الشرك الشرف أبا لهب. [3]

كما قال:

كن ابن من شئت واكتسب أدبا

يغنيك محموده عن النسب

فليس يغني الحسب نسبته

بلا لسان له ولا أدب

إن الفتى من يقول ها أنا ذا

---

[1] أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني، مجمع الأمثال، (د.ط، 1366، المعاونية الثقافية للآستانة الرضوية المقدسة)، ج1، ص30.

[2] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 31- 32.

[3] علي بن أبي طالب، ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، (ط1، 1309- 1988)، ص12.

ليس الفتى من يقول كان أبي. [1]

كل هذا دليل على تواري فكرة القبيلة واضمحلالها أمام القيم والمبادئ التي بثها الإسلام حيث توارت فكرة النسب والقبيلة تدريجيا ونمت فكرة الإنسان الجديد الذي تحكمه هوية التقوى والإيمان بالله، كل هذه التغييرات تمت في المجتمع العربي آنذاك في مساحة تتميز بالحرية في الاستجابة إلى هذه الدعوة، لما كانت تتميز به تلك الفترة من التنوع في العقائد والأديان الأمر الذي سوغ العيش الآمن لليهود والمسيحيين في دار الإسلام، وكل هذه المبادئ التي جاء بها الإسلام ساهمت في بناء فكر علي بن أبي طالب ﷺ ونستشف ذلك من قوله في نص الرسالة: « أشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن سبعا ضاريا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان، إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق.» هنا تكمن إنسية هذا النص الذي يبين الطريقة الصحيحة في التعامل مع المسلمين ومع غيرهم من أصحاب العقائد المخالفة، حيث يرفض علي بن أبي طالب ﷺ القمع والتهميش للأفراد التي ترفض الدخول تحت راية العقيدة الإسلامية. فالإنسان بالنسبة له هو مسلم بالدرجة الأولى، ونظير لباقي البشر بالدرجة الثانية، كما أنه ليس بهيمة حيوانية، بل هو كائن عاقل وواع بأنه قد خلق للارتقاء بذاته إلى مصاف القيم الإلهية ذات الطابع النموذجي، فضلا عن كونه كائنا كرمه خالقه ليعي ذاته ووجوده، من أجل تحصيل المكانة الأرقى في حياته بصفة عامة سواء كانت الدنيوية أو الأخروية، ونلحظ من هذا النص تماشي فكر علي بن أبي طالب ﷺ مع ضرورات المرحلة التي تقتضي خطابا عقليا يهتم بالذات البشرية كذات إنسانية مع متغير سياسي يتماشى والقيم الإنسانية التي تهتم بالأخوة الإسلامية وكذلك النظراء في الخلق أو النظير البشري.

باختصار نقول أن قول علي ﷺ دعوة إلى العمل على أن يكون الفرد منا كائنا إنساني الحضور وليس مجرد موجود جهوي يحكمه التعصب إلى دين ما أو قبيلة أو نسب ما، وذلك عن طريق التفكير الأنسني الجامع بين العقل والإيمان بقدرة الإنسان على العيش المشترك كإنسان، وهذا يبين لنا مدى ازدهار النزعة الإنسانية منذ بدايات ظهور الإسلام، وذلك عائد بالدرجة الأولى إلى

[1] ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص16.

اهتمامه بالإنسان وكرامته باعتبار المكانة الرفيعة التي منحها له خالقه عز وجل بسبب القوة العاقلة والقدرات الكامنة فيه، هذه الوسائل التي يُمَكنه حسن استغلالها من بلوغ درجات عليا نحو الكمال، التمدن، التطور والرقي في سلم الإنسانية، أما ما حصل في مراحل لاحقة من اختفاء للنزعة الإنسانية كان ناتجا لعوائق كانت سببا في تراجع الفكر الإسلامي وانحطاطه، ومن غير الموضوعية إطلاق أحكام في هذا الشأن قبل القيام بدراسة منهجية تشمل جميع المراحل التي مر بها الفكر الإسلامي سواء التي تميزت منها بالازدهار، أو بالتخلف والانحطاط.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني

الرؤية التوحيدية الإسلامية والمبادئ الإنسانية

إن إنسانية الإنسان في الإسلام مرتبطة بالمكانة والمنزلة الكبيرة التي حظي بها هذا المخلوق والتي جعلته متميزا عن غيره من الكائنات بحريته ومسؤوليته عن أفعاله، فلا يأتي الفرد منا بفعل إلا عن طريق إرادته الحرة، لأنه مزود بوسائل تعينه على ذلك والمتمثلة في الشرع الإلهي الذي ينور له طريقه والعقل الذي يعتمد عليه للوصول إلى أهدافه، هذه الوسائل يتساوى فيها الجميع ولا فرق بين أبيض وأسود فلكل فرد الحق في المساهمة للوصول بالإنسانية إلى أرقى المستويات، كل هذه المبادئ تساهم مجتمعة في الحفاظ على كرامة الإنسان التي ظهرت النزعة الإنسانية منذ بداياتها وحاربت من أجل استعادتها في الوقت الذي كانت فيه كرامته حلما من الصعب تحقيقه.

وكل هذه الأسس والمبادئ الإنسانية تدور حول أصل كبير يعد الأساس لها كما أن الحفاظ عليه سبب للحفاظ على كرامة الإنسان ألا وهو أصل التوحيد، فكما يعتبر الإسلام أصل الحضارة الإنسانية، يعتبر التوحيد أصل الإسلام، لأنه المحور الجذري الذي تدور عليه كل مكونات الحضارة الإنسانية من ثقافة وتعاليم وحكمة فالتوحيد كما يقول إسماعيل راجي الفاروقي: « رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان والزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها.»[1] أي أنه هو الرابط بينها ومن دونه تصبح هذه المكونات أشياء متناثرة لا تشكل حضارة لأن الباعث والدافع مفقود، كما يعتبر أيضا الرابط الأساسي بين أطراف الرؤية الكلية الإسلامية للوجود، ويتلخص مفهومه في أول ركن من أركان الإسلام؛ أقصد الشهادة التي تعتبر الباب الرئيسي المؤدي إلى الإسلام، فالتوحيد يجمع بين الإنسان وخالقه، وبين الإنسان كفرد والإنسان كأمة، وبين الإنسان كخليفة والكون المسخر له للقيام بمهمته، وعلى هذا الأساس يكون التوحيد نقطة الانطلاق والجوهر الأساسي للحضارة

[1] إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ص52.

الإنسانية، أو كما يقول مالك بن نبي عن الفكرة الدينية التي يعتبرها كمعامل الضرب بالنسبة لعناصر ومكونات الحضارة التي من دونها لن تكون فعالة في الواقع.

علاقة الإنسان بخالقه:

إن النظر والتفكر في الإنسان وحقيقته تؤدي بطريقة أو بأخرى إلى التوحيد «فهذا الإنسان المهين ابتداءا، العظيم انتهاءا، من خلقه؟ ومن له القدرة والسلطان على الكون؟ ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ الطور: ٣٥ بل الله خالقه وخالق كل شيء. أهو خلق الكون (الطبيعة) وهو جزء منه ونوع من أنواعه؟ أهو خلق ما فيه من سنن (قوانين) أو ما هو إلا مكتشف لها ومنتفع بها ﴿ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾الطور: ٣٦ ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾ الواقعة: ٦٣ – ٦٤ ، أم الكون خلق الإنسان وهو أعلى منه نوعا وأكثر تعقيدا؟ لا بد إذا من الانتقال من الإنسان إلى خالقه كما انتقلنا من الكون إلى خالقه.»[1] فكل المخلوقات هي أدلة حية توصلنا إلى الإيمان والتوحيد، الذي يدل في منظومتنا على أن الله مدلول مفارق ومتجاوز لنا، علاقته بالمخلوقات علاقة اتصال وانفصال فقد خلق الخلق، وبالرغم من تجاوزه للطبيعة والتاريخ إلا أن القول بأنه تعالى خلق الخلق وهجرهم خاطئ ذلك أن المسافة التي تفصل بين الله ومخلوقاته لا تعني بأنه لا يرعانا بل طبيعته المتجاوزة لا تمكن أي صورة أو كيان مادي من احتواءه،[2] وذلك بسبب المغايرة التامة للخالق عن المخلوقات والتي نستشفها من خلال قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾[3] هذا يعني أن الله واحد أحد لا وجود لمثيل له، فلم ينف الله عز وجل عنه الشريك فحسب بل نفى من خلال هذه الآية وجود أي شبيه له ﷻ بأي وجه من الوجوه، من قريب أو من بعيد وهذا ما تفيده الكاف في الآية المذكورة أعلاه التي تنفي إمكانية وجود شيء يشبه أن يكون مثلا لله تعالى فضلا عن أن يكون مثلا له على الحقيقة، وهذا يجعلنا نفهم معنى المغايرة بين

---

[1] محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 29.

[2] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ص 267.

[3] الشورى: ١١.

الخالق الكامل كمالا تاما مطلقا وبين مخلوقاته التي تعتبر كائنات حادثة، خاضعة لمقتضيات الزمان والمكان، الحياة والموت، فألوهيته ﷻ تقتضي تقدمه وعلوه على كل شيء.[1] إذا فمركز الكون عندنا هو الله، وهو مركز مفارق متجاوز للكون، ومن غير الممكن له التجسد في عنصر من عناصر الطبيعة وبالرغم من أن التجاوز يخلق مسافة بين الخالق والمخلوق إلا أن كون هذا الأخير في سعي دائم للتقرب نحو خالقه يجعل تلك المسافة مجالا للتفاعل والتواصل بينهما، وكما توجد مسافة فاصلة بين ثنائية الإله والإنسان، هنالك مسافة فاصلة بين الإنسان والطبيعة تحفظ له مكانة مميزة في الكون.[2]

إن الوجود والإنسان مرتبطان بغاية معينة تتمثل في القيام بمهمة في هذا الكون والتي تتلخص بالنسبة للإنسان في وظيفة الخلافة المرتبطة بدرجة أولى بتحقيق مبدأ التوحيد والعبودية لله عز وجل التي تعتبر الغاية النهائية للوجود بصفة عامة وللإنسان بصفة خاصة يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[3] وبالتالي يكون كل ما يشغل الإنسان عن هذا الهدف سواء كان إتباعا للشيطان أو هوى النفس أو خضوعا للطواغيت والقوى المتسلطة والظالمة المعتدية مرفوضا، لأن الله عز وجل هو مبدأ الوجود وإليه المنتهى وهو منشأ كل الكمالات والاستعدادات في الموجودات. وعلى هذا الأساس لا يمكن للإنسان الاستقلال عن هذا المبدأ ذلك أنه تعالى هو مبدأ وجوده وهو الهدف الذي يسير للوصول إليه عن طريق توحيده ونيل الرضا الإلهي.[4] ولذلك تعتبر العبادة العلة الأولى لخلق الإنسان ووسيلة لتقرب الإنسان من خالقه والتواصل معه يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[5] وغيرها من الآيات التي وردت في هذا الشأن، فالإنسان بحاجة إلى هدف سام يعيش لأجله ويتفاعل معه طلبا وطاعة، وتضييع الإنسان لهذا الهدف السامي يعني ركونه إلى الجانب المادي منه واكتفاءه بأهداف دنيوية تحكمها رغباته الغريزية التي تؤدي إلى نزاعات

---

[1] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، ص 39- 40.

[2] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ص 120.

[3] الذاريات: 56.

[4] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني دراسات مقارنة، (ط1، 2012، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت)، ص 52- 53.

[5] الذاريات: ٥٦.

وصراعات بين البشر، وبما أن الإنسان في توقان دائم إلى الحرية والانعتاق من كل مظاهر الاسترقاق، نقول أن خضوعه لرغباته الغريزية الشهوانية يعتبر أسوء أنواع الرق الذي يمنع الإنسان من التقدم والتطور، وهنا يأتي دور العبادة التي ترتقي به وتوجهه إلى الطريق الذي يتناسب مع إنسانيته وترتفع بسلوكه النفسي والعقلي إلى مستوى السلوك الحضاري والذي يطلق عليه القرآن الكريم وصف التقوى وهي نتيجة لازمة للعبادة حيث يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١ ﴾[1] وبالتالي نقول أن الإنسان في حاجة ماسة إلى عبادته جل وعلا ومحبته فذلك بمثابة الحياة لروحه، كما يعتبر الطعام والشراب حياة لجسده. وفي هذا المقام نبدأ بعرض رأي مالك بن نبي في شروط بناء الحضارة الإنسانية في مجتمعاتنا الإسلامية، حيث يعتبر من أهم المفكرين الذين عملوا على إيجاد حلول لمشكلاتنا الحضارية، مركزا على عناصر الحضارة الثلاثة (الإنسان– التراب– الوقت)، والرابط بينهما المتمثل في الفكرة الدينية والتي تقابل التوحيد.

بناء حضارة إنسانية عند مالك بن نبي:

يرى مالك بن نبي أن تاريخ الإنسانية الحضاري واحد مشترك ولا يحق لأي كيان بشري أن يدعي لنفسه التميز أو التفوق على الآخرين وهنا يتجلى البعد الإنساني العادل لفكر مالك بن نبي حيث يقول: « مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها... وما الحضارات المستقبلة إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن، فهي حلقات لسلسلة واحدة تؤلف الملحمة البشرية منذ أن هبط آدم على الأرض إلى آخر وريث له.»[2] يظهر لنا من هذا القول أن مالك بن نبي يركز على مفهوم الإنسانية المشتركة التي تقوم على وحدة الأصل الإنساني؛ ذلك أن البشر ورغم اختلافهم باختلاف الثقافات والأجناس والأعراق إلا أنهم ينتسبون إلى أب واحد كانت بداية الجوهر الإنساني متجلية فيه، وهذا يعني أن الإنسانية جمعاء ساهمت في إثراء المفهوم الإنساني، ولذلك لا يمكن لأي كان الادعاء بتميزه أو تفوقه

[1] البقرة: ٢١.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص44.

على الآخرين في هذا المجال، وبهذا أعطى مالك بن نبي بعدا إنسانيا عادلا لمسيرة التاريخ والحضارة الإنسانية؛ التي يرى أن تحققها لن يكون إلا بتوافر ثلاث شروط أساسية:

أولا: الشروط الأخلاقية المعنوية؛ التي تكون للإنسان ما يسميه ابن نبي بالإرادة الحضارية، هذه الشروط نابعة من الفكرة الدينية التي تعتبر في نظره البداية لكل مشوار حضاري لأنها الباعث الأساسي للإرادة نحو التحضر، كما أنها تمثل في الوقت نفسه الموجه لهذه الحضارة للسير في الاتجاه الصحيح، الذي يضمن خدمة الإنسان عن طريق تحقيق التماسك الاجتماعي والأخلاقي، الأمر الذي يوحد طاقات الأمة ويوجهها نحو تحقيق التحرر والنهوض. [1]

ثانيا: الشروط المادية التي تكون الإمكان الحضاري؛ ويقصد به جانب التنمية الاقتصادية والاجتماعية وهذا الجانب بدوره لا يقوم إلا على أساس الشروط الأخلاقية، ويقدم مالك بن نبي في هذا الشأن نموذجا إنسانيا استمده من الحضارة الإسلامية التي كانت انطلاقتها الأولى من الصفر من ناحية الإمكانيات المادية تحت قيادة وتوجيهات النبي عليه الصلاة والسلام، حيث لم يكن بين يديها شيء إلا القيام بالمهمات المطالبة بها في المجال الاجتماعي والسياسي والعسكري، لكن توجيهات النبي عليه الصلاة والسلام ساعدت المسلمين على استغلال الإمكانات البسيطة التي كانت متوفرة آنذاك، لأن تلك التوجيهات قامت على قاعدة قرآنية[2] تقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[3] لذلك ركز مالك بن نبي على مسألة تشغيل كل السواعد في المجتمع لأنها تمثل الرصيد الحقيقي له حتى ولو كان الانطلاق من نقطة الصفر نحو البناء والتطور الحضاري.[4]

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص51.

[2] مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، (ط4، 2000، دار الفكر، دمشق)، ص 82- 83.

[3] سورة الرعد : 11.

[4] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، (ط1، 1978، إصدار ندوة مالك بن نبي، ودار الفكر، دمشق)، ص179- 180.

ثالثا: الضمانات الاجتماعية؛ التي يوفرها المجتمع لكل فرد من أفراده أو ما يمكن تسميته بالنسيج الإنساني التراحمي التضامني؛ الذي يمد الفرد بمقومات وجوده الحضاري، يقول مالك بن نبي: « فالفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه؛ وإذا ما ركن الفرد لقدرته وحدها، وإرادته وحدها، فإن هذا الفرد المنعزل والمنقطع عن كل اتصال بجماعته يصبح مجرد قلة ضعيفة رغم كل وسائل التزيين الأدبي.»[1] أي أن القيمة الحقيقية للحضارة في نظر مالك بن نبي لا تكمن فيما تنتجه من إبداعات مادية وتقنية، بل فيما توفره للإنسان من ضمانات مادية ومعنوية تحقق له كرامته وإنسانيته، فالاهتمام بالإنسان بما هو مادة فقط يعني الاهتمام بتحقيق حاجاته ورغباته الجسدية ليصبح كائنا استهلاكيا وهذا لا يلغي الفرق بينه وبين الحيوان إلا في البنية الخارجية، كما أن الاهتمام بالجانب الروحي المعنوي منه فقط يؤثر على فاعليته في مجتمعه وبالتالي نقول إن الحل الأمثل هو الوسطية فلا إفراط ولا تفريط.

[1] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، (ط2، 1423- 2002، دار الفكر، دمشق)، ص42.

مخطط الشروط الإنسانية اللازمة لبناء حضارة إنسانية عند مالك بن نبي:

1- الإرادة نحو التحضر: ← - تفعيل وتقوية الجانب الديني والروحي.
- تفعيل إحساس المسلم بمسؤوليته الحضارية.
- توحيد طاقات الأمة لبلوغ الهدف المشترك عن طريق توجيه الأفكار التربية الشاملة اللازمة.

2- تفعيل القدرات والإمكانات: ←

أ- القدرات الفهمية العلمية:

- ضرورة استيعاب العلوم واكتساب مناهجه العلمية مع تصفيتها من الأفكار القاتلة المتشبعة بروح المادية الغربية.
- خلق مناهج مناسبة ومتلائمة للبيئة الإسلامية تراعي تطلعات الإنسان المسلم النفسية والدينية والاجتماعية.

ب- القدرات المادية:

- الاستثمار الجماعي للطاقات المادية المتوفرة في البلاد الإسلامية: الأراضي + المعادن+ الطاقة السكانية.

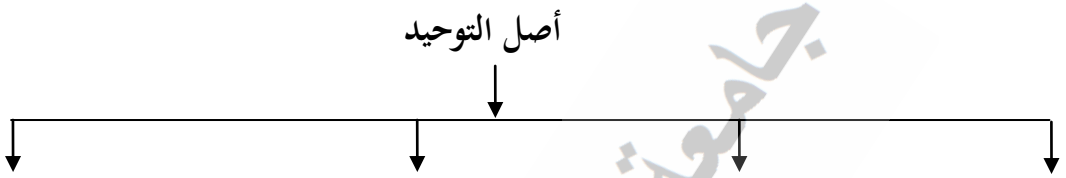
3- توفير الضمانات الإنسانية: ← - العدل والحرية وكل ما يلزم لتحقيق كرامة الإنسان.
- الإنسان وشعوره بالأمن بمختلف أشكاله
- تحقيق إنسانية الإنسان.

↓

تحقيـــق الانطـــلاق الحضـــاري الإنســـاني المنشـــود[1]

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 247.

التوحيد والمبادئ الإنسانية في الإسلام:



بعد أن بينا أهمية التوحيد والذي يعبر عنه مالك بن نبي بالفكرة الدينية التي باقترانها مع العناصر الأخرى (الإنسان- التراب- الوقت) تؤدي إلى حضارة إنسانية ذات أسس متينة ننتقل إلى بيان مدى ارتباط التوحيد بالمبادئ الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر التي تقوم على:

- **مبدأ العدل والمساواة**؛ والذي لا يمكن أن يترجم على أرض الواقع إلا بيقيننا بأن البشرية جمعاء تنتمي إلى إله خالق واحد وإلى أب واحد — آدم عليه السلام- وهذا يؤدي إلى وجوب التعامل مع بني آدم جميعا وفق ما يفرضه علينا مبدأ العدل والمساواة انطلاقا من المشترك بين الإنسانية.
- **مبدأ الكرامة**؛ حيث أن تميز الإنسان بطبيعة ثنائية مادية وروحية وتكريمه بالعقل، تجعله في شوق دائم إلى معرفة خالقه وصفاته، ولذلك نجده يستغل ما زود به من قدرات عقلية وحسية ووجدانية، إضافة إلى ما سخر له في هذا الكون لمعرفة آثار صفات خالقه التي تتجلى لنا من خلال عنايته عز وجل بهذا الكون بجميع تفاصيله الأمر الذي يؤدي بنا في الأخير إلى الإيمان بوحدانية الله تعالى.
- **مبدأ الحرية**؛ إن القول بهذا المبدأ يؤدي إلى الإيمان بوجود خالق للإنسان وإلى التوحيد، ذلك أن نفي الخلق يثبت النظرية الواحدية المادية التي ترجع كل شيء إلى عالم الطبيعة والمادة حتى الإنسان، فيصبح بذلك غير مختلف عن أي عنصر من عناصر الطبيعة خاضعا لمبادئها وقوانينها وهذا يلغي أي وجه من وجوه حرية الإنسان، مما يستدعي الإيمان بوجود خالق جعل الإنسان سيدا على الطبيعة متحكم فيها حرا في اختيار أفعاله.

- **مبدأ التكامل بين الوحي والعقل**؛ يفيد هذا المبدأ بأن الإنسان ورغم قدراته العقلية وما زود به من طاقات حسية إضافة إلى تسخير الكون له ليكون مجالا تتفاعل فيه هذه القدرات، إلا أنه يتميز بمحدودية الإدراك والمعرفة هذا ما جعله لا يستغني عن المعالم النورانية التي بثها الله عز وجل في طريقه، حيث تعينه على الإجابة عن تساؤلاته، وتتمثل هذه المعالم في الوحي الذي تتضافر تعاليمه والقدرات المبثوثة في الإنسان أثناء محاولاته للإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي توصله إلى توحيد خالقه. والآن سنتطرق إلى هذه المبادئ بشيء من التفصيل.

مبدأ العدل والمساواة الإنسانية:

تعتبر المساواة من المبادئ التي لا يمكن تحقق كرامة الإنسان من دونها، فالناس سواسية في الحقوق جميعهم لا فرق بينهم أمام القانون، ولكن يبقى الأساس في هذا المبدأ في الفكر الإسلامي هو وحدانية الله، لكونه ربا للناس كافة،[1] « فالمساواة والإخاء بين الناس ممكنان فقط إذا كان الإنسان مخلوقا لله، كما أن المساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية، إن وجودها قائم في اعتبارها صفة أخلاقية للإنسان، كسمو إنساني أو كقيمة سماوية للشخصية الإنسانية.» [2] وعلى هذا الأساس يتساوى الناس في الدين، في الخالق، وفي الأب والأم، والهدف من هذه الحياة الذي يتمثل في الرقي بالإنسانية جمعاء، وبذلك يكون الناس متساوون في الكرامة، في الرزق، في وسائل العيش وفي التكاليف، والحقوق والقوانين.[3] أي أن الإسلام لا ينظر إلى الإنسان كجزء منعزل عن الآخرين، بل كجزء من كل أكبر منه يتمثل في الجماعة/ الأمة، وهذا ما يطلق عليه الجزء المتوحد تماما عبر الجماعة، فكل فرد مدمج مستوعب في إطار الكل دون أن يفنى خلاله، وهذا المفهوم بإمكانه أن يستوعب البشرية كلها بموجب المساواة في الخلق والأخوة الإنسانية.[4]

---

[1] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني دراسات مقارنة، ص 58- 59.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 150.

[3] المرجع السابق، ص 58- 59.

[4] روجيه غارودي، وعود الإسلام، تر: ذوقان قرقوط، (ط2، 1985، دار الرقي، بيروت)، ص 74- 75.

إن «المساواة هي تساوي الأفراد في الحقوق والواجبات بحيث يكونون سواء أمام القانون؛ وهذا النوع من المساواة المدنية لا وجود له في الأنظمة الاستعبادية والإقطاعية وعموما في المجتمعات التي يوجد فيها تفاوت طبقي، والمساواة السياسية هي تساوي جميع الأفراد في حق المشاركة في الحكم. وهذا النوع من المساواة مفقود في المجتمعات التي يقوم فيها الحكم على الوراثة أو التي يكون الحكم فيها محصورا بين أيدي أفراد معينين أو طبقة معينة. والفرق بين المساواة والمساواة الحسابية هو أن الأولى تجعل الناس متساوين كأسنان المشط، بقطع النظر عن كفاءتهم، واستحقاقهم وحاجياتهم، بينما الثانية تعامل الأفراد بحسب الاستحقاق والكفاءة والحاجة.» [1] وهنا يأتي دور العدل الذي يتميز عن المساواة بمعاملته للناس على أساس مبدأ الكفاءة والاستحقاق.

ويقدم الإسلام منظومة إنسانية أخلاقية متكاملة تحقق التوازن بين الفرد والجماعة بمراعاته للقسط والعدل في السلوك الإنساني مع الآخرين، الذي لن يتم إلا عن طريق التحلي بالتقوى وتتبع التعاليم الدينية الإلهية، التي جاءت لتنظيم السلوك الإنساني وتقويمه ومن مظاهر ذلك تفادي الظلم والعدوان لتتطابق معتقدات الناس مع التعاليم الإلهية، وسلوكهم مع الشريعة. لذلك يعتبر العدل من المبادئ التي تركز عليها النصوص بشكل كبير الأمر الذي يعكس أهميته وقيمته في الإسلام يقول تعالى: ﴿ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [2]، ويقول تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ [3] فاعتبار العدل مظهرا من مظاهر التقوى والعمل الصالح يؤكد على مدى أهميته.[4] ونقول في الأخير إن ما يميز الرؤية الإنسانية في الفكر الإسلامي هو رفضها للعنصرية بأشكالها، فلا وجود لشعب مختار كما يعتقد اليهود ولا شعوب منبوذة، فالإسلام لم يختر شعبا بعينه وكلفه بمهمة الخلافة التي تحمل في طياتها تشريفا كبيرا بل اختار لهذه المهمة كائنا بعينه هو الإنسان وحجة الوداع التي تعتبر آخر خطب رسول الله ﷺ خير دليل على ذلك فهي غير

[1] جلال الدين سعد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (د.ط، 2004، دار الجنوبي للنشر، تونس)، ص 423- 424.

[2] سورة المائدة: 8.

[3] سورة النحل : 90.

[4] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص 64.

موجهة للمسلمين فحسب بل للناس كافة، لأنها تحمل في طياتها مبدأ وحدة الأصل الإنساني الذي يشمل؛ وحدة الخالق –التوحيد–، ووحدة الأب –آدم عليه السلام–، ووحدة الهدف –تحقيق مبدأ الخلافة– وبالتالي تحكم بالمساواة والعدل بين البشر.

الكرامـــــــــــــــة:

إن اجتماع التسوية التي تجعل الإنسان على استعداد تكويني لتقبل نفخ الروح فيه مع ما يولده ذلك في الإنسان من شوق إلى معرفة أصل هذه الروح، ورغبة في معرفة الله عز وجل، التي تقتضي وجود أدوات مساعدة للنظر في آيات الله في الخلق، والتي تتمثل في القوى التي بثها الله في الإنسان، فالقوى الحسية منها التي تتمثل في السمع والأبصار يعتمد عليها الإنسان في التواصل بعالم الشهادة وبآيات الله في الكون أما الفؤاد فيعتبر موطن التقاء الروح بالتسوية وموطن لقاء الإدراك بالعلم والمعرفة، فيكون بذلك موطن معرفة الله.[1] إذن فالقوى الفطرية المبثوثة في الإنسان سواء الروحي منها، أو المعرفي تعتبر الوسيلة الأولى في طلب التوحيد، وكل فرد في كل جماعة بشرية مزود بهذه القوى التي تساعده على الوصول إلى عقيدة التوحيد، لا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى ولا بين جنسين مختلفين أو لونين مختلفين.[2]

إذن فكرامة الإنسان في الفكر الإسلامي نابعة من كرامة خلق الله عز وجل، فكل ما خلقه تعالى خير بمقتضى اللطف والحكمة الإلهية، وتختلف كرامة الموجودات باختلاف ماهيتها وشأنها في مراتب الوجود، ولأن الإنسان يتصدر هذه المراتب يكون لكل نفس من النفوس احترام خاص سواء كانت بجسم كامل مكتمل أم لا، صغيرا كان أم كبيرا، وحتى ما كان منها جنينا في الرحم قد ولجته الروح، ومادام لكل نفس احترامها فلا يجوز الإضرار بها وفاعل ذلك مستحق للعقوبة والقصاص، لقوله تعالى: مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ

[1] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، ص 28.

[2] المرجع نفسه، ص235.

أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾[1] والإنسان وإن كان يتشارك مع الحيوانات في الجنس إلا أن تمتعه بالإرادة والاختيار بالإضافة إلى قوة العقل والإدراك يجعله متمايزا بل وأرقى مرتبة من سائر الموجودات، لهذا جعلت الطبيعة تحت سيطرته ليتصرف فيها بما يساعده على الوصول إلى مصالحه ومنافعه.[2] وهذا لا يعني أن الكرامة في الفكر الإسلامي مجرد رخصة اجتماعية تمكن الإنسان من القيام بكل شيء، إنما هي شعور عميق بالاستقلالية المعنوية تجعل الإنسان يتصرف وفق التزامات أخلاقية وقناعات وجدانية، أما استغلال هذا المبدأ بعيدا عن الالتزامات الأخلاقية بهدف الوصول إلى مصالح شخصية هو عبارة عن صورة سلبية بعيدة كل البعد عن مفهوم الكرامة الإنسانية، الذي يعني الالتزام الأخلاقي والاستقلال المعنوي، وذلك لا يقتصر على أفراد معينين، بل يشمل الجماعات الدينية والعرقية، هذا يعني ضرورة قيام هذا الأصل على احترام الخيارات الدينية والمبدئية للآخرين،[3] وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه سائر الأصول والحقوق الإنسانية في الإسلام.[4]

هذا بالنسبة للكرامة بما هي صفة فطرية في الإنسان، أما من حيث هي صفة مكتسبة فترتبط بما زود به الإنسان من وسائل مساعدة له، لكونه خليفة الله في الأرض فإن هذه المكانة والمنزلة الرفيعة التي يمتلكها بين الموجودات والتي تعتبر سر كرامته تجعله في حاجة إلى وسائل وإمكانات تعينه على الوصول إلى هدفه، لذلك سخر له الكون بالإضافة إلى تزويده بالعقل والهداية والتعليم والتربية ليتمكن من نقل تلك الاستعدادات الفطرية الكامنة فيه إلى عالم الفعلية بما له من قابلية لتعلم الحقائق من خالقه عز وجل يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[5] فيصل بذلك إلى مقام الخلافة في الأرض قال

---

[1] المائدة: 32.

[2] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني دراسات مقارنة، ص 53- 54.

[3] لؤي الصافي، الرشد السياسي وأسسه المعيارية من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، (ط1، 2015، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت)، ص 109- 110.

[4] المرجع السابق، ص 54.

[5] سورة البقرة: 31.

تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[1] الذي يضمن له كرامته، إذا فالكرامة التي يضمنها الإسلام للإنسان لا تقتضي أحقيته بالحياة والحرية فقط بل استحقاقه لحياة كريمة طيبة وحرية مطلقة ومسؤولية وعزة نفس؛ كل هذه العناصر تحقق له نيل الكمال المطلوب وهو أصل الوحدة الحقيقية والنهائية لأفراد البشر كافة.[2] إذا فالمفهوم الإسلامي للكرامة الإنسانية يرتكز على اعتبار الإنسان كائنا فريدا بين الكائنات، مزودا بذات عاقلة خيرة بفطرتها، لأن الجانب الروحي العلوي من الإنسان هو نفخة من روح الله، الأمر الذي ارتفع بالإنسان فوق المخلوقات كما مكنه من فهم النظام الطبيعي، والتمييز بين الصواب والخطأ، لأن وظيفته في الكون إصلاحية بالدرجة الأولى فهو خليفة الله في أرضه،[3] قال جل وعلا: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[4] ويقول تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[5] وبالتالي نقول أن تعاليم الوحي وضحت لنا الصورة الكاملة للكون وحقيقة الإنسان، بعد أن كان الكون في التعاليم المسيحية مجرد ساحة للخطيئة وجسد الإنسان الذي يرتبط مصيره بمخلص خارجي، أزالت التعاليم الإسلامية هذه الصورة الضبابية الخاصة بالكون والإنسان، والتي استغلت في الكثير من الأحيان في الدوس على كرامته، لذلك أبرز القرآن الكريم المكانة العظيمة التي يحتلها في الكون وسط جميع المخلوقات، والتي ترتبط بعظمة مهمته ورسالته في الحياة المتمثلة في تحقيق التوحيد والعبودية لله عز وجل.

وبعد بيان المفهوم القرآني للكرامة لا بد من الإشارة إلى ارتباطها ارتباطا شديدا بأصل آخر لا يمكن لها التحقق إلا إذا كانت مقترنة به وهو أصل الحرية التي يملكها الإنسان في اتخاذ القرارات وتنفيذها فهي ما تجعل منه «كائنا مسؤولا عما يصدر عنه من قول أو فعل، ومن هنا فإن مفهوم الحرية الأخلاقية والفكرية أساس في مفهوم الكرامة الإنسانية.»[6] ومنه نقول أن حرية القول والفعل

---

[1] سورة البقرة: 30.

[2] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني دراسات مقارنة، ص 59- 60.

[3] لؤي الصافي، الرشد السياسي وأسسه المعيارية من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، ص 109- 110.

[4] البقرة: 30.

[5] هود : 61

[6] المرجع نفسه، ص 109.

من أهم خصائص الكرامة وأي شيء يقف حائلا دون ذلك يعتبر خدشا لكرامة الإنسان واحتقارا لها، لأن الكرامة ترتبط بوظيفة الإنسان الوجودية ومرتبته المتميزة في الكون، حيث يمتلك إرادة حرة، مسؤولة وقادرة على اتخاذ أفضل الاختيارات لممارسة رسالته الإبداعية، لذلك عليه أن يستغل تلك القدرات في تطوير محيطه، الأمر الذي يعتبر صورة من صور تجسيد المعنى الوجودي للإنسان ورسالته العمرانية والحضارية، بالإضافة إلى إرادته الحرة وقدرته على ترجمة الأفكار بتحويلها إلى أفعال مؤثرة، فيكون في كل ما سبق مسؤولا على كل ما يصدر منه؛ الأمر الذي يقتضي معاملة هذا الكائن بوصفه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد مصالحها وتحقيقها.[1] لتتحقق بذلك أسمى صور الكرامة الإنسانية خاصة عندما نعرف أن مبدأ الكرامة يتساوى فيه جميع البشر مهما كان الاختلاف بينهم فلا فرق في الإسلام بين أبيض وأسود ولا بين ذكر وأنثى، لأن الإنسان مكرم بما هو إنسان وبما هو مخلوق لله عز وجل.

الحرية الإنسانية:

إن التسليم بالحرية يؤدي إلى الاعتقاد بوجود إله خالق قادر على جعل الانسان مخلوقا حرا لأن الحرية لا يمكن أن تتحقق إلا بفاعل، وبهذا يكون القول بالأحادية الطبيعية/ المادية إلغاءا لحرية الإنسان لأن القانون الطبيعي المادي يكون في هذه الحالة المتحكم في كل شيء.[2] فعالم الطبيعة أو المادة توجد فيه الأشياء وجودا موضوعيا، تسيطر عليه حتمية مادية، تجعلنا لا نفعل ما نريده بل ما علينا فعله، ليصبح الإنسان في الأخير عند أصحاب هذا الاتجاه خاضعا للحتميات المادية فقط، هنا تتميز الرؤية الإسلامية باهتمامها بالعالم الجواني الروحي للإنسان الذي يجعلنا نقول بالحرية المتمثلة في النوايا والإرادة والشوق والرغبة، كبديل عن القوانين الصارمة التي تسري على الإنسان سريانها على الجماد والحيوان، وهذا يعني أن الخروج عن الإطار المادي يكشف لنا عن حيز جديد للإنسان يمكنه من الاختيار بين البدائل المتوفرة عنده، ليتمكن بذلك من الدفاع عن كرامته ورفض الظلم.[3] هنا

[1] لؤي الصافي، الرشد السياسي وأسسه المعيارية، ص 108.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 145.

[3] المرجع نفسه، ص 143- 144.

تكمن أهمية مبدأ الحرية في تحقيق إنسانية الإنسان ولذلك حث علي بن أبي طالب ﷺ ابنه على التمسك بحريته وعدم التنازل عنها تحت أي ظرف من الظروف فقال: « لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرا.»[1]

وتشمل الحرية جميع الفعل الإنساني حتى وإن كان ذلك يعني الاختلاف في الدين والمعتقد فالحرية أساس الفعل الإنساني والإيماني، لذلك كثيرا ما تدل النصوص القرآنية على أن الاختيار هو أصل الإيمان أما الإكراه فغير جائز في الفعل الإيماني، يقول تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾ ﴾ [2] « ذلك أن الإيمان حالة قلبية ووجدانية لا يمكن التحكم بها من خارج الوجدان الإنساني، وهي كذلك خيار وجودي يرتبط بمعنى التكليف والمسؤولية القائمة على حرية الاختيار.» [3] لذلك نلاحظ أن العديد من النصوص تجعل الحرية لصيقة بالخيار الديني، يقول تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ﴾ [4] أي أن الحقيقة الإيمانية لا يمكن أن تبنى على الإكراه، لأنها أمر مرتبط بالخيارات السلوكية والاجتماعية التي تنتج عن الإيمان والاعتقاد، كما أن الدين لا يرتبط فقط بالأقوال والمعتقدات بل بالأفعال والسلوك أيضا.

فيعتبر التوحيد إذا الحجر الأساس لمسؤولية الإنسان وحريته وإرادته فهو المخلوق الوحيد من بين جميع الكائنات القادر على اختيار هذا الدين وهذه العقيدة أو رفضها، وبذلك يكون مسؤولا مسؤولية تامة لما يمتلكه من إرادة للرفض، وبموجب مبدأ الاستخلاف الذي شرف به، كان الإنسان

---

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص51.

[2] سورة يونس: 99- 100.

[3] لؤي الصافي، الرشد السياسي وأسسه المعيارية من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، ص 116.

[4] سورة البقرة: 256.

مسؤولا مكلفا عن أفعاله وخياراته فالخليفة لا يمكن أن يكون مجرد منفذ لأوامر وأحكام مجبر عليها.[1] لأنه خلق مزودا بالقدرة على التكيف مع وسطه لتجسيد النموذج الإلهي في الحياة الدنيا، ومادام مستخلفا في الأرض وجب عليه التفاعل مع فضائه الزمني والمكاني لتحقيق العمران في الأرض وفق المنهج الإلهي، الذي عليه أن يكون فيه عابدا مسؤولا مستحضرا لإرادة الله وقدرته، التي سخرت له الكون ليكون قادرا على تطويعه فيستخدمه بما يتماشى ووظيفته ومركزه في الكون.[2]

كما أن القول بحرية الإنسان لا يعني بأي شكل من الأشكال الوقوف ضد مفهوم الجماعة المتماسكة المسؤولة أمام الله، بل يعتبر مبدأ التسامي الذي يعني شعور الإنسان بأنه أكبر وأعظم من أن يكتفي بذاته المتميزة بطبيعة ثنائية مركبة على عكس سائر الكائنات، وأنه خاضع لإله خالق متجاوز، ومبدأ الأمة الذي يبنى على مسؤولية كل شخص عن مستقبل الآخرين، محوران أساسيان لا ينفصلان في رسالة الإسلام.[3]

هذه الطبيعة الثنائية ترسم حدود حرية الإنسان فهو مسير باعتباره جزءا من الطبيعة يخضع لبعض حتمياتها وحر الإرادة باعتباره كائنا متجاوزا للطبيعة وهنا يكمن سر تميزه عن باقي المخلوقات، ولكن قاعدة المركز المتجاوز تفضي إلى القول بأن معرفة الإنسان من المستحيل أن تكون مطلقة كاملة، ومع ذلك يمكن للإنسان الوصول إلى قدر من المعرفة يمكنه من الاستمرارية في هذه الحياة ككائن مستخلف في الأرض، فتجاوزه للطبيعة يجعله متحكما فيها حتى وإن لم يستطع إخضاعها له؛ «إذا فالإنسان ليس ذاتا مطلقة لا حدود لها، ولا موضوعا مطلقا خاضعا تماما للحدود، وإنما هو إنسان يتمتع بهوية متعينة يتضح تعينها من خلال حدودها، ومن خلال مقدرة صاحبها على الفعل الحر، والاختيار الأخلاقي.» [4] إذا فالإنسان مخلوق متميز يحظى بمكانة خاصة في الكون مختلف عن باقي الكائنات لما زود به من قدرات عقلية ووجدانية جعلته حرا في اختيار طريقه، كل ذلك جعله مسؤولا عن تغيير نفسه وبيئته ومجتمعه ليتوافق مع مراد الله عز وجل، فيكون بذلك مسؤولا عن

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان ص 186- 187.

[2] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، ص 43- 44.

[3] المرجع السابق، ص 186.

[4] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ص 121.

نتيجة أفعاله المرتبطة بالحساب الدنيوي والأخروي، كل ذلك لأن الغاية من خلق الإنسان مرتبطة بوظيفة العبادة المتجسدة في العمران التوحيدي الصادر عن إرادة إنسانية حرة خالصة لوجه الله تعالى.[1]

يعتبر جوهر الإنسان وماهيته مظهرا من مظاهر تجل الأسرار الإلهية والمعارف الحقيقية، هذا لتميزه بمنزلة أفضل من الجماد والنبات والحيوان وحتى الملائكة فهو أقرب إلى الله عز وجل، ومن هذا المنطلق نقول إن مكانة الإنسان، منزلته وقيمته تكمن فيما يحمله من هدف ومن غاية، والمجتمع الذي يقوم على هذا النوع من الأفراد هو المجتمع الفاضل والطيب الذي تكون دولته وحكومته وسياسته إلهية وإنسانية، إلا أن تحقق هذا النوع من المجتمعات مرتبط بحرية أفراده، هذا العنصر الأساسي الذي يعتبر توفره شرط الإبداع في المجتمعات والتطور فلا إبداع مع تقييد حريات الأفراد، والإنسان في الإسلام هو المخلوق الحر الوحيد، وحريته تكمن في قدرته على معرفة قوانين الكون وظواهره التي من دونها لن يتمكن من تطويع هذا الكون لتحقيق رغباته المادية والروحية المتجددة، وقدرته على معرفة هذه القوانين نابعة من كونه مهيأ لتلقي العلم والمعرفة.

يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾ ﴾ [2] ويقول تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ [3] لقد وردت كلمة جدل في القرآن الكريم ثمانية وعشرون مرة[4] ميز فيها بين نوعين من الجدل، البناء منه الذي يحقق مزيدا من الحرية بالمزيد من التمكن والإشباع، وغير البناء الذي ينتج عن خلل في الشروط اللازمة لفاعلية قانون الجدل عند الإنسان.[5] وهنا يأتي دور المبدأ الإنساني الإسلامي – التكامل بين الوحي

[1] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، ص 44.

[2] الكهف: 54.

[3] النحل : 125.

[4] محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 165.

[5] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 328.

والعقل – في ضبط العلم والمعرفة وقوانين الجدل باعتبار هذا العنصر مهما في تحقق إنسانية الإنسان في الكون ، فلا يمكن التعامل مع الطبيعة المسخرة للإنسان وتطويعها إلا إذا امتلك الآليات المساعدة له، والتي تتمثل بالدرجة الأولى في العقل والوحي؛ فكيف يتكامل هذان العنصران في مسيرة الإنسان نحو الرقي والتطور؟

التكامل بين الوحي والعقل:

لقد عمل الإسلام على عزل التفكير والأحكام التي يطلقها الإنسان عن الجماعة التي نشأ فيها وتصورات الأديان والحضارات المعروفة له، بتشجيعه على استعمال قواه الفطرية لاكتشاف الحقيقة، مما يسهل وصوله إلى معرفة الله المؤدية إلى التوحيد والتي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق اجتماع القدرات والطاقات الموجودة في الإنسان مع آيات الله في الكون، التي تعتبر الموضوع الأساسي للعلم، هذه العناصر التي يحقق اجتماعها تعمق معرفة الإنسان بأفعال الله تعالى في الكون وبالتالي تعمق معرفته بخالقه،[1] ذلك أنه مزود بقدرات فطره الله تعالى عليها تعتبر بالنسبة له خير معين على التعرف على سنن الله الكونية المبثوثة في مخلوقاته، والتي تؤدي إلى معرفة الله وتوحيده، فهو حاضر في كل شيء مشرف عليه، يعبده الإنسان باستحضار معيته ومراقبته.[2] إذا فالمنهج العلمي الذي يقتضيه التوحيد في الإسلام لا يستقيم إلا على أصول ثلاثة هي:

- الاعتراف للإنسان بأنه يملك القدرة على كشف الحقيقة وعلى النظر فيما تعنيه الحقيقة وتدل عليه.
- أن الكون وكل ما فيه بما في ذلك الإنسان هو موضوع هذه الحقيقة وهو ما يتضمن الشواهد والأدلة على التوحيد.
- أن الغاية من الأصلين الأول والثاني التوصل إلى التوحيد والسعي إلى معرفة الله والإيمان به تعالى.[3]

---

[1] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، ص 242- 243.

[2] السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، ص 41.

[3] المرجع السابق، ص 300.

هكذا كانت انطلاقة الإنسان في الفكر الإسلامي من مفهوم التوحيد الذي يعتبر المركز الحاكم والرابط بين عناصر المنظومة حتى تكون متكاملة ذات معنى، حيث يعتبر المحفز الديناميكي الذي يشمل الفكر والعمل والإبداع،[1] ليحقق منظومة معرفية متكاملة تجمع بين العلم والحكمة، كما لا تغفل الغاية والهدف المنشود منهما وذلك عن طريق عدم دراستها للأشياء وعلاقاتها وقوانينها بمعزل عن الكل الذي يضفي عليها المعنى، فيكون بذلك الالتقاء بين العلم والإيمان لاستكشاف الطبيعة والكون منفذا من منافذ الاقتراب من الله جل وعلا.

ومن هنا نجد أن نقطة انطلاق العلوم في فكرنا الإسلامي كانت المسجد الذي اعتبر سابقا مركزا للتعليم شاملا لمختلف المجالات والتخصصات سواء كانت دينية، عقلية أو تجريبية حيث اندمجت كلها في وحدة عضوية واحدة اعتبرت الكون وسيلة تصل من خلالها إلى تجليات الخالق، وهذه الوحدة العضوية التي كانت عقيدة التوحيد أساسها جعلت السمة الغالبة على العلوم في فكرنا الإسلامي هي الترابط فيما بينها سواء كانت هذه العلوم طبيعية أو دينية أو فنية، وهذا ما يفسر تميز الفكر الإسلامي بالعلماء الموسوعيين، وبالانتقال بين العلوم دون انقطاع بين الجامع والمدرسة لأن وحدانية الله ووحدة الطبيعة يبقيان الأساس في كل معرفة.[2] وعلى هذا الأساس كان علماء ومفكري الحضارة العربية الإسلامية على اختلاف تخصصاتهم وتوجهاتهم فيما مضى يعملون بمبدأ التعايش والتعاون بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية عن طريق خلق الاتفاق بين الحضارة العربية الإسلامية، ومستجدات الواقع الاجتماعي الثقافي.[3]

إذا يعتبر مبدأ التكامل بين الوحي والعقل اللذان يعملان على تحديد موقع الإنسان الاستخلافي في الحياة الدنيا، بالإضافة إلى تمكينه من تحقيق غاياته، نقطة قوة الفكر الإسلامي الإنساني، فالوحي هو وسيلة الإنسان إلى الكليات، والعقل هو وسيلته إلى العلم بعالم الشهادة

---

[1] روجيه جارودي، وعود الإسلام، ص121.

[2] المرجع نفسه، ص 89- 94.

[3] عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، (ط2، 1997- 1418، المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ص 11-12.

وإصلاح أنظمة العقل يكون باستعادة الرؤية الإسلامية المبنية على التوحيد والوحدانية، والاعتراف بان الوصول الى الحقيقة غير مرتبط بالعقل المجرد فقط لان الادراك العقلي للإنسان محدود مما يجعله في حاجة الى الرؤية الاسلامية التي تدمج بين الوحي وبين القدرات الانسانية دون ان ننسى المسؤولية والمعايير الاخلاقية في الحكم على الاشياء والبحث عن حقيقتها.

وفي الأخير نقول أن النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي تتميز بالشمول الذي يستطيع أن يوصلنا إلى الرؤية التوحيدية للكون والتي تتمثل في: «الرؤية التي تقاوم الشرك وتدعو البشرية إلى التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لتنقذ الطبيعة من انحطاط المعنى الوجودي، ولتخبر الإنسانية بعظمة رسالتها الإلهية باعتبارها الموجود الوحيد في العالم الذي يمثل الله في الطبع والخلق، ولتعطيه مكانة إلى جانب الله في مقابل جميع الكائنات في عالم ليس بالعابث ولا الأعمى ولا المتقاعس، ليتحمل مسؤولية أمام الطبيعة، ومسؤولية تقرير مصيره ومصير بني نوعه. وهكذا تنفي الرؤية التوحيدية للكون التضاد في المجتمع والعنصر البشري، وما بين الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان... وعلى هذا المنوال، إن أردنا أن نتكلم بلغة القرآن فالتوحيد يهب الإنسان الحكمة والميزان. »[1]

وبالتالي نستطيع أن نرد على من يقول بمعاداة الإسلام للنزعة الإنسانية، كونه مجرد دعوة للخضوع والطاعة، أن الخضوع لله هو خضوع لرب العباد خالق الأكوان والإنسان الذي كرمه بالعقل وحمله أمانة الاستخلاف في الأرض، وترك له الحرية بين الطاعة والمعصية، فهو الكائن الوحيد الذي يملك حق العصيان وتحمل نتائج أفعاله الاختيارية. قال تعالى: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾ ﴾ فصلت: ٤٦ وقال مخاطبا رسوله عليه الصلاة والسلام: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ الغاشية: ٢١ – ٢٢ هذه النصوص وغيرها كثير تنبذ السيطرة والقهر والاستعباد وتعمل على تحرير الإنسانية، وإذا كان الدين يدل على الطاعة والخضوع فإن هذه الطاعة مشروطة باحترام حقوق الإنسان لتحقيق إنسانيته، كما أن القول بحاكمية الوحي لا يتعارض أبدا مع حاكمية العقل

[1] علي شريعتي، الانسان والإسلام، ص 82.

كما يقول الغزالي: « اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان»،[1] كما أن الشرع جعل حفظ العقل من مقاصد الشريعة، كما تعتبر حرية استخدام العقل وتحكيمه ضمن حقوق الإنسان، ومن منع الإنسان هذا الحق فقد سلبه إنسانيته.

[1] أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (دار آفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1975)، ص57.

المطلب الثالث

النزعة الإنسانية بين المادية الغربية والثنائية الإسلامية

لقد توصلنا من خلال المباحث السابقة إلى أن النزعة الإنسانية من حيث التداول البشري هي حق عام في الفكر وإن اختلفت طرق التعبير عنها، وعلى هذا الأساس نجد أن العديد من المفكرين على مستوى الساحة العربية والإسلامية قد عمدوا إلى تأصيل هذه النزعة في الفكر العربي بصفة عامة والإسلامي بصفة خاصة من خلال دراسات ترتبط في معظمها بالإنسان، لتخرج في الأخير بنتيجة مفادها في غالب الأحيان بأنه لا إنسانية كالإنسانية الإسلامية التي لم تغيب ولم تغفل أي جانب من جوانب الإنسان إلا وتطرقت له واهتمت به، الأمر الذي يحتسب كنقطة قوة لصالح الفكر الإنساني الإسلامي الذي تميز كما سنبين فيما سيأتي بشموليته لجميع جوانب الحياة الإنسانية واهتمامه بطبيعة الإنسان بشقيها المادي والروحي لأن إهمال أي منهما يعتبر إهمالا لإنسانيته. ومن أبرز من كان فكره الإنساني مبنيا على أساس هذه الثنائية عبد الوهاب المسيري الذي كانت معظم تفسيراته لظاهرة الإنسان مبنية على تركيبة ثنائية لا يمكننا الاستغناء عن أي من طرفيها تتمثل في الإنسان/ والطبيعة، المادة/ والروح، النفس/ والجسد؛ وقد تكونت نظرته هذه بعد تحليله للحضارة الغربية وللنموذج المعرفي المادي، وهكذا استفاد من جهود المفكرين الغربيين الإنسانيين الذين وقعوا في شباك المادية، ليتكون إيمانه القائم على ثنائية الطبيعة البشرية.

الرؤية المادية الغربية (الواحدية) عند المسيري:

إن الواحدية المادية في نظر المسيري تتمثل في رد الإنسان إلى الطبيعة، والروح إلى المادة، والنفس إلى الجسد، فنصل بذلك إلى واحدية مادية تفكيكية ترد الإنسان إلى ما دونه (الطبيعة)،[1] فهي تعني أن « ثمة جوهرا واحدا في الكون، على الرغم من التنوع الظاهري، مما ينفي وجود الحيز الإنساني المستقل عن الحيز الطبيعي المادي كما ينفي الثنائية الناجمة عن وجوده، ومن ثم فإن القوانين

[1] مجموعة من المفكرين، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، (13- 3- 1998، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية)، ص 49- 50.

التي تسري على الطبيعة (المادة) تسري على الإنسان[1].»[2] وعلى هذا الأساس نجد أن فكر الأنسنة الغربية يؤمن بأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة التي تساعده على فهم واقعه وذاته، مما يضفي على الإنسان مركزية في الكون تمكنه من تغيير العالم والتحكم فيه، ليصبح الإنسان بمثابة الإله في هذا الكون، لكن الجوانب التفكيكية الناتجة عن الرؤية العقلانية تحيل الإنسان ماديا مما ينزع عنه المنزلة الخاصة التي منحتها له النزعة الإنسانية، والمزايا التي ترفعه عن ما دونه من الكائنات، وبالتالي لا يمكننا الحديث عن مركزية الإنسان في الكون، ولا عن قدرته على تجاوز ذاته أو الطبيعة، ولا عن الذات الإنسانية المبدعة الحرة المستقلة. وهكذا تختفي الذات الإنسانية الواعية الحرة، ويختفي الإنسان الكائن المسؤول الملتزم بمنظومات معرفية وأخلاقية، ويظهر عوضا عن ذلك الإنسان المتشيء الذي أصبح في العصر الحديث ذاتا مشتتة توجهها مجموعة من الدوافع لا تخضع لأي معايير أو قيم أخلاقية.[3]

إذا فالفكر الإنساني (الهيوماني) الغربي هو؛ «تعبير عن الحلولية الصلبة التي تترجم نفسها إلى ثنائية الإنسان/ الطبيعة؛ إذ يصبح الإنسان موضع الحلول والكمون، وتجسيدا للمبدأ الواحد، ولكن ما يحدث في واقع الأمر أن الإنسان الغربي هو الذي يصبح موضع الحلول والكمون، في مقابل بقية البشر والطبيعة، لذلك فقد ارتبط الفكر الإنساني (الهيوماني) بالمرحلة الإمبريالية في الحضارة الغربية، وإن كان هذا الارتباط في تصورنا ارتباطا تزامنيا عرضيا. »[4] وهذا يبين جانبا من جوانب الضعف في الفكر الهيوماني الغربي الذي وعوض أن يصل بإنسانيته إلى رفع قيمة الانسان وشأنه إلا انه زاد من امتهان هذا الكائن الذي من المفروض أن يكون مكرما بغض النظر عن انتمائه او عرقه او جنسه او لونه، بتلك النظرة العنصرية التي يميز بها بين الانسان الغربي او الرجل الأوروبي الأبيض وبين غيره، هذه النظرة التي جعلته لا يرى إنسانا مكرما خارج هذا الإطار، مما يسوغ له تقديم مصالح من ينتمي

[1] كما يشير المسيري في هذا المقام إلى أن الواحدية لا تنحصر في النموذج المادي فقط، بل قد تتخذ شكلا روحيا يتجلى في إرادة الله أو الحتمية التاريخية لترد إلى أحدهما كل الظواهر.

[2] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص15

[3] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، ص 181-...- 185.

[4] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ص 89.

لدائرة الإنسان الضيقة التي رسم حدودها بنفسه دون الاعتماد على معايير ثابتة تقوم عليها على مصالح من هم خارج دائرة الإنسانية حتى وان كان ذلك يعني الدوس على كرامتهم.

وبالرغم من هذه النظرة المادية للكون عموما ظهرت الرؤية الإنسانية الهيومانية في الفكر الغربي التي جعلت من الإنسان مركزا للكون، بل ألهته في الكثير من الأحيان، وهذا ما يظهر لنا من خلال عصر النهضة الذي يدعو في ظاهره إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، لكنها ثنائية لا تخرج عن الإطار المادي وأسسه،[1] فكانت النزعة الإنسانية الغربية تقوم على الأسس الآتية:

1- «مركز العالم كامن فيه، ولذا فإن العالم يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه، فهو مكتف بذاته، والإنسان ليس في حاجة إلى أي معرفة ليست موجودة داخل النظام الطبيعي.

2- المعرفة تستند إلى حواس الإنسان الخمس، وإلى ما يدركه عقله وحسب.

3- الأخلاق هي ما يقرره الإنسان، وهي أخلاق يؤسسها الإنسان استنادا إلى المعرفة التي يستمدها بحواسه من عالم الطبيعة، فهو يعرف ما بصالحه وما بصالح الجنس البشري.

4- سيتمكن الإنسان من خلال عقله من معرفة أسرار الطبيعة، ومن التحكم فيها إذا وصل إلى الصيغ المناسبة.»[2]

وعلى هذا الأساس نقول إنه علينا التمييز بين الرؤية التي تنظر إلى الإنسان نظرة مادية محضة وبين الرؤية التي ترى بأنه كائن بطبيعة ثنائية مركبة، أما التفكير المادي فيتميز بتأكيد أسبقية الطبيعة على الإنسان، باعتبار أن هذا الأخير خاضع لقوانينها وحتمياتها لأنه جزء لا يتجزأ عنها ولا يمكنه تجاوزها، وبهذا تختفي ثنائية الإنسان والطبيعة ولا يبقى سوى الحيز المادي[3] الذي يرى أن رغبات الإنسان طبيعية ومعرفته مرتبطة بمعرفة القوانين الطبيعية، وبالتالي لا تكون للإنسان منزلة خاصة في النظام الطبيعي، لأنه مجرد كائن تحركه غرائزه بالإضافة إلى مكوناته الحضارية والإنسانية التي تميزه عن عالم الحيوان والتي تبقى في الأخير مجرد قشور سطحية لا علاقة لها بالجوهر الإنساني، مما يجعل

---

[1] عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، (د.ط، فيفري 2001، دار الهلال)، ص 125.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 29.

[3] المرجع نفسه، ص 25- 26.

الإنسان بعيدا كل البعد عن القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية.[1] فالإنسان في النظرية المادية وبفضل القدرات العقلية التي يمتلكها احتل مركز الكون وأصبح سيد كل المخلوقات، وهذه النظرة كما سبق وأن بينا تهمش الإله وقد تلغيه تماما في بعض الأحيان لأنها تقوم في الأساس على منطلقات مادية، فحتى وإن كانت النزعة الإنسانية تظهر كنزعة إيمانية في بعض الأحيان، لكن تبقى ثنائية الإنسان والطبيعة ثنائية واهية داخل هذا الفكر الذي منح الإنسان مركزية في الكون، بإلغائه أو لنقل تهميشه للإله، الذي يعني إلغاءه لما وراء الطبيعة، وذلك يجعل التمركز حول الإنسان وهما من أوهام عصر النهضة كما أطلق عليه عبد الوهاب المسيري، حيث أن ذلك العصر كان يطمح إلى تحرر الإنسان من أي قيود بما فيها الإيمان الديني الذي أصبح في تلك المرحلة أمرا شخصيا لا علاقة له بالطبيعة أو العالم المادي الذي سيتناوله بالدراسة من دون أن تحول بينهما أي قضايا إيمانية، مما جعل الإنسان ساعيا إلى تكوين نماذج تفسيرية وأنساق فلسفية تقوم على أسس مادية بحتة، ذلك جعله يدرس ذاته أيضا كظاهرة تخضع لنفس القوانين المادية الطبيعية، باعتبارها القوانين الوحيدة التي تسري على الكون.

ومن هنا آل النموذج الثنائي (الإنسان- الطبيعة) الإنساني إلى النموذج الطبيعي الذي يجعل الإنسان جزءا من الطبيعة يسري عليه ما يسري عليها من قوانين مادية أصبحت في النهاية هي النموذج الفعال؛ مما جعل الإنسان يتحرك تحت سقف مادي يعتبر مرجعيته النهائية، يرده إلى ما دونه (الطبيعة- المادة)، عن طريق تفكيكه إلى عناصره المادية الأساسية، لتصبح ثنائية المادة والطبيعة منضوية داخل إطار واحد يمثله الاتجاه المادي، وبالتالي نقول أن الثنائية الهيومانية ثنائية شكلية وهمية لا أساس فلسفي لها.[2] ويعتبر هذا الاتجاه الفكري الغربي في نظر المسيري مخطئا، ذلك أن الطبيعة مختلفة عن المادة من عدة جوانب أهمها أن الطبيعة بسيطة مكونة من عدد محدود من العناصر المادية التي يمكن حصرها، أما الظاهرة الإنسانية مركبة ليس فقط من العناصر المادية بل تدخل في تركيبها عناصر نفسية وتراثية وثقافية، وهنا نستطيع أن نعلم سبب قدرتنا على دراسة الظواهر الطبيعية

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، ص 130.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 29-...- 39.

والوصول إلى نتائج دقيقة، على عكس الظواهر الإنسانية التي يصعب حصر أسبابها للوصول إلى نتائج، فإن كانت الظواهر الطبيعية ترصد وتدرس رغم اختلافها على غرار واحد، فإن الظواهر الإنسانية لا يمكن دراستها بنفس الطريقة، لأن المجتمعات تختلف عن بعضها البعض مما يحول دون الوصول إلى قانون اجتماعي واحد يضبط الظواهر الإنسانية، يتجاوز الزمان والمكان.

كما أنه من أبرز الفروقات بين الظواهر الطبيعية والإنسانية هو ضآلة معدل التحول على مستوى الظواهر الطبيعية الذي يكون في بعض الأحيان منعدما وإن حدث التغيير فإنه يكون وفق قوانين كونية تضبطه، على عكس الظواهر الإنسانية التي يكون معدل التغير فيها سريعا مقارنة بالطبيعية، لذلك نجد الإنسان كائنا له تاريخ ثري ومتنوع يمنحه نوعا من الاستقلالية عن الظواهر الطبيعية التي لا تمتلك إرادة حرة ولا وعيا ولا ذاكرة ولا حسا أخلاقيا ولا مقدرة على التصرف خارج نطاق القوانين الكونية، على عكس الإنسان الذي يتميز عن الطبيعة بالإرادة والوعي والحس الأخلاقي هذه العناصر التي تعتبر جوهر إنسانيته. ومن هنا تظهر لنا ثنائية الطبيعي والإنساني التي تعترف باختلاف الحيز الإنساني عن الطبيعي ذلك أن عالم الإنسان مركب محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قورن بعالم الإنسان، وهذا يؤكد لنا خطأ الفلسفات المادية التي تساوي بين الإنسان والطبيعة، وتحول الإنسان إلى عنصر مادي طبيعي وتقوم بتشييئه ليسري عليه من القوانين ما يسري على الطبيعة،[1] فتلغي بذلك وجود الإله من الكون لعدم إيمانها بكل ما هو غيبي ميتافيزيقي غير محسوس، مما أدى بها إلى الإلحاد الذي يعتبر تناقضا في حد ذاته، لأن انتفاء وجود الله يعني عدم وجود الإنسان، فالإنسانية التي لا تعترف بخلق الإنسان لا تعرف حقيقة هذا المخلوق، وتكون بذلك مجرد توجه مزيف، يفتقد إلى القاعدة الأساسية الذي يجعل غيابها من الإنسان مجرد وسيلة لإنتاج السلع وتوجيهها،[2] وبالتالي فالغرب برؤيته المادية هذه يجانب العقلانية،

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 27- 28.

[2] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 103.

لأن من يحكم القوة المادية وحدها ويقصي المنظومة القيمية يعتبر إنسانا غير عقلاني، لأن العقلانية تحكم بوجود معايير إنسانية وأخلاقية يمكن الاحتكام لها.[1]

ويرى المسيري أنه وبالرغم من كون النموذج الإنساني الغربي نموذجا واحديا ماديا، إلا أن إدراك الأفراد الفطري لثنائية الإنساني والطبيعي/ المادي، تجعل ثنائيات كالخير والشر، المقدس والمدنس، المطلق والنسبي تظهر في الكثير من الأحيان؛ مما يؤكد لنا أن العلاقات الإنسانية الفطرية تؤكد نفسها بطريقة تتحدى النموذج المادي، الأمر الذي يجعل العنصر الرباني أساسيا في النفوس بحيث لا يمكن إلغاءه أو حتى تجاهله، ذلك أن نسيان الإنسان للإله نسيان لذاته المركبة الربانية، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١٩﴾ ﴾[2] ويقول المسيري في هذا الشأن: « بل هو تناس لمقدرة الإنسان على تجاوز العالم المادي وعلى اكتشافه لجوهره الرباني الإنساني. ولكنه، على أية حال، ليس نسيانا كاملا، إذ تظل ذاكرة النور الذي يبثه الإله في الصدور قائمة في أعماق وجدان الإنسان.»[3] ومن هذا المنطلق يقول المسيري أن انتقاله من المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان ناتج عن إدراكه لحقيقة النموذج المادي الذي يرد الإنسان إلى الأبعاد الاقتصادية والجسمانية، وقناعته بأن ذلك غير كاف لعملية تفسير ظاهرة الإنسان التي تحتوي على أبعاد لا يمكن للنموذج المادي استيعابها، لأن الإنسان كائن غير طبيعي تسري عليه بعض القوانين الطبيعية، التي يمتلك القدرة على تجاوز حدودها المادية.[4] ولذلك على الإنسان أن يحرص على إحداث التوازن بين الثنائيات القائمة في حياته مثل: الحتمية /والحرية؛ المعرفة القصوى/ والجهل التام أو ما نستطيع التعبير عنه بالشعور السلبي للذات / والشعور الذاتي بامتلاك كامل القدرة، لأن عدم التوازن بين هذه الثنائيات يؤدي إلى خلل في السلوك الإنساني.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، ص 45.

[2] الحشر: 19.

[3] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 82- 83.

[4] المرجع السابق، ص 69.

ويعتبر السبب الأساسي في الخلل الذي قد يمس السلوك الإنساني هو **نسيان الله** الذي يدمر الشخصية الإنسانية سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي، ويعتبر التقوى أنجع حل لتحقيق التوازن في السلوك الإنساني الذي إن احتكم إلى مبدأ التقوى عصمه هذا الأخير من الوقوع في العدوان، وحتى وإن وقع فيه فإن التقوى تدفعه إلى التوبة، وهكذا يحصل التوازن في الشخصية الإنسانية.[1]

لذلك يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١٩﴾ ﴾[2] وهذا يعني نسيان الإنسان حقيقة وجوده في الكون وبأنه كائن مُتجاوَز من جهة علاقته مع الخالق ومتجاوز للطبيعة ككائن مستقل عنها، فنسيانه للإله والاعتقاد بعدم وجوده يؤدي إلى نسيان جوهره الإنساني، وسموه عن الطبيعة والمادة.[3] وهذا يؤدي إلى حقيقة مفادها:

نسيـــــــــان الله = موت الإنســـــــــان

والملاحظ هنا أنه بالرغم من المحاولات العديدة للفكر المادي لتحرير الإنسان من المعايير المطلقة للمجتمع التقليدي، إلا أن ثمرة ذلك لم تكن إيجابية، فعوض أن تعيد للإنسان إنسانيته التي أفقدتها إياه النظرة التقليدية، ظهر إنسان تمت تنقيته من كل المبادئ باستثناء مبدأ السعادة وإمتاع الذات، ومن كل المقاصد والقيم عدا البقاء وحفظ النفس، فأصبح مفرغا من المبادئ والقيم باستثناء تلك المتعلقة بالجانب المادي، ليصبح الإنسان بذلك مخلوقا بسيطا يعيش داخل نطاق الطبيعة التي لا يمكن له أن يتجاوز قوانينها، ليست له وظيفة إلا تلك التي تم برمجته وترشيده إليها في إطار العقلانية المادية التكنولوجية؛ وبالتالي نجد أن الإنسان هنا عاد إلى نقطة البداية فلا فرق بينه وبين الحيوان الذي لا هدف له إلا إشباع رغباته من غير قيم ولا معايير بغض النظر عن الاختلاف الذي يقع في الوسائل المستعملة والتي يبقى العقل الإنساني هو المتحكم فيها.

---

[1] فضل الرحمن مالك، المسائل الكبرى في القرآن الكريم، تر: مُحَمَّد أعفيف، (ط1، يونيو 2013، جداول، بيروت)، ص 70-...-76.

[2] الحشر: ١٩.

[3] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ص 143.

الإسلام وثنائية الإنسان:

بعد أن بينا معنى الواحدية المادية في الفكر الغربي ننتقل إلى ما يقابلها في الفكر الإسلامي المعاصر وهو مصطلح التوحيد الذي يعني عند عبد الوهاب المسيري: « الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته الغائية، هو الإله خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية النهائية ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم أو في أي من مخلوقاته ولا يتوحد معها، وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تولد ثنائية أساسية ، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون، وهذا يعني أن العقائد التوحيدية لا تسقط في الواحدية، وأنها تترك للإنسان حيزه الإنساني المستقل عن الله وعن الطبيعة يتحرك فيه بحريته، مما يجعله كائنا مكلفا، مسؤولا، له حقوقه وعليه واجباته.»[1] وعلى هذا الأساس يقول علي عزت بيجوفيتش[2]: « يمكن تعريف الإسلام بأنه دعوة لحياة مادية وروحية معا، حياة تشمل العالمين الجواني والبراني جميعا، أو كما يقرر القرآن: ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ٧٧ ﴾ [3]... فلا غرابة أن الجسم والنفس... القلب والعقل... العلم والدين... علم الطبيعة والفلسفة تجتمع كلها عند نقطة واحدة تمثل قمة الحياة أما العقل العريان أو الإلهام المجرد، فهما من علامات التدهور. في الوحدة الثنائية القطب يخدم المبدأ العلماني المبدأ

---

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص15.

[2] علي عزت بيجوفيتش: ولد سنة 1925 من أسرة بوسنوية عريقة في الإسلام بمدينة "بوسانا كروبا"، تعلم في مدارس سراييفو وتخرج من جامعتها في القانون والآداب والعلوم عمل مستشارا قانونيا خلال خمسة وعرين سنة تفرغ خلالها للبحث والكتابة، صدرت له كتب من أهمها "الاعلان الإسلامي"، بعد تفكك الاتحاد اليوغسلافي انشأ علي عزت وصحبه "حزب العمل الديموقراطي" وخاض به الانتخابات فأصبح رئيسا للبوسنة منذ عام 1990. يعتبر قائد البوسنة السياسي وزعيمها الفكري والروحي، صاحب اجتهادات مهمة في تفسير ظاهرة الإنسان، عمل على تحليل الحضارة الغربية ليدفع منها ما لا يصلح لمجتمعه باعتباره مفكر ورئيس دولة كما يحاول الاستفادة من اجتهادات المفكرين الغربيين التي تعتني بالإنسان، (علي عزت بيجوفيتش، الاسلام بين الشرق والغرب، ص9، 379)

[3] القصص: 77.

الروحي... ونظافة البدن تساعد على تطهير النفس... وتصبح الصلاة أسمى أنواع التأمل الروحي».[1] لذلك يفسر **روجي غارودي** انتقاله من المسيحية إلى الماركسية ثم إلى محطته الأخيرة الإسلام بقوله: « عندما أصبحت في ذات الوقت مسيحيا وعضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي كان ذلك يعني أنني ألتزم بكوني مسيحيا بالسنة الإبراهيمية العريقة التي تعطي حياتي معانيها غاياتها، وألتزم بكوني ماركسيا بالجانب الآخر من المسألة، أي بالمنهج العلمي التاريخي الذي يعطيني وسائل وإمكانيات تحقق غاياتي الحياتية، وهذا يبدو لي أساسيا في الماركسية. أما في الإسلام فقد وجدت النقطة التي بحثت عنها طيلة حياتي، وهي النقطة التي يلتقي فيها الوجدان بالعقل. وقد مكنني الإسلام من بلوغ نقطة التوحيد بينهما.»[2] أي أن ما يميز رؤية الفكر الإسلامي المعاصر لإنسانية الإنسان هو إمساكها للعصا من المنتصف فلم تفرط في الجانب المادي من الإنسان الذي يشكل الدافع له والمساعد في مسيرته نحو التقدم والتطور، كما أنها لم تهمل الجانب الروحي منه الذي يعتبر دليله نحو السمو والرقي، والتميز عن غيره من المخلوقات، ذلك أن تغليب أي جانب عن الآخر يعوق القوى الإنسانية ويقف حائلا بينها وبين أهدافها. لذلك يكون أي حل يغلب جانبا من جوانب طبيعة الإنسان على حساب الآخر من شأنه أن يعوق القوى الإنسانية أو يؤدي إلى الصراع الداخلي.

فإدراك الإسلام لثنائية الإنسان جعله لا يطالب الإنسان بأن يكون ملاكا بتنمية خصال غير موجودة فيه، كما لم يدمر حياته الواقعية من حب للاجتماع، أو رغبة لتحقيق السعادة والمتعة بتركيزه على الزهد، بل طالبه بأن يكون إنسانا فحسب، عن طريق تحقيق التوازن بين الجسد والروح وبين الرغبة الطبيعية في السعادة والقوة وبين الكمال الأخلاقي،[3] وذلك عن طريق إدراكنا لطبيعة العلاقة بين الروح والمادة وبين النفس والجسد، ففي الكثير من الأحيان يمكننا إدراك العلاقة بين حالات الغضب والخوف والجوع والإثارة بالنظر إلى التغيرات الكيماوية والهرمونية في جسد الإنسان لكن التحكم بها لا يمكن تفسيره بالعمليات العضوية حيث يعود بدرجة كبيرة إلى مفاهيم الإرادة الحرة،

---

[1] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 301- 303.

[2] الشريف طوطاو، روجيه غارودي والفكر العربي المعاصر: جدل الفلسفة والإيديولوجيا، (ط1، 2014، منتدى المعارف، بيروت)، ص 37- 38.

[3] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان ص 156.

ومفاهيم أخرى كالصدق والكذب، الشجاعة والجبن أو الزهد والطمع، والتي تتميز بتجاوزها للتفسيرات الحسية حيث تشكل منظومة القيم الإنسانية، إن الفعل الإنساني ناتج عن الإرادة الحرة التي تعتبر عنصرا روحيا مفارق للعمليات العضوية، فالقوي مثلا بإمكانه الاستيلاء على مال ليس من حقه بهدف زيادة ثروته لقناعة في نفسه مفادها أن الحياة صراع يسمح للقوي التحكم في حياة ومال الضعيف، كما أنه قد يمتنع عن ذلك لإيمانه بأن الفعل الإنساني يخضع لمنظومة أخلاقية تمنع ذلك، أي أن « الإرادة الحرة للإنسان هي التي تحدد سلوك الأفراد، وفق منظومة قيمية معيارية مستقلة عن الأسباب والمسببات، أو المحفزات والاستجابات، ومتعالية عن كل أشكال الخبرة الحسية.»[1] ويقول المسيري في هذا الشأن: « لذا يؤكد الإسلام مفهوم الآخرة، فهو ليس مفهوما ملتبسا... فالجنة هي مكافأة من ينفذ تعاليم دينه، ويكبح جماح شهوته، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولكنه في ذات الوقت يبرز ما في المادة من جمال ونبل، فالعلم المادي ليس مملكة للشيطان، وليس الجسم مستودعا للخطيئة، حتى عالم الآخرة، هو غاية أمل الإنسان وأعظمها، صوره القرآن مغموسا بألوان هذا العالم، يقول تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾[2]»[3] وهذا ما جعل المسلمين يتميزون باعتقادهم بأن هذه الحياة ليست الوحيدة بل هي جسر للحياة الآخرة، وبالرغم من ذلك إلا أنهم يعملون فيها باجتهاد دون رغبة منهم في الانسحاب، وبذلك تكون الحياة الروحية (الجوانية) غير كافية للمسلمين، بل يحرص الفرد منهم أيضا على الحياة المادية (البرانية)، الأمر الذي يجعلهم يرفضون العبودية بأشكالها؛ وبالتالي يكون الإسلام دعوة لحياة مادية وروحية معا يقول تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ ﴾[4] فنقول: «إن الإسلام

---

[1] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 90.

[2] الأعراف: 32.

[3] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 156- 157.

[4] القصص: 77.

يدافع عن الحياة الطبيعية ولا يكرس الزهد. إنه يدافع عن الثراء ضد الفقر، وعن قدرة الإنسان على الطبيعة».[1]

ولذلك لا يمكن إغفال الجانب السياسي للإسلام وحصره التدين في النزعة التصوفية الدينية لما في ذلك من تبعية وعبودية، كما لا يمكن أيضا إغفال المكون الديني الروحي للإسلام لأن ذلك عبارة عن رفض للقيم الأخلاقية، فالإسلام الحقيقي منهج متكامل يهدف إلى تنظيم الكون ولا يمكن أن نطلق عليه وصف دين ودولة، لأن هذا المفهوم الضيق وضع للتماشي مع التعريفات العلمانية الغربية التي تجعل المركزية للدولة، بل هو دين ودنيا يتوجه للجانبين الروحي والمادي في الإنسان،[2] فهو البحث الدائم عن حالة التوازن الجواني والبراني، إلا أن وحدة الإسلام قد انشطرت بحصره على جانبه الديني المجرد الذي يمثله التصوف والزهد وما فيه من ضعف نشاط للإنسان الذي أدى به إلى إهمال دوره في هذا العالم والتفاعل معه، الأمر الذي جر المجتمع نحو السلبية والتخلف، وجعل الإسلام غير مختلف عن المسيحية التي سارت على مبدأ (أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله). [3] في حين أن الإنسان في الإسلام يعتبر محور الخطاب القرآني، الذي يسعى إلى توعيته بما فيه من قوى فطرية، وتنشيط هذه القوى وتفعيلها في معرفة الله تعالى، فالإنسان من خلق الله والوحي من عند الله وكما يقول علي عيسى عثمان تعتبر هذه التوأمة بين حاجات الإنسان الفطرية وبين ما يطالب به هذا الوحي هي المحك للحكم على أن هذا الدين هو الدين الذي يصلح للإنسان.[4] حيث أنه يعمل على تفسير الإنسان تفسيرا مركبا يؤخذ فيه كلا من الجانب الروحي والمادي بعين الاعتبار، ذلك أن الإنسان مكون من جسد طبيعي مادي خاضع لقوانين الحركة والمادة، كما أنه في الوقت ذاته يحوي الأسرار واللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب.[5]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 157.

[2] المرجع نفسه، ص 158.

[3] المرجع نفسه، ص 165.

[4] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، ص 27.

[5] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (ط4، 2010، دار الفكر، دمشق)، ص11- 12.

هذا ما يسمى بالرؤية الإنسانية التوحيدية التي تتميز باعتبار الإنسان الكائن الوحيد الذي نفخ الله فيه من روحه، الأمر الذي أضفى عليه جانبا روحيا جعله مسؤولا حرا قادرا على تجاوز عالمه المادي، إذا نقول أن النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر تتميز بلمسة خاصة يجتمع فيها الجانب الطبيعي المادي مع الروحي حيث لا يمكن اختزال أي جانب من الجانبين، لما في ذلك من إهمال لقدرات الإنسان وعدم معرفة بحقيقته وقيمته، كما أن هذا الفكر يجعل من الإنسان كائنا حرا مسؤولا يختلف عن الطبيعة/ المادة، للقدرات الكامنة فيه التي تمكنه من تجاوزها، فتظهر لنا بذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، التي يمثل الإنسان فيها المركز في حين تشكل الطبيعة العنصر الثانوي الهامشي.

ويظهر مبدأ الثنائية في القرآن الكريم من حيث تضمنه لمواقف علمية جوهرية، واهتمامه بالعالم الخارجي، فنجده يشير إلى حقائق عديدة في الطبيعة كما يدعو الإنسان إلى التفاعل معها عن طريق النظر والتدبر، فالإسلام لا يعطي نظريات ويلزم العقل البشري بالتسليم بها فقط، بل يدعوه إلى التفكر، ويظهر لنا هذا الجانب من الثنائية الإسلامية في قوله تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ ﴾[1] فالإنسان بمقتضى هذا الأمر مدعو إلى الملاحظة والبحث لفهم هذا الكون الذي أبدعه الخالق، ليكون البحث بذلك مزيجا من العلم والاستطلاع والإعجاب الديني.[2] لذلك يقول علي عزت بيجوفيتش بوجوب مراجعة فكرة العلم المادي التي عجزت عن حل مشاكل السعادة الإنسانية وسبب ذلك قد يعود إلى أن فكرتها عن الإنسان وأصله خاطئة، وهذا يعني أن فكرة الدين عن الأصل الرباني الواحد للإنسان ستكون البديل عنها. فالفرق بين العدمية والدين يكمن « في أن العدمية لا تجد طريقا للخلاص وتكتفي بالاحتجاج الطفولي بتدمير الذات والموضوع، بينما يذهب الدين إلى أنه قد وجد الطريق، فالعدمية إلحاد يائس.»[3] إذا نقول أن نظرة الفكر الإسلامي المعاصر جسدت الرؤية الإسلامية الإنسانية بطريقة مميزة حيث آمنت بكون الظاهرة الإنسانية ظاهرة معقدة لما فيها من

[1] العلق: 1.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 166.

[3] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 180.

أسرار وطاقات، مما يجعل تفسيرها غير ممكن مع استحضار أسبابها المادية فقط، كما هو شائع في الفلسفات الغربية، لذلك عمد الكثير من المفكرين إلى الاهتمام بالظروف النفسية والاجتماعية والتاريخية بالإضافة إلى القيم الدينية والأخلاقية. وهذا يعني العمل على إيجاد بدائل فكرية ومنهجية تتناسب مع عقيدة المسلم وواقعه، حتى يتخلص من التبعية التي تسير وفق أفكار ومناهج غريبة عنه.

ومن أبرز الاقتراحات في هذا الشأن البديل الذي طرحه مالك بن نبي والذي ينطلق من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [1] حيث يقول: « لو تدبر أهل الاختصاص في الاقتصاد من المسلمين هذه الآية لأدركوا أنها تضع هذه القضية وغيرها مما يخص أوضاع المجتمعات أولا في مستوى تغير مسوغات الوجود في المجال النفسي، وفي كلمة واحدة وبصورة أوضح في المستوى الحضاري، ولو تدبروا أيضا بعض الدراسات المتعمقة في البحث عن جذور الاقتصاد، لوصلوا إلى النتيجة النظرية نفسها، أي أن الاقتصاد ليس قضية إنشاء بنك و تشييد مصانع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات.» [2]

ولذلك نقول أن الروح الإنسانية لا تظهر في مجال واحد بل تتجلى في المجتمع عبر الإبداع الفني والابتكار العلمي والفاعلية الاجتماعية والريادة الثقافية التي تدفع الإنسان إلى طلب الأحسن والأفضل والأجمل في جميع المجالات، سواء كان التصميم المعماري الذي يتميز بالجمال والإتقان والإبداع أو المجال الصناعي والتقني الذي يساهم في رفع الفاعلية والأداء مع توفير الجهد والوقت، أو الإنتاج الأدبي الذي يحرك المشاعر ويداعب الخيال، أو الإبداع الفني الذي يحرك أسمى المشاعر ويربط اللحن بالصوت، كما ينقل الأحاسيس إلى مستويات أعلى، ويبعث الحركة إلى آفاق أوسع. إن « الوعي الإنسي والنزوع العالمي إذن عنصر طبيعي في أعمال العلماء والأدباء والفنانين، لأن العلم والأدب والفن في أعلى أشكاله إرث إنساني، لأنه يهدف إلى زيادة المعارف وتحسين الأدوات وبلوغ الجمال، وهي جميعا حالات إنسانية تشترك فيها الشعوب والأقوام على اختلاف مشاربها وتجاربها.» [3]

---

[1] الرعد: 11.

[2] مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص59.

[3] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 201- 202.

ولهذا يدعو مالك بن نبي بإلحاح إلى إبداع البدائل المنهجية والعلمية التي بإمكانها دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بحياة الإنسان والمجتمع الإسلامي، انطلاقا من المسلمات التي تنبني عليها عقيدة الإسلام؛ ذلك أن نهضة العالم الإسلامي ليست في الفصل بين القيم وإنما في أن يجمع الإنسان بين العلم والضمير، وبين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقا لقانون وسائله وطبقا لمقتضيات غاياته. هذه الفكرة تبين لنا مدى اهتمام مالك بن نبي ومواجهته للفكر الذي يقتضي الاعتناء بالجانب المادي للإنسان دون غيره من الجوانب في إطار الواحدية المادية التي وضح المسيري معناها كما سبق الذكر.

إن حقيقة إنسانية الإنسان في الفكر الإسلامي تتجلى في قيمة وحدة الحياة، فلا تنفصل فيها الأخروية عن الدنيوية، كما لا تنفصل حقيقة الإنسان الروحية عن المادية منها، ولا عالم العقل عن الوحي، كما يجب أن تتجلى لنا هذه الوحدة في الرؤية الإسلامية في الفقه الذي يوازن بين قضايا الإجماع والقضايا الظنية، وبين المصادر الأصولية التي تعتمد على النص، والقضايا التي تعتمد على العقل والعرف، ويتجلى مبدأ الوحدة قويا في عدم الفصل بين المقدس والعلماني أو الديني والدنيوي، أو المادي والأخلاقي، فلا يوجد في الإسلام تفرقة واضحة بين الحياة الروحية والحياة المادية.[1] وكون الغرب يدور في إطار رؤيتين متناقضتين: واحدة مادية والأخرى روحية، الأولى مادية مغالية في المادية، والثانية روحية مغالية في الروحانية، هذا الأمر جعل أتباع هذا الفكر غير قادرين على فهم الثنائية والوسطية الإسلامية.[2] التي تقوم بالنسبة **لمراد هوفمان** على النظرة الثنائية للإنسان وعلى هذا الأساس عرف الإنسان تعريفا مركبا ذا بعدين يرى فيه أن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بهدفه في هذه الحياة الذي يتمثل في معرفة خالقه وعبادته بالإضافة إلى حمل أمانة التكليف بالعمل كخليفة على هذه الأرض أي أنه « خليفة كرمه خالقه، يسمو إلى العزة والعدل والخلود...ربما قد يكون ألقي به في هذه الحياة، لكن لأجل... العودة إلى بيته إلى ظل خالقه في فردوسه الأعلى.» [3]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الانسانية والإيمان، ص 296.

[2] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، ص 24.

[3] مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ص96.

هذا التعريف يركز على حقيقة كون الإنسان مختلفا عن غيره من الكائنات، لتركيبته الثنائية التي تشتمل على كل من الجانب المادي الذي يقر بأنه جزء من الطبيعة كغيره من الكائنات، والجانب الروحي الذي يجعله مرتبطا دوما بخالقه بتطلعه إلى أعلى درجات الكمال التي تجعله يقترب منه؛ إذا تتميز هذه الرؤية بالفاعلية والحيوية لأن الإنسان فيها ليس كائنا عبثيا من غير هدف بل خلق مزودا بقدرات عظيمة لحكمة وهدف مرتبطان بمنصبه كخليفة لله في أرضه، يستعملها من أجل الوصول إلى محطته النهائية.

لقد كان للمعرفة المادية البحتة التي أهملت الجانب الديني من حياة المجتمعات آثارا سلبية على الإنسان عموما، حيث عانى من شقاء روحي ونفسي واجتماعي، رغم ارتفاع الانجازات المادية، ومن هذا المنطلق نستطيع معرفة الجانب المميز للنزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر الذي يسعى إلى تحقيق التوازن بين كل ما هو مادي وروحي في الحياة الإنسانية، مما يجعل مشروع الأنسنة الإسلامية سخي، يخدم البشرية جمعاء بغض النظر عن حواجز اللون والعرق والمصير والدين والمذهب في إطار إنسانية واحدة تؤمن بوحدة الأصل الإنساني.

وبذلك نقول إن الفكر الإسلامي المعاصر يتميز تميز الرؤية الإنسانية الإسلامية التي استمد منها رؤية متكاملة تجاه الكيان الإنساني الموحد وهي رؤية أكثر إفادة للإنسان من الرؤية المادية الغربية القائمة على الرغبات والحواس والحاجات المادية والتي فشلت في تحقيق السلام النفسي والاجتماعي للإنسان، عكس الرؤية الإسلامية التي تنظر للإنسان باعتباره مادة وروحا، وصاحب غاية وهدف، له إرادة وحرية وعقل يتدبر به في التعاليم الدينية التي تمهد له طريق تحقيق الخير والسمو الروحي في إطار رسالته الاستخلافية لأداء الأمانة وإعمار الأرض، وبالتالي نقول إن الوعي الديني والنهوض الحضاري متلازمان كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في كتابه المقدمة – فصل—في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة الحق — حيث تحدث عن أهمية التعاليم الدينية في توحيد المجتمعات فقال: « وذلك لأن الملك إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى: ﴿لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي

﴿ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾[1]. وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة ...»[2].

إن الجانب الروحي من الإنسان يتجلى من خلال العواطف والانفعالات، إذ أن صفات كالرحمة والعدل والعطف والحب والصدق والإحسان، تمثل عواطف وخصائص نفسية روحية متعالية عن الجسد وقدراته واحتياجاته، تحكم في الكثير من الأحيان بالتزام مواقف أخلاقية تثبت بأن الوجود الإنسي الواعي والفاعل لا يتحقق إلا بالتحام الروح بالجسد، أما إهمال الجانب الروحي منه يؤدي إلى إبطال فاعلية الوعي الإنساني الذي يتطلب المعطيات الطبيعية المتفاعلة مع الروح الإنسانية والتحامها بالجسد المختص بالحواس والمتلقي للأحاسيس.[3] لذلك تتميز النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر كما يقول عبد الجبار الرفاعي بالاهتمام بـــ: « التوازن والانسجام بين متطلبات جسده – الإنسان- من حيث هو كائن بشري، وإمكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع إيقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز أخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والأحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع إلهام الطاقة الحيوية الإيجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها، وهذا يعني استيحاء صفات الرحمة والمحبة والسلام ونحوها من الرحمن.»[4]

إذا كانت تلك الصفات والخصائص الروحية والنفسية من المظاهر الإنسانية، فإن هذه الأخيرة لا تنحصر في تلك المظاهر فقط لأنها – الصدق والإحسان مثلا- مجرد نتائج طبيعية لها، بل الإنسانية بالدرجة الأولى توكيد على حرية الإنسان وتوكيد لقيمته، التي ترتفع كلما اعترفنا بمسؤوليته

---

[1] الأنفال: 63.

[2] عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله مُحَمَّد الدرويش، (ط1، 1425- 2004، دار يعرب، دمشق)، ص313.

[3] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 91.

[4] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 210.

تجاه أفعاله، وبذلك يكون تقليص الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية سلبا لإنسانيته، ومن مظاهر هذا السلب أيضا أن يكون التعليم من جانب واحد تلقينيا، من دون ترك مجال التفكير باستقلالية أمام المتعلم، لذلك يقول علي عزت بيجوفيتش: « إن أي تلاعب بالناس حتى لو كان في مصلحتهم هو أمر غير إنساني، أن تفكر بالنيابة عنهم وأن تحررهم من مسؤولياتهم والتزاماتهم هو أيضا غير إنساني، إن نسبة الإنسانية إلينا تجعلنا ملتزمين. فعندما وهب الله الحرية للإنسان وأنذره بالعقاب الشديد، أكد – على أعلى مستوى- قيمة الإنسان كإنسان، إن علينا أن نتبع المثل الأعلى الذي وضعه الله لنا: لندع الإنسان يجاهد بنفسه بدلا من أن نقوم بالعملية نيابة عنه بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل بالإنسان...، لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا، بدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان، أو بأنه موجود على الحقيقة».[1]

إن الثنائية التي ينظر بها الفكر الإسلامي المعاصر للتوجه الإنساني تضمن له الارتقاء إلى مستوى الوعي الإنسي الذي لا يعني إلغاء مستويات الوعي الأخرى، بل تجاوزها تجاوز احتواء، لأن الوعي الجمعي متضمن في الوعي الإنسي الذي لا يتطلب التنكر لانتماء الإنسان القومي أو الديني أو السياسي، بل يدعو إلى احترام تلك الانتماءات دون النظر إليها على أنها نهائية، واعتبارها انتماءات وسيطة فقط لأنها لا تعكس المهمة النهائية للوجود الإنساني، التي لا تكتمل إلا بتأكيد الهوية القصوى للفرد، والتي تتمثل في هويته الإنسانية. إذن فتجاوز الوعي الفردي لا يعني إلا توسيع دائرة الاهتمام من القبيلة والأسرة إلى دائرة الإنسان بوصفه إنسانا بغض النظر عن خلفيته الدينية، القومية، أو الفكرية والسياسية؛ بالإضافة إلى الحكم بالتساوي في الكرامة بين البشر بعيدا عن خصوصياتهم الخارجة عن إرادتهم، مع الاهتمام بانتماء الإنسان إلى وجود اجتماعي محدد، لأن الارتباط العضوي للأفراد يساهم بالنهوض بحركة المجتمع فكريا وفعليا، هكذا يتبين لنا مفهوم الوعي الأنسني الذي يقول بضرورة تجاوز الأطر الاجتماعية نحو وجود إنساني تجاوز احتواء لا إلغاء.[2]

[1] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 102- 103.

[2] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 199- 200.

أي أن الوعي الإنسي في الفكر الإسلامي المعاصر لم يقع في الفردية التي وقع فيها الفكر الغربي جراء العقلية المادية التي كرست لمبدأ العنصرية الغربية والذي جعل من النزعة الإنسانية خاصة بجنس دون جنس ومجتمع دون مجتمع، يقول المسيري: « وقد بينت الممارسة التاريخية أن الفكر الإنساني الهيوماني الذي يدور في إطار مادي لم يترجم نفسه إلى إيمان عميق بالإنسانية المشتركة وإنما بإنسانية الإنسان الأبيض ومركزيته في الكون...، ولذا بدلا من الإنسانية المشتركة ظهرت الإنسانية الغربية الامبريالية التي وظفت العالم لصالح الإنسان الغربي الذي قام بإبادة وتسخير الملايين واحتلال أراضيهم، وبدلا من حداثة إنسانية تستند إلى مفهوم الإنسانية المشتركة، ظهرت الحداثة المادية الداروينية بكل وحشيتها وأنانيتها وأنيابها وأظافرها.» هكذا ظهر الجانب الداروينى الامبريالي للاتجاه الهيوماني الغربي في إطاره المادي المنفصل عن القيمة، وبدأ الاتجاه نحو تأسيس مدارس تقوم على علوم إنسانية وطبيعية غير منفصلة عن القيمة (value) وكان هذا الأمر شائعا مع منظومة القيم الإسلامية التي تميز بين الإنساني والطبيعي المادي، التي تمثل بالنسبة لعبد الوهاب المسيري مشروع توليد معرفة إسلامية إنسانية.[1]

هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الإنسانية الغربية تربط قيمة الإنسان بقدرته الإنتاجية، فالإنسان في النظرية المادية يتمثل في عملية تبادل بين كائن حي وبين الطبيعة، فهو إذا نتاج بيئته وعمله ونتاج المادة، ليس له ما يميزه عنها، وهذا يعني أن ماهية الإنسان في النظرية المادية تنحصر في مقدرته على صنع الآلات وأدوات الإنتاج، فالتوجه الإنساني بهذا المنظور المادي الأحادي، ما هو إلا استمرار للحياة الحيوانية، التي لديها أمور تشترك فيها مع الإنسان مثل الشعور والذكاء ووسائل الاتصال والرغبة في إشباع الحاجات، أما بالنسبة للفرق بين الإنسان والحيوان فيتمثل في درجة ومستوى التنظيم وليس في النوع، ومن الملاحظ أن هذه النظرية تعود في أصلها إلى النظرية الداروينية التي ترى أنه ليس هنالك جوهر إنساني متميز.[2]

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 40.

[2] المرجع نفسه، ص 131- 133.

فالفكر الغربي إذا ورغم محاولاته العديدة لإعلاء شأن الإنسان، إلا أنه في الأخير وقع في المادية التي جعلته يذوب في القانون الطبيعي عن طريق تفكيكه إلى عناصره المادية الأولى إلى أن تلاشى، فأصبح مجرد لعبة وعملية تبادل بين تفاعلات لقوى الجزئيات. هذا الأمر جعل الإنسان لا يكتفي بجانبه المادي الطبيعي الحيواني حتى في الفكر الغربي، حيث بدأ يبحث عن معنى لحياته فسعى وراء الميتافيزيقا، وأصبح يقدم الضحايا والقرابين ويقيم الصلوات والشعائر، كل ذلك نابع عن شعوره بالاختلاف عن غيره من الحيوانات، وعن نظرية داروين المادية، فهو مخلوق ذو عقل وخيال ووجدان، وهكذا تظهر لنا أهمية ثنائية الطبيعي/ المادي من جهة، والإنساني/ الروحي من جهة أخرى، هنا يتميز النموذج الإيماني عن غيره من النماذج والذي يقوم على التوحيد، فالله خلق العالم ولم يحل فيه، وهو متميز عن مخلوقاته وانطلاقا من ثنائية الإنسان والطبيعة والاختلاف الجوهري بينهما، نقول إنه لا يجب أن ننظر إلى للإنسان نظرة مادية، فهو ليس نتيجة للتطور المادي، كما أن العنصر الروحي الذي يتميز به لا يمكن أن يوجد إلا بفعل الخلق الإلهي، الذي لا يعتبر عملية مادية بل هو فعل إلهي فجائي (كن... فيكون)، فلقد أطلق صراح الإنسان من الرؤية المادية الطبيعية بالنفخة الإلهية في الطين، ومن هذا المنطلق نقول أن الإنسان لا يكون إنسانا إلا بوجود الله، و موت الله – كما– يقولون في الحضارة الغربية – يؤدي إلى موت الإنسان، وإن نسينا الله – كما نقول نحن – فإننا ننسى أنفسنا.[1]

وفي الأخير نقول أن الثنائية في الفكر الإسلامي المعاصر تؤدي إلى إنسانية مشتركة، تعني الإيمان بأن الإنسان يتمتع بعقل خلاق يجعله مستقلا عن الطبيعة بحيث لا يخضع لحتمياتها وقوانينها كما يتمتع بطاقات إبداعية كامنة فيه لا يمكن التحكم فيها بالقوانين المادية، هذه الطاقات لا تتحقق في فرد أو شعب أو جنس بعينه، بل تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف من خلال الجهد الإنساني وهذا يؤدي إلى القول بإنسانية مشتركة تؤمن بالتنوع وبأن الإنسان قادر على صياغة ذاته ومحيطه حسب وعيه الحر باستعمال معارفه وتجاربه، فنصل بذلك إلى أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف والجهد الإنساني، تفصل الإنسان عن الطبيعة/

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الانسانية والإيمان، ص 135- 136- 143.

المادة، وتؤكد إنسانيتنا المشتركة من غير إلغاء للخصوصيات الحضارية المختلفة؛[1] وذلك يشمل تقبل الآخر والتعايش معه وإن اختلفت الرؤى، خاصة بين الديانات السماوية التي تشترك جوهرا واحدا يتمثل في الإيمان بالله، رغم التحريفات التي وقعت على معظمها،[2] مما يدفعنا للانطلاق من نقاط التشابه الموجودة بين الديانات السماوية للوصول إلى إنسانية مشتركة، فالإسلام والمسيحية مثلا تفترضان المساواة بين البشر فكلنا لآدم وآدم من تراب، كما أن كل من الديانات الثلاثة – الإسلام والمسيحية واليهودية — تؤمن بإله للبشر أنزل كتبا سماوية لهدايتهم، تحتوي على منظومات أخلاقية متشابهة في بعض الوجوه، فتمثل هذه النقاط رقعة مشتركة وإطارا مرجعيا لنا، خاصة فيما يخص قصة خلق الإنسان التي تتشابه فيها العقيدة الإسلامية والمسيحية من عدة أوجه كما يقول المسيري: « وجود الإنسان في الكون ليس عبثيا، وقصة الخلق في كل من الإسلام والمسيحية متشابهة، إذ نفخ الإله من روحه في المادة التي خلقها من العدم، فظهر الإنسان بكل ما يتسم به من ثنائية (ثنائية الجسد والروح، الخير والشر) وهي ثنائية تجعله مختلفا بشكل جوهري عن الكائنات الأخرى، منفصلا عن عالم الطبيعة.» [3]

والقول بالإنسانية المشتركة يفرض علينا أيضا استخدام النماذج المركبة في الدراسات البشرية ذلك أن محاولة فهم الإنسان ككائن مستقل عن الطبيعة/ المادة يتطلب تجاوز الواحدية المادية وقبول ثنائية الإنسان والطبيعة، وهو ما يحتم استخدام نماذج مركبة،[4] للوصول إلى فكر إنساني ينطلق من مبدأ أن الدين يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا قبل الآخرة، وقولنا هنا الإنسان يعني الانسان بصفة عامة وهذا ما يظهر لنا من خلال خطاب الرسول ﷺ في حجة الوداع والذي بدأه بـ: (**يا أيها الناس**) حيث كان خطابا يعترف بالاختلاف بين العقائد والأجناس، وجعل التقوى مرجعية نهائية لكل البشر.[5] مما يجعل الفكر الإسلامي يتجاوز جميع الاختلافات

---

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، ص 473.

[2] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، ص 41- 42.

[3] المرجع نفسه، ص 23.

[4] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، ص 473- 474.

[5] المرجع السابق، ص 68.

الموجودة بين البشر (لون، جنس، طبقة) ويحارب الظلم والاضطهاد، الاستبداد والاستعباد والتفاوت الطبقي.[1] إذا تعتبر مسألة الإنسانية المشتركة نقطة الالتقاء بين النموذج المعرفي الإنساني الهيوماني وبين النموذج المعرفي الإنساني الإسلامي، الذي عليه إدراك أن الأطروحات المادية الصادرة عن الحداثة الغربية أدت إلى أزمة أخلاقية وحالة من الصراع الدائم، لجعلها الإنسان كذئب لأخيه الإنسان حتى أصبح الجميع في حالة حرب مع الجميع. لذلك يجب علينا الوصول إلى إنسانية ترفض التقدم المادي المستمر الذي يجعل من الاستهلاك هدفا نهائيا، وتجعل العالم مجرد مادة يوظفها القوي لصالحه. وتعمل على استعادة الفاعل الإنساني كمقولة مادية/روحية لا يمكن ردها إلى عالم المادة فحسب، بل تتطلب دراستها مناهج خاصة ونماذج مركبة من عناصر مادية وأخرى غير مادية تشير إلى ما وراء الطبيعة وإلى الله سبحانه وتعالى كما يقول المسيري.[2]

وعلى هذا الأساس نقول إن النموذج الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر ركز وبشكل كبير على موضوع النزعة الإنسانية في الإسلام خاصة فيما يخص تميزه بالتوازن في التعامل مع الإنسان من دون تغليب لجانب على الآخر – أقصد المادي والروحي _ هذه النقطة التي ميزت النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر عن غيرها من الرؤى التي فشلت في ذلك، فنجد العديد من التوجهات الدينية تبالغ في الاهتمام بالجانب الروحي من الإنسان إلى الحد الذي يجعلها تهمل الإنسان ككيان وقوة فاعلة في الكون لها دور وأثر كبير في محيطه فتبخسنه حقه، كما نجد العديد من الرؤى التي ناهضت الرؤية الدينية من أجل إعادة كرامة الإنسان من خلال إبراز قدراته التي تضعه في مركز الكون، قد فشلت في الوصول إلى هدفها لأنها وفي الأخير تعاملت مع الإنسان كمخلوق مادي نقطة قوته هي العقل مما جعله في الأخير عبدا للمادة، فوقع هذا الفكر في نفس الخطأ الذي وقعت فيه التوجهات الدينية، وذلك يرجع إلى عدم التوازن في الفكرين، هنا يأتي الفكر الإسلامي الذي يتوسط بين هذا وذاك ويوازن بين ما هو مادي في الإنسان وما هو روحي، لتتحقق بذلك الكرامة الإنسانية التي لن تكون واقعا إلا بمعرفة حقيقة الإنسان، والتي تقوم على الإيمان بوحدة الأصل

[1] الشريف طوطاو، روجيه غارودي والفكر العربي المعاصر: جدل الفلسفة والإيديولوجيا، ص 103.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 41- 42.

الإنساني التي من دونها لا يمكن الوصول إلى نزعة إنسانية عالمية مشتركة تشمل المجتمعات البشرية عموما دون الوقوع في النظرة العنصرية التي تحكم معايير متغيرة في الحكم على الإنسان. وبالرغم من أن الفكر الإسلامي له من المبادئ الإسلامية التي يقوم عليها، ومن المعالم النورانية الثابتة التي توجهه ما يمكنه من تحقيق نزعة إنسانية مشتركة حقيقية تتمتع بها البشرية جمعاء، إلا أن استسلامه أمام العديد من العوائق التي تقف في وجه قيام هذه النزعة جعله يعيش ركودا وجمودا كبيرين على هذا المستوى، الأمر الذي بدفعنا للتساؤل عن السبيل الأمثل لمواجهة هذه العوائق من أجل إعادة إحياء وتجديد النزعة الإنسانية في فكرنا الإسلامي المعاصر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: *ركود النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وإعادة إحيائها.*

المطلب الأول: عوائق النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الثاني: تحديد الاتجاه الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الثالث: حقوق الإنسان وحماية مبادئ النزعة الإنسانية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: ركود النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وإعادة إحيائها.

المطلب الأول

عوائق النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر.

توصلنا فيما سبق إلى نتيجة مفادها أن الفكر الأنسني كان أصيلا في الرسالة الإسلامية منذ ظهورها في جزيرة العرب، حيث كانت السبب في الاعتراف بكرامة الإنسان وقيمته وإعلاء شأنه في هذا الكون، واستمر هذا الفكر على وتيرة متصاعدة إلى غاية المرحلة التي كانت تتمتع فيها الحضارة الإسلامية بازدهار ورقي شديدين لاهتمامها بمكانة الإنسان واحتفاءها بقدراته خاصة العقلية منها التي أمدت الحضارة الإسلامية بدفعة قوية نحو التطور والرقي، وهذا يجعلنا نتساءل عن سبب الانحطاط الذي مس حضارتنا في عصور لاحقة والذي أثر سلبا على مكانة الإنسان في مجتمعاتنا إلى درجة وسمنا فيها بمعاداتنا للأنسنة ومبادئها، فما هي الأسباب والعوائق التي أدت إلى هذا الوضع؟. نستطيع تلخيص هذه الأسباب والعوائق في مجموعة من النقاط المترابطة فيما بينها حيث تؤدي كل واحدة منها إلى الأخرى بطريقة آلية وتتمثل هذه العوائق في:

الاستبداد والطغيان:

يعتبر الاستبداد في مجتمعاتنا العربية من أكثر المظاهر السلبية المنتشرة على مستويات عديدة سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الأسرة أو على مستوى السلطات السياسية، وذلك أن الاستبداد يتميز بجذور تاريخية عريقة، حتى أنه أصبح في بعض الأحيان القاعدة العامة للحكم، لدرجة أننا لا نلاحظ وجود كتابات تنتقده أو تحلله بطريقة علمية، فكيف يمكن أن ينقد الاستبداد بوجود حاكم مستبد يبطش بكل من يهدد عرشه. ولقد كانت بداية معاناة العالم الإسلامي من الاستبداد مع المستعمر قبل أن يعيش أي شكل من أشكاله الأخرى ذلك أن الاستعمار كان بجميع أشكاله وصوره عائقا أمام مجتمعاتنا وتطورها، لأنه يجعل من الأمة المستعمَرة مجرد تابع للمستعمر، فلا

تتعدى كونها ملحقات للدول الإمبريالية التي تعمل على إعادة صياغة حياة المستعمرات على حسب رغبتها، التي لا سبيل لتحققها إلا بالاستبداد والفساد والاستغلال والتجزئة للشعوب الخاضعة للاستعمار، فيكون ذلك عائقا في وجه تطور الإنسانية.[1]

هذا على المستوى الخارجي أما على المستوى الداخلي، فمن النادر الحديث عن الاستبداد كما سبق الذكر، إلا أنه هنالك من شذ وخرج عن هذه القاعدة وكتب ضد الاستبداد، وأبرز من فعل ذلك عبد الرحمن الكواكبي صاحب كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) الذي حاول فيه نقده بشكل مفصل مع التطرق إلى أسبابه وطرق التخلص منه، فهو يرى أن: « أشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية، ولنا أن نقول كلما قل وصف من هذه الأوصاف خف الاستبداد إلى أن ينتهي بالحاكم المنتخب المؤقت المسؤول فعلا، وكذلك يخف الاستبداد طبعا كلما قل عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالأملاك الثابتة وقل التفاوت في الثروة وكلما ترقى الشعب في المعارف.» [2] وعلى هذا الأساس نقول إن الحكم الاستبدادي يتمتع بالحرية المطلقة أثناء التصرف في القوانين والقواعد التي تسري على أفراد الشعب، مما يجعلهم يعيشون نوعا من العبودية التي تسلبهم حقوقهم البشرية، حيث يخضعون في الغالب إلى رغبات المستبد وأهواءه؛ وبالتالي يكون الاستبداد نوعا من الاستعمار الداخلي لأفراد المجتمع، لتسلط المستبد عليهم وتحكمه في وعيهم مما يؤدي إلى غلبة الفرد على المجتمع واضمحلال مفهوم الحرية الفردية.

وإن كان الاستبداد السياسي يعتبر من أبشع الأشكال فإنه في حقيقته يرتكز على الاستبداد الديني والاقتصادي والثقافي، ولذلك يكون الخلاص منه متوقفا على تجفيف منابعه الثقافية والدينية والمعرفية، [3] وقد ركز الكثير ممن تطرقوا لهذا الموضوع على الأصول الدينية للاستبداد ذلك أنه ما من

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 322- 323.

[2] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (د.ط.ت، كلمات عربية، مصر)، ص16.

[3] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 68.

مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله جل وعلا، فالاستبداد السياسي لا ينفك عن الديني وأينما وجد أحدهما وجد الآخر.[1]

لذلك يلاحظ المستقرئ لتاريخه أن السلطة كانت « عبر العصور تحاول دائما استخدام الدين لتسويغ التصرفات السلطانية تجاه المجتمع. قال الأمويون إنهم من قدر الله، أو من أمر الله، وقال العباسيون إنهم أقرباء الرسول، وسيحفظون بالتالي دين الرسول أكثر إن وصلوا إلى السلطة، وقال السلاجقة إنهم ما حاولوا الوصول للسلطة إلا من أجل نصرة مذهب أهل الحق، وقال المماليك إنهم ما جاؤوا إلى السلطة إلا ليردوا عباد الصليب، والمغول عن بيت المقدس والحرمين.»[2] ولذلك « تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما السياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان.» [3]

إذا فإن ارتباط الاستبداد السياسي بالديني يجعل المستبد مطمئنا للعلوم الدينية غير حذر منها خاصة تلك « المتعلقة بالمعاد المختصة ما بين الإنسان وربه، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة، وإنما يتلهى بها المتهوسون للعمل حتى إذا ضاع فيها عمرهم، وامتلأتها أدمغتهم وأخذ منها الغرور ما أخذ، فصاروا لا يرون علما غير علمهم، فحينئذ يأمن المستبد منهم كما يؤمن شر السكران إذا خمر، على أنه إذا نبغ منهم البعض ونالوا حرمة من العوام لا يعدم المستبد وسيلة لاستخدامه في تأييد أمره ومجاراة هواه في مقابلة أنه يضحك عليهم بشيء من التعظيم ويسد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد، وكذلك لا يخاف العلوم الصناعية محضا لأن أهلها يكونون مسالمين صغار النفوس صغار الهمم، يشتريهم المستبد بقليل من المال والإعزاز ولا يخاف من الماديين لأن أكثرهم مبتلون بإيثار النفس، ولا من الرياضيين لأن غالبهم قصار النظر.» [4]

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 23- 24

[2] رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص384، نقلا عن عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 69.

[3] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص21.

[4] المرجع نفسه، ص35- 36.

إن أبرز ما تتميز به السياسات المستبدة انعدام الحوار فالمستبد لا يحاور إلا نفسه أو أتباعه الذين يشاطرونه الرأي، ولا يرى في الناس إلا قوة معادية له، وذلك يدفعه إلى إتباع سياسة تكميم الأفواه، ببسط سيطرته على جميع المؤسسات التي يجب أن تتميز في الأصل بالحرية كالمسجد الذي يصبح أئمته بمثابة الكهنة بخضوعهم للمستبد، والصحف إذا ما حادت عن مصالحه الشخصية، كما يحول الأحزاب إلى آليات للنفاق حتى تتماشى ومصالحه، وبالتالي يلغى الدور الإيجابي لهذه المؤسسات، التي من المفروض أن تحارب من أجل تطور المجتمع لتصبح في الأخير مجرد آليات تكرس للاستبداد، الذي يسبب الفشل لمسيرة المجتمعات التطورية في الكثير من الأحيان، لأن أساس التطور هو الجدل الاجتماعي بين أطراف المجتمع والذي يقف الاستبداد منه موقف الرفض دائما.[1] لكن وبالرغم من السيطرة التامة التي يفرضها المستبد على المجتمع إلا أن هذه الظاهرة قد تعود أيضا في بعض الأحيان إلى قابلية المجتمعات لها فكما يقول الكواكبي: « المستبدون يتولاهم مستبد، والأحرار يتولاهم حر، وهذا صريح معنى: كما تكونوا يول عليكم.»[2] وهذا يعني أن الاستبداد يرتبط بالعبودية الطوعية، والاستعدادات الكامنة في الانسان للانصياع والخضوع له، وهذا ما يطلق عليه مالك بن نبي أيضا القابلية للاستعمار؛ فكما يكون الاستعمار خارجيا قد يكون داخليا – معنويا – يتحكم في وعي المجتمعات وفكرهم ويسير بهم نحو الانحطاط والتخلف، ومن هنا نستطيع اعتبار الاستبداد شكلا من أشكال الاستعمار الداخلي، والذي لولا قابلية المجتمعات له لما تجذر فيها ليصبح النمط الرئيسي الذي تسير عليه، أي أن المجتمعات تقوم في معظم الأحيان بدور الحاضن الذي ساهم في نمو مثل هذه الظواهر السلبية، التي تعتبر عائقا أمام مسيرتها نحو التطور والرقي.

والاستبداد كما يقول حسن حنفي تكون العلاقة فيه بين طرفين الأعلى الأكثر قيمة والأكثر رتبة وشرفا، والأدنى الذي يمثل الطرف الأقل مرتبة وشرفا، حيث يكون الطرف الأول الأكثر علما وكسبا، وفي المقابل يكون الطرف الأدنى الأقل علما، وكسبه متعلق بالمهنة والحرفة وبالتالي يكون الطرف الأول معصوما على صواب مطلقا، في حين أن الأدنى يخطئ، وهو إذا دوما في حاجة إلى

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 320.

[2] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص20.

الهداية والإرشاد وتنفيذ أوامر الطرف الأعلى الذي يحتكر مهمة النظر والتفكير والتخطيط والقرار فكل ميسر لما خلق له، لذلك فالناس منذ خلق الدنيا إمام ومأموم، آمر ومأمور، قائد ومقود.[1]

وهنا تظهر مشكلة الاستغلال التي تعتبر مظهرا من مظاهر الاستبداد والتي يجب مواجهتها حيث تؤدي إلى الانقسام الطبقي في المجتمعات والذي يبرر للقلة من المجتمع احتكار الثروة والموارد البشرية من دون عمل، في مقابل الأغلبية من المجتمع التي لا تملك إلا قوة عملها الجاد الذي لا يستفيد منه إلا بالمقابل القليل مما يجعله يعيش الفقر، وهذا الأمر ضد مفهوم التطور الذي يقتضي تلبية وإشباع حاجات الأغلبية في المجتمع.[2] أي أن العلاقات في هذا النوع من المجتمعات تتخذ شكلا عموديا لا أفقيا، لأن تصور العلاقة بين الله والإنسان يكون ذا نمط عبودي، بين عبد خاضع ذليل، وإله قهار جبار متكبر، لتختفي بذلك صفة الرحمن الرحيم الإلهية التي كتبها الله على نفسه، كما يسري مفعول هذا النمط على المجتمع أيضا، فالحاكم يأمر وما على المحكوم إلا السمع والطاعة أمام الإرادة المطلقة للحاكم، وهذا ينطبق عموما على بقية طبقات المجتمع، فالعلاقة بين الأب والابن، المعلم والتلميذ، الضابط والجندي، الرجل والمرأة، علاقة انصياع وانقياد من طرف الأدنى تجاه الأعلى.[3] ولدعم وترسيخ هذه المبادئ الاستبدادية في المجتمع نجد أن التعليم فيه يتخذ منحى تلقينيا، فيتم التعامل مع المتلقي على أن مجرد وعاء يتم ملأه، الأمر الذي يقضي على القدرات العقلية الكامنة في الإنسان وهذا ما يجعل الحرية والمساواة غائبة في المجتمعات الاستبدادية، ذلك أن شخصية الأفراد تصاغ منذ نعومة الأظافر بالشكل الذي يرضي المستبد مما يؤدي إلى إلغاء إرادة الفرد وحريته في الاختيار، بجعله غير مستقل في تفكيره وعاجزا عن اتخاذ أي رأي، ليترسخ شعور في داخل الأفراد بأنهم بلا كرامة، وبلا هدف في هذه الحياة.[4]

---

[1] حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية، (د.ط، 2005، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة)، ص13.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 320- 321.

[3] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 70.

[4] المرجع نفسه، ص 70- 71- 72.

ولذلك نجد أن المستبد يدعم ويشجع الأفكار التي لا تمس سياسته وسلطته في حين أنه يقف موقف المعادي من بعضها، فهو كما يقول الكواكبي: «لا يخشى علوم اللغة تلك العلوم التي بعضها يقوم اللسان وأكثرها هزل وهذيان يضيع به الزمان، نعم لا يخاف علم اللغة إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية، أو سحر بيان يحل عقد الجيوش...»، وفي الوقت ذاته «ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم، وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تكبر النفوس وتوسع العقول وتعرف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب وكيف النوال، وكيف الحفظ، وأخوف ما يخاف المستبد من أصحاب هذه العلوم المندفعين منهم لتعليم الناس بالخطابة أو الكتابة»[1] لذلك يعد الاستبداد سببا من أسباب انحصار الفكر الإنساني في المجتمعات الإسلامية لأنه يعمل على محاصرة العقول ومنع الإبداع وتقييد الحريات في المجتمع، حتى تحقق الجهات المستبدة مصالحها ولو كان ذلك على حساب مصالح الأفراد وحقوقهم وحرياتهم، وبهذا يكون الاستبداد البداية للجمود على شتى المستويات لأنه يحارب أي فكر يؤدي إلى تحرر الأفراد، لما في ذلك من مساس بالمصالح والرغبات الشخصية للمستبد، وهذا يؤدي إلى الانغلاق الفكري الذي ستكون نتيجته تقييد القدرات والإمكانيات العقلية للإنسان، فيسد بذلك باب الاجتهاد في العلوم بصفة خاصة، وتطور الحضارة الإنسانية بصفة عامة.

الجمـــــــــــود:

إن المقلدين في عالمنا العربي الإسلامي ينقسمون إلى قسمين؛ الأول متأثر بالآباء الأولين، والثاني بالمناهج الغربية المعاصرة « ولا فرق أن يدور التقليد حول نماذج قديمة جدا، أو أخرى جديدة جدا، فكلا النوعين من التقليد غياب عن واقع الحياة القائمة ومشكلاتها، وكلاهما تعطيل للعقل وإن اختلفت مظاهر التعطيل.»[2] ولقد تميز الفكر العربي والإسلامي بتيارين متناقضين يمثل كل منهما جانبا من جوانب الجمود، حيث يحتل التقليد في كل منهما حيزا كبيرا؛ فإما أن يكون تقليدا أعمى

[1] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص35- 36.

[2] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 66.

لكل ما طرحته الثقافة والفكر الغربي دون الاهتمام بالفروق والاختلافات بين الحضارتين، وتمثل هذا التيار الفئة المتأثرة بالفكر الغربي، والتي نادت بالقطيعة التامة مع التراث الإسلامي والاندماج في الحضارة الغربية الأوروبية، دون أخذ لأدنى اعتبار للفروقات بين المجتمعين وبين الثقافتين، ففي نظرهم لا سبيل للتطور في شتى الميادين إلا بتتبع خطوات المجتمعات الغربية التي لولا محاربتها للدين وتهميشها له ، لما تمكنت من الوصول لما هي عليه اليوم.

ولهذا السبب « تركنا تراثنا وتبنينا تراث الآخر الغربي بكفاءة عالية... دون فهم لمدلول ما نفعل ودون أن نقوم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا ولتراثهم ولحضارتنا ولحضارتهم، لقد تبنينا نموذجهم الحضاري الحديث والتهمنا منتجاتهم الحضارية التي وضعناها في بيئتنا التي تتصارع معها.»[1] فلكل مجتمع خصائص تميزه عن غيره ولا يوجد تاريخ واحد للبشر ذلك أنهم ومنذ القديم انقسموا وتوزعوا على شكل قبائل وعشائر، وبالتالي فلكل منها تاريخ خاص وثقافة وسياق حضاري أيضا تتميز به يشكل هويتها الحضارية التي لا تتقدم إلا بها، وهذا يعني أن تخلي أي حضارة عن هويتها وتقليدها لهوية أمة أخرى يعد من أكبر العوائق أمام تقدمها وتطورها.[2] هذا بالنسبة للشق الأول من التقليد؛ أما الشق الثاني فيتمثل في تقليد فكر وإنتاج السابقين الأولين الذي أنجبته الحضارة الإسلامية في الماضي والتعصب له، فبالرغم من المستجدات والتغيرات الحاصلة اليوم إلا أن هذا التيار لا يزال ينادي بتقديس كل ما هو تراث حتى وقع في الرجعية، فهو متطرف لا يعترف إلا بالمرجعية الفكرية الإسلامية والتمسك بكل ما هو تراث، مع رفض أي انفتاح فكري ومعرفي، لذلك علينا التحذير من طغيان التفكير التراثي في فهمنا للدين خاصة ذلك الذي يؤدي إلى الانغلاق على الذات وإهمال الملكات العقلية والقدرات الفكرية للإنسان لأن العلوم بحاجة إلى عملية تفكر ونظر وتعقل، مما يوجب علينا إعادة النظر في أدواتنا المعرفية التي نستعملها، من أجل تأسيس فكر معاصر يتماشى مع التطورات العلمية.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص 87.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 322.

وقد مس الجمود العديد من المستويات في ثقافتنا كالأدب مثلا، حيث تعتبر الأعمال الأدبية من أبرز المجالات التي تؤثر في الناس لكثرة متابعتهم لها فهي تعبر عنهم وعن تجاربهم في الحياة، لكن الأدب قد عانى من الجمود والتعبير عن قيم ومبادئ بالية منذ قرن أو أكثر، وهذا شجع ظهور العديد من الشعراء المتنورين الذين دافعوا عن الحرية والعدالة والعلم كما حاولوا تغيير الأفكار عن طريق الأدب ومن أبرز هؤلاء الأدباء جميل صدقي الزهاوي، الذي عمل على نقد التراث، والتركيز على نشر العلم، دون أن ننسى انتقاده للقواعد الشعرية فهو يقول: « الشعر ما ينظمه الشاعر من إحساس يجيش في نفسه بأوزان موسيقية فيهز بها السامع،

إذا الشعر لم يهززك عند سماعه فليس خليقا أن يقال له شعر

ولا أرى للشعر قواعد بل هو فوق القواعد، حر لا يتقيد بالسلاسل والأغلال وهو أشبه بالأحياء في إتباعه سنة النشوء والارتقاء، يتجدد بحسب الزمان، ويرتقي من الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المركب. »[1] أما الجمود على المستوى العلمي فكان بالابتعاد عن العلم، حيث تميزت الثقافة العربية على العموم بنقص واضح في الاهتمام بالثقافة العلمية، ونستشف ذلك من خلال المؤلفات المطبوعة التي لا تخرج في غالب الأحيان عن كونها ذات طابع ديني أو أدبي، وهذا يفرض علينا الاهتمام بالعلم ومحاولة نشره بمختلف الوسائل، والمقصود عن الاهتمام بالعلم ليس الكتابة عنه بل التخصص فيه، فالكتابة عن ما توصل إليه الآخر ليس إبداعا أو تخصصا في المجال بل لا تخرج في الكثير من الأحيان عن كونها دراسة لأفكار الآخر وتقليدا لها ولن ترتقي أبدا لدرجة الإبداع.

وهذا الجمود الذي نعيشه يعود إلى الطغيان الاجتماعي الذي يرتبط بسلطة المجتمع وما تفرضه من عادات وتقاليد على أفراده، فبالرغم من عدم وجود أي سلطة أو قانون يفرضها إلا أن الفرد من المجتمع لا يمكنه رفضها بل محكوم عليه القبول بها وتنفيذها بحكم قبول الناس بها؛ وتتميز الكثير من المجتمعات خاصة العربية منها بكون تلك التقاليد والأعراف أقوى حتى من الدين في الكثير من الأحيان، حتى أن بعض المجتمعات تتجاوز التعاليم الدينية من أجل إبقاء تلك التقاليد والأعراف قائمة، وهذا ما أنتج مبدأ الآبائية المذكور في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى

[1] جميل صدقي الزهاوي، ديوان الزهاوي، (د.ط، 1343، المطبعة العربية، مصر)، ص أ.

﴿ٱلرَّسُولِ قَـالُوٓاْ حَسۡبُنَا مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٠٤﴾[1]

فالآبائية هي الاعتقاد بالصواب المطلق في اجتهادات الآباء وآرائهم إلى حد يبلغ القداسة، مما يؤدي إلى التقليد الأعمى والجمود، مع رفض أي محاولة للتجديد أو مراجعة تراث الآباء أو نقده تعصبا لآرائهم.

وبهذا نقول إن الحل أمام الفكر الإسلامي المعاصر من أجل التجديد ومواجهة الجمود يكمن في الاهتمام بالمنهج الفكري، وهذا ما ركز عليه القرآن الكريم حين أبرز أهمية النظر وقيمته في النفس، وفي آفاق الكون وفي الظواهر الاجتماعية وفي حركة التاريخ بصفة عامة. وللوصول إلى هذه الدرجة من النضج المنهجي الفكري علينا إزالة الفكر التقليدي من عقل الأمة وإعادة وحدة المعرفة، وإصلاح التعليم، كل ذلك على أساس النموذج الإسلامي الذي يوفر الحرية والمساواة بين الأفراد، ويضمن المبادئ والحقوق الإنسانية للإنسان. إذا نقول إن الجمود والتعصب يقف دوما كحائل أمام إصلاح الفكر الإسلامي وتجديده ذلك أنه يؤدي إلى رفض أي طريق للتغيير أو النقد حتى وإن كان هذا التغيير بابا للانطلاق الحضاري والتطور على جميع المستويات.

وبذلك يكون الإصلاح الفكري ومواجهة الأفكار المتطرفة حلا مناسبا لهذه المشكلة، ويعتمد أساسا على النقد الذي يعتبر أداة مهمة يعتمدها العقل البشري لتطوير نفسه في العديد من المجالات كما تعتبر من علامات الحرية في التفكير، الذي ينقلنا إلى عوالم مختلفة، أما المشكلة التي نواجهها اليوم تتمثل في اعتمادنا على فهم الغير فقلما نجد شخصا يعتمد على فهمه الخاص بل دائما تكون العودة إلى فهم الآباء أو السابقين في المجال، في حين أن تدريب العقل على التفكير الجريء المغاير لما هو سائد ومنتشر قد يوصله إلى نتائج مهمة وهذا يتطلب العيش في مجتمع يعطي الفرد حق حرية النقد إلا أن الملاحظ في مجتمعاتنا العربية الإسلامية أن المحرم التفكير فيه أكثر من المباح، لذلك يقول عبد الجبار الرفاعي: « إن دين اليوم هو دين معارف وعلوم اليوم، ودين الأمس هو دين معارف وعلوم الأمس، لكل عصر بديهياته التي ينطلق منها، وفهم الدين غير منفصل عن فهم العالم والطبيعة.» إن تطور الوعي البشري يعني قدرة العقل على التطور والإبداع والاجتهاد الذي يهدف

[1] المائدة: 104

إلى ابتكار رؤى ومفاهيم جديدة.[1] فعلى الفكر الإصلاحي النقدي إذا التركيز على مجموعة من المبادئ والعوامل التي تساعده على النمو الحضاري، تستمد من غرائز الإنسان وطبيعة تكوينه الفطري والثقافي، مع استخدام العقل الذي تتم على أساسه الدورة الحضارية في اتجاهها المتنامي، دون أن ننسى أهمية تحطيم الأغلال التي ترافق الإنسان مع كل ما يمر به من انحطاط في مراحل معينة، وبذلك نستطيع التمييز بين ما هو سلبي متوارث يتميز بالجمود وبين كل ما هو إيجابي يخضع للتحليل والتصويب وإعمال العقل، ونصل بذلك إلى وعي إنساني يضبط علاقة الإنسان بالإنسان، والإنسان بالمجتمع، والإنسان بالواجب، ويعطي أهمية كبيرة للقيم، وحرية الرأي باحترام الرأي والرأي الآخر.[2]

وبالتالي على المحاولات الإصلاحية أن تكون عملية بحث في الأصول الإسلامية لا مجرد ردة فعل تجاه الفكر الغربي لمنع التأثر به لأن ذلك يجعلها لا تركز سوى على ثمار التعاليم الدينية في تكوين السلف، ودوره المهم في تحصين المسلم المعاصر من المناهج الغربية المعاصرة، مما يحصر هذه الإصلاحات في إطار نظري بعيد عن التطبيق على أرض الواقع.[3] دون أن ننسى القضاء على الطغيان الفكري الذي نلاحظ تواجده في العديد من نواحي الحياة، فالطالب مكتوف اليدين أمام أستاذه الذي فوض له التفكير عنه، حتى أصبحت المناهج التربوية عندنا لا تعدو أن تكون تقليدا أعمى واجترارا لما توصل إليه السابقون، فبعد أن كان التعليم يعني تعليم الإنسان كيف يفكر ويبدع، أصبحنا نفوض للآخرين التفكير عنا، وأصبح فكرنا مبنيا على الثقة السماعية لا على الحجة العقلية، لأن جل اهتمامنا موجه إلى من قال؟ (القائل)، وليس ماذا قال؟ (الفكرة ومدى صحتها).[4]

ومن أجل النهوض بفكرنا الإسلامي، علينا العمل على تطوير رؤية إسلامية تتعامل مع العصر الحديث، يتم فيها الدمج بين الإطار الإسلامي والبعد الثقافي، فالثقافة «من دون دين تتسم بالسطحية وعدم العمق لأنها تتحاشى الأسئلة الكبرى»، والدين من دون ثقافة يمكن أن يسقط في التفسيرات الحرفية والتعصب، كما يجب أن تتميز بالشمول الذي يجعلها تتعامل مع العمارة والتاريخ

---

[1] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 25- 26...- 28.

[2] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 604.

[3] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 68.

[4] محمد شحرور، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، (ط2، 2017، دار الساقي، لبنان)، ص 141.

والفلسفة والقانون والفنون وأسلوب الحياة.[1] وبذلك يبقى التخلص من الجمود مبنيا على العودة إلى روح الثقافة الإسلامية التي همشت في الكثير من الأحيان، لأننا نجد أن القرآن الكريم ومنذ بداية نزوله كان يحثنا على التعقل والتفكر يقول تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ ﴾ [2] إلا أن الكثير منا ترك العمل بهذه الآية الكريمة، واكتفى فقط بالنظر في كتب السلف، وجعلها المصدر الأول لمعرفة وفهم الخلق والكون، الأمر الذي أدى إلى رفض ما توصل إليه العلم في عصرنا هذا، كما أدى أيضا إلى التعصب للفكر التراثي، وطمس الكثير من المعالم الإنسانية التي نادت بها الرسالة الإسلامية ، وبالتالي يكون إصلاح هذا الجانب من الفكر نقطة الانطلاقة في طريق الوصول إلى نزعة إنسانية إسلامية لتركيز هذه الأخيرة على إفساح المجال للإنسان وإبداعه الذي يقوم أساسا على نشاطه العقلي لدوره الكبير في التطور وتحقيق السعادة الإنسانية.

التعصب:

بالرغم من أن دعوة الأديان السماوية ومقاصدها الكلية كانت في غالب الأحيان تدعو إلى نشر السلم والمحبة والتراحم بين البشر، إلا أن الملاحظ على المجتمعات بصفة عامة انسياقها وراء مبادئ التعصب والعدوانية، التي نتجت عنها سلوكيات كان العنف الطابع الأساسي لها، مورس باسم الدين، مما سوغ له المساس بإنسانية الإنسان، وإهدار قيم الدين الروحية. وهذا ناتج عن القراءات السطحية المنغلقة للنصوص، والتي تسد الباب أمام أي قراءة متعمقة تتخطى المعنى السطحي، وتبرز المعاني الروحية الجمالية الكامنة في النصوص، تعصبا لآراء السلف، وتقديسا لكل ما هو تراثي من الماضي، وهذا ما يؤدي إلى رفض التعامل مع مستجدات الواقع بعقلانية نقدية مستنيرة.

إن استقراء المسار التاريخي للعقائد يكشف عن وجود اختلاف وخلاف بين أبناء المعتقد الواحد، الأمر الذي يعود في الأصل إلى فهمنا للتشريع العقدي، الذي يؤدي إلى اختلافات هي في

[1] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، ص 54- 55.

[2] العنكبوت: 20

أصلها عرضية لكن سوء تعاملنا معها يغذيها لتصبح خلافات مؤدية إلى التعصب الذي يترجم على شكل نزاعات في أرض الواقع، وكمثال للخلافات في فكرنا الإسلامي نجد تحريف مسار بعض القضايا العقدية مثل مبحث القدر والحرية والتي انتهى الجدل فيها بالنسبة لبعض الفرق الإسلامية – الأشاعرة– بالقول بالجبرية، وبالرغم من كون هذه الآراء لا تعبر بالضرورة عن تعاليم الإسلام إلا أن انتشار المذهب الأشعري وهيمنته على باقي الفرق سهل انتشار فكرة الجبرية الأمر الذي ساهم في تقليص دور الإنسان وقدرته من أجل الحفاظ على القدرة الكلية لله تعالى، هذا التوجه أثر على نظرة الآخر – الفكر الغربي– لنا.

ويعود هذا الفهم الخاطئ للدين أساسا إلى إقصاء البعد الروحي من الإسلام الذي أدى إلى التلاعب بوظيفة الدين في مجتمعاتنا، فبعد أن كان الدين الإسلامي «غنيا بالأبعاد الروحية والمعنوية والرمزية والجمالية...، أصبحت وظيفته – في المرحلة الحديثة – سياسية دنيوية، وبذلك جرى نقله من مجاله الرمزي المعنوي الروحي الجمالي الذي هو مجاله الطبيعي إلى مجال آخر، وهنا تغلب القانون على الروح، وأصبح الدين أيديولوجيا سياسية صراعية...، أهدرت أبعاده الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.» [1] وللأسف بقيت مجتمعاتنا مكبلة بالأيديولوجيا القومية والسلفية، التي تكرس في الكثير من الأحيان للتعصبية القبلية الأمر الذي كان له أثر سلبي على ميراثنا الاجتماعي والثقافي والفكري، فبالرغم من أن الإسلام قد عمل على هدم مبادئ العصبية القبلية وفتح آفاق العقل على عوالم التجريد من كل ما هو مادي والتأمل، إلا أن الفهم والتطبيقات الخاطئة للإسلام جعلتنا نعود إلى عصر الجاهلية ومبادئ العصبية التي تطمس معالمه الإنسانية والجمالية والأخلاقية والمعنوية.[2] في حين أنه اهتم منذ البداية بتقنين العلاقة مع الآخر، فاعترف بحقيقة الاختلاف والتنوع الثقافي والحضاري،[3] كما جاء في الذكر الحكيم: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ

[1] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، ص 40- 41.

حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ ﴾ [1] ويقول تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [2] هذا يعني أن الاختلاف سنة من السنن الإلهية في الأرض، [3] إلا أن الفكر الإسلامي لم يهتم بترسيخ هذه المبادئ التي تعتبر الأساس لتطور المجتمعات الإنسانية، بل توجه إلى التركيز على الصراعات الداخلية والاختلافات الموجودة بين المذاهب الفكرية والعقدية ومعالجتها بانغلاق وتعصب، الأمر الذي جعله يدخل في دوامة اسمها التكفير، الأمر الذي لا يبرر لأي كان استعمال العنف اتجاه مخالفيه إلا إذا أراد الطرف المخطئ فرض أيديولوجيته وتفكيره، وإلا فإن حقيقة كفره أو خروجه عن الدين تبقى قضية تتعلق به وبخالقه، فيعود أمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له يقول تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٩﴾ ﴾ [4] إذا نقول إن ممارسة العنف والإكراه تحت أي شعار إيديولوجي باسم الدين وإكراه الناس عليه مجرد فعل إرهابي يحول الموت إلى مؤسسة باسم الدين، وذلك يعد كفرا بالله وبالقيم الإنسانية التي جاءت في الإسلام وعلى رأسها الحرية. [5]

إن تاريخنا كمسلمين « كالتاريخ الإنساني عموما، مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحيانا إلى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد سيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها...إن العنف ونتائج العنف كلها غير مفيدة للإنسان، لأنها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج المؤرخ من دراساته التاريخية منكرا للعنف، لأنه إجهاض للحضارة الإنسانية، إن العنف هو الذي قتل الحضارة الإسلامية». [6] ويعتبر

---

[1] سورة يونس: 99.

[2] سورة الروم : 22.

[3] عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، ص 41

[4] آل عمران: 129.

[5] محمد شحرور، الإسلام والإنسان، ص 169.

[6] محمد طالبي، عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، إنجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، وحسن بن عثمان، تونس، دار سراي للنشر، 1992، ص 102- 178- 179. نقلا عن عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 198.

الحل الأمثل لخروج الأمة الإسلامية من هذه الأزمة، وعيها بطبيعتها الذاتية ومكوناتها الأساسية، وتجنب المناهج التقليدية التي أدت إلى انغماسها في الدراسات الوصفية والنقلية والإغراق في المقاربات اللفظية، وذلك بتفادي إضفاء قدسية غير مبررة على كسب المسلمين الأوائل في العلوم والمعارف، باستغلال ما وهبه الإسلام للإنسان من تكامل لمصادر المعرفة – الوحي الموثق والعقل المحرر- وهكذا يصبح الماضي في الفكر الإسلامي المعاصر عنصر دفع لا عنصر ضعف.[1]

وعلى هذا الغرار شهدت ثقافتنا الإسلامية العديد من محاولات الإصلاح التي حتى وإن لم تثمر بالشكل الذي يؤدي إلى مواجهة الرؤى التعصبية القديمة ببث روح العصر فيها إلا أنها كانت محاولات معتبرة في عصرها، ومن المحاولات في هذا المجال نجد المنهج الإصلاحي لمحمد عبده الذي عمل على ترسيخ الكثير من التغييرات في مجال الفكر الإسلامي ونقصد هنا دعوته إلى الفهم عن الله من كتاب الله مباشرة وعن رسوله الكريم من سنته والتقليل من استعمال الواسطة حتى يتاح المجال للعقل الإنساني في عصرنا هذا من التفكير والإنتاج والإبداع؛ كما دعا إلى إلغاء سلطة رجال الدين التي تخول لهم في بعض الأحيان التعدي على حقوق الناس وحرياتهم، وبالتالي تنحصر سلطة رجال الدين مهما علت منزلتهم في الدين في النصح والإرشاد والتوجيه فقط. [2] فتكون بذلك أهم شروط التجديد والإصلاح على مستوى الثقافة الإسلامية هو الحفاظ على خصوصيتها التي تميزها عن غيرها من الثقافات، خاصة من الناحية الأخلاقية والروحانية، أي أن التغيير والتجديد لا يجب أن يمس أمورا جوهرية ثابتة في الدين تعتبر أصولا، وإنما عليه يعتني فقط بالأمور المتغيرة والمتجددة حسب الظروف الزمكانية، أي أننا ومن أجل مواجهة التعصب في فكرنا الإسلامي علينا الاهتمام بأصولنا الثقافية وما وصلنا من إنتاج الأولين، وهذا لا يعني إقصاء ما توصل إليه الفكر الإنساني على مر العصور بحجة مخالفته العقدية، بل على الفكر الإسلامي إعمال عقله بحيث يمكنه استخراج ما يتوافق مع حضارتنا دون مساس بأصولها.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 340.

[2] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون ، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 481.

ويجب علينا التنبيه أيضا إلى أن كل عملية تجديد وإصلاح يجب أن تكون مطبوعة بالتسامح الذي يخفف من حدة التعصب ويمنع الاختلافات من تطورها إلى خلافات وصراعات فكرية تترجم في الكثير من الأحيان بالعنف على أرض الواقع؛ ويكون التسامح على مستويين الأول داخلي يتعلق بالاختلافات بين المذاهب الفكرية والعقدية أو التوجهات السياسية؛ حيث يعاني الفكر الإسلامي من وجود فئة من الذين يزعمون احتكارهم للحقيقة أقصد حقيقة فهم النص دون سواهم، لذلك يحاولون فرضها على الآخرين، رغم أن إنتاجهم يتميز بنزعة حرفية ظاهرية، ترفض أي محاولة اجتهادية أو تأويلية أثناء التفسير، مما أدى إلى إهمال نزول النصوص الإسلامية في مناسبات تاريخية، الأمر الذي يفتح المجال للاجتهاد فيها من حيث هي فقه تتغير بتغير الزمان والمكان، أما من حيث هي قانون إلهي ثابتة لا تتغير، فهي صالحة لكل زمان ومكان وهذا هو الجانب الشمولي المرن من الإسلام. وأنجع وسيلة للتخفيف من حدة التعصب الديني والانغلاق على الذات، كذلك الجمود والتحجر في التفكير، التسامح الذي يساعد على تذليل العوائق التي تقف في وجه الفهم الصحيح للدين الإسلامي، وتساعد على رسم صورة خاطئة عنه، يظهر فيها كسبب رئيسي للانحطاط والتخلف الذي تعيشه مجتمعاتنا اليوم. هذا بالنسبة للمستوى الداخلي؛ أما المستوى الخارجي من التسامح فمتعلق بفرض الاحترام بين الأديان والملل، لأن الأساس في العلاقات بين الناس هو التعارف كما قال عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ [1]

ومما سبق نلاحظ مدى ترابط هذه العوائق التي تمثل سلسلة تؤدي كل حلقة من حلقاتها إلى الأخرى فالاستبداد بأشكاله سبب في الانغلاق الفكري الذي نعيشه اليوم، لأنه يقيد الحريات الفردية ويسيطر على القدرات العقلية بتوجيهها في المسار الذي يحقق رغباته ولا يتعارض معها، وهذا يجعل المجتمعات تعيش جمودا فكريا يتراوح بين ذهول بالغرب وبالإنجازات الحضارية التي توصل إليها فتصاب بحالة انبهار بكل ما يأتي من الآخر، مما يشجعها على تقليده تقليدا أعمى لا يراعي

[1] الحجرات: 13.

الاختلافات بين الثقافتين، وبين انغلاق على الذات واجترار للعلوم والمعارف التراثية للأولين مع رفض أي محاولة للانفتاح بما تقتضيه مستجدات الحياة، هذا الجمود الفكري أدى إلى تفشي ظاهرة التعصب التي لا نتيجة لها إلا الخلاف والنزاع والعنف، كل هذه العوائق مجتمعة أدت إلى القضاء على المبادئ الإنسانية التي جاء بها الإسلام منذ بدء الوحي الأمر الذي جعل النزعة الإنسانية تختفي من ساحة الفكر الإسلامي، بل عملت على صياغة صورة معاداة الإسلام لكل ما هو إنساني، وهذا يدفعنا إلى التساؤل والبحث عن السبيل الأمثل لإعادة إحياء هذه النزعة في فكرنا الإسلامي المعاصر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني

تجديد الاتجاه الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر

ركود النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي:

بعد الحديث عن عوائق تحقق النزعة الإنسانية على أرض الواقع في المجتمعات الإسلامية، نتوصل إلى كون تلك العوائق سببا في ضمور الفكر الإنساني الإسلامي بعد أن كان نشطا في القرون الأولى منذ نزول الوحي وحتى القرن الرابع الهجري، حيث كانت الحضارة الإسلامية في قمة تطورها، الأمر الذي أدى إلى ظهور المركزية الغربية التي احتكرت هذا المفهوم وجعلته انجازا حصريا خاصا بها دون غيرها من الحضارات والأمم، وبالرغم من أن الحضارة الإسلامية كانت على مستوى عال من الإنسانية كما بينا سابقا إلا أن الركود والجمود الذي تعيشه حاليا على العديد من المستويات أدى إلى الحكم عليها بمعاداة النزعة الإنسانية لأن هذه الأخيرة مرتبطة أساسا بالنشاط العقلي، الذي يؤدي غيابه إلى ضمور الأنسنة وكل ما يتعلق بها، فيحل مكانها الجهل والخرافة ليصبح الإنسان من متحكم بمصيره إلى شخص متحكم به، يرى دوما أن مصيره ليس بين يديه، مما يجعله في بحث مستمر عن منقذه، وهكذا يصبح مهملا لحاضره ومستقبله منشغلا عنه بأمور غيبية وفي بعض الأحيان خرافية الأمر الذي جعل الكثير من المجتمعات الإسلامية تعيش الانحطاط الفكري.

فبعد أن كان الإسلام يسير بوتيرة متسارعة خاصة خلال القرون الأولى من تاريخه، وقعت بعد ذلك الحضارة الإسلامية في ركود وجمود شديد مسها على شتى الأصعدة سواء في ذلك الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية أو العلمية وبالرغم من ذلك إلا أن بقاء جوهر الدين الإسلامي قائما سيسهل على الفكر الإسلامي المعاصر عملية التجديد وإعادة بعث حضارة إنسانية تقوم على أسس ومبادئ ثابتة تجعلها تتقدم بخطى واثقة وفي ذلك يقول مارسيل بوازار: « على الرغم من عدم فساد جوهر الدين ... فإن العالم الإسلامي يبدو ساكنا منذ ما يقرب من سبعة قرون. إن طابع

الرسالة الإسلامية الإجمالي وأثره الحاسم في وجدان المؤمنين قد يجعلان قيام نهضة أيسر وأعسر في آن معا. وهذه بديهية يدركها المسلمون تمام الإدراك إلا أنه لا دخل فيها مع ذلك لجوهر الدين.»[1]

لقد بدأت مرحلة الانحطاط بالنسبة للفكر الإسلامي في فترة الدولة العثمانية، حيث انتشر الالتزام بالمذهب الحنفي بوصفه مذهبا رسميا للدولة مع استبعاد جميع المذاهب الأخرى وبترها،[2] هذا بالنسبة للمذاهب الداخلة في النطاق الإسلامي، أما الفلسفة فكانت لا تخرج عن كونها زندقة ملحدة، مما جعل النظرة اتجاهها عدائية والدعوة صريحة لمحاربتها، وذلك أن الجمود الذي كانت تعيشه العقول آنذاك جعل من الصعب التمييز بين الموقف الإنساني للفلسفة ونشاطها العقلي المتوجه نحو تحقيق سعادة الإنسان، وبين الموقف الديني المتعصب الذي استعمل في الكثير من الأحيان لتدمير إنسانية الإنسان بوضعه في دائرة مفرغة من الميتافيزيقا التي أصبح عبدا لها عوض أن يكون حرا يحل مشاكله بعقله ويعبد الله بقلبه.[3]

إذا فقد أسهمت مجموعة من الظروف السياسية والفلسفية والاقتصادية في خلق مناخ من الشعور بفقدان الأمان في المجتمعات الاسلامية، فعلى الصعيد السياسي نجد تولي الحكم من طرف عدة اسر متخاصمة وقيام الحروب الصليبية، إضافة إلى اجتياح المغول البلاد وتغلغل التتار ثم الأتراك، أدى إلى تصدع النظام الاجتماعي الإسلامي، وعلى الصعيد الاقتصادي أدت الاكتشافات الجغرافية في عصر النهضة الأوروبية الى تراجع التجارة في بلاد المسلمين بعد أن فقدوا تفوقهم البحري لصالح البرتغاليين، أما على الصعيد الفلسفي فقد كان الجمود الفكري وانتشار الاهتمام بالماورائيات بسبب هجمات العقلانيين والفلاسفة العنيفة مما جعل المسلمين دوما يقفون موقف الدفاع عن العقيدة،[4] دون أن ننسى الوعي الصوفي الذي قامت أفكاره في بعض الأحيان بدور المثبط لكل ما فيه إعلاء للشأن الإنساني في الفكر الإسلامي فنجد مثلا التصوف في المنطقة الهندية وبلاد فارس قد ركز على

[1] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 74.
[2] أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 15- 16.
[3] المرجع نفسه، ص 33.
[4] المرجع السابق، ص 75- 76.

تسامي الروح حتى تتطابق وتفنى في المطلق، وهنا يجب علينا التمييز بين المبادئ الصوفية المثبطة وبين الوعي النبوي الشريف الذي لا يطمح إلى نشوة الوصول إلى الفناء في المطلق، بل يتسامى ليحصل على الزاد الذي يعينه على العمل في أرض الواقع من أجل اعمار الحياة ومواجهة تحدياتها، دون تجاهل أو اتخاذ موقف سلبي منها.[1] وهذا ما يندرج في إطار التصوف التوحيدي الذي يسعى بما فيه من مجاهدة الإنسان لنفسه ومن تجارب روحية، إلى تطهير النفس البشرية وتقرب الإنسان من خالقه دون إلغاء المسافة القائمة بين الخالق والمخلوق، والتي تمثل مجالا للتفاعل والتواصل بين العبد وربه يقول المسيري: « الإنسان قد تفيض عليه القداسة بشكل جزئي، وتنقص المسافة بينه وبين الخالق إن هو حولها إلى مجال للتفاعل معه. ويمكن انجاز هذا إن حاول الإنسان الوصول إلى الصفاء والكمال الأخلاقيين باتباع تعاليم الله التي أرسلها في رسالته، ومن خلال الاستقامة والخلاص من الأدران والشوائب غير الأخلاقية والنزعات والميول البهيمية الغريزية التي تدفعه نحو عالم الطبيعة/ المادة، والواحدية المادية الكونية، بعيدا عن الله.»[2]

« ولا يتمثل المأزق الأساسي الذي يجد فيه العالم الإسلامي المعاصر نفسه في قدرته على أن يحقق عملية إصلاح لدينه الذي نادرا ما ينظر إليه على أنه عامل من عوامل التأخر، بقدر ما يتمثل في إيجاد الوسائل اللازمة لتحقيق نهضة فكرية وسياسية، ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة من دون الإسلام أو بالحري لا يمكن أن تقوم ضده.»[3] وفي هذا السياق يذكر عبد الحميد أبو سليمان في كتابه أزمة العقل المسلم البعد الفكري والمنهجي لأزمة الأمة الإسلامية، حيث يركز على أصل الأزمة التي أصابت الحضارة الإسلامية بالركود الفكري، وأدت إلى إفلاس قيادته الفكرية حتى لم تعد قادرة على تجديد طاقة الأمة الحضارية لمواجهة الهجمات الثقافية الدخيلة، فعوض توجيه العقل والنشاط الإنساني نحو إصلاح الحياة وتنظيم أدائها وتطويرها باستغلال طاقاتها وإمكاناتها بما تقتضيه غاية الوجود الإنساني، بهدف تحقيق الإصلاح وإعانة الإنسان على القيام بدوره في اعمار الأرض

[1] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 223.

[2] عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ص 92.

[3] مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 76.

وخلافتها، اتجهت القيادات الفكرية إلى دراسة النصوص الدينية وأقاموا عليها علوما تنحصر في الوصف والشروح والممارسات الفردية، ينفصل فيها الفقه والتطبيقات الحياتية عن علم العقيدة والرؤية الكلية الكونية والحضارية، بل تم تهميش دور علم العقائد في ترشيد المجتمع؛ وحصر في المتشابهات والجدليات من الغيب، التي تعتبر مما لا يقدر العقل الإنساني على إدراكه، كما أنه لم يكلف بمسؤولية العلم والإحاطة به بأكثر مما علمه الوحي حوله حيث وضح له هذا الأخير القدر الذي يعينه على القيام بمهمته وتحقيق الغاية من وجوده في هذه الحياة الأمر الذي شله وصرفه عن أداء هذه المهمة.[1]

ويرى أركون أن «الأنسنة اتخذت صيغة الأدب من الناحية الأسلوبية، وبالمعنى الواسع، وليس المعنى الجمالي أو الفني الضيق، بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبي والأفكار الفلسفية في آن معا، ولكن بعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدخول في عصر الانحطاط اختفت النزعة الإنسانية أو الفلسفة العقلانية من الساحة، وهكذا ماتت الفلسفة الإنسانية والعقلانية العربية طيلة قرون عديدة.» [2] أي أن ظروف ازدهار الأنسنة في العالم العربي سرعان ما تغيرت، مما جعلها تتراجع وتختفي في مرحلة مثلت انتكاسة كبيرة للثقافة العربية الإسلامية، وهذا الأمر جعله يشجع على إعادة التفكير في مسألة النزعة الإنسانية، لمعرفة أسباب ازدهارها خاصة في العصر الكلاسيكي ثم تراجعها على مستوى المجتمعات العربية الإسلامية. لذلك يطرح التساؤل التالي: **ما السبيل لاستعادة هذه النزعة في الثقافة العربية؟**

يركز أركون على أهمية محاربة ثلاثة قوى سلبية أساسية تتحكم بأنماط الوجود الإنساني والتي تتمثل في: العنف، والتقديس، والحقيقة، بالإضافة إلى الأساليب الأدبية البلاغية التي عملت على تهذيب هاته القوى وربط الفكر البشري بها لا شعوريا، حتى تظهر في أي لحظة إذا ما توفرت لها الشروط الملائمة، ولا يمكن مواجهة هذه القوى إلا عن طريق الفكر العلمي الذي يقوم بدراسة الأساطير من خلال العلوم الحديثة كالألسنية والسيميائية والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا وغيرها من

[1] عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، (ط1، 1424- 2003، دار الهادي، بيروت)، ص 63-64- 65.
[2] مُحَمَّد ركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 14.

أجل فتح المجال لفهم العلاقة بين العنف والتقديس.[1] لذلك يدعو أركون إلى ضرورة العودة إلى كبار مفكري العصر الكلاسيكي والأخذ عنهم ذلك أن هذه المرحلة المزدهرة من الفكر العربي الإسلامي بمضامينها ومناهجها وأنظمتها المعرفية تتماشى والحداثة الفكرية والعلمية والقانونية والاقتصادية المعاصرة،[2] كما يرى أن استعادة النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر بصفة عامة مرتبطة بآليات التفكير التي نعتمد عليها من جهة وموقفنا من الثقافة الدينية من جهة أخرى، ففي الثقافة الغربية تعتبر نقطة التحول هي القطيعة العقلية الحقيقية التي حدثت مع الثقافة اللاهوتية، ذلك أن العقل الديني بالنسبة لهم مجرد ممارسات قمعية وسلطوية رهيبة تختبئ خلف أقنعة رجال الدين وشعاراتهم التي يهدفون من خلالها إلى تمرير مصالحهم، وتبرير أعمالهم التعسفية والاستبدادية، لذلك كان لزاما على الثقافة الغربية التمييز بين البعد الروحي للدين والبعد الإيديولوجي السلطوي، وهذا ما لم يتم لحد الآن في التجربة التاريخية للإسلام. [3]

ويعطينا أركون مثالا عن العقلية القروسطية في الفكر الإسلامي، والذي يتمثل في تفسير فخر الدين الرازي لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ [4] فيرى أركون أن تفسيره يذكرنا بفضاء القرون الوسطى، فهو يقول أن الله يريد أن يضع الإنسان على المحك أو أن يبتليه في هذه الدار ليعرف معدنه، قبل إطلاق الحكم الإلهي الأخير عليه وتقرير مصيره في الجنة أم في النار، هذا هو معنى هذه الآية الكريمة وليس معناها أن الإنسان حر في أن يتدين أو لا يتدين، أن يؤدي الشعائر أو لا، فيرى أركون أن هذا نوع من استغلال النصوص النقلية لأغراض تبجيلية أو سياسية كما هو الحال في يومنا الحاضر؛ وهذا يعني أن العالم الإسلامي لا يزال يعاني لغاية يومنا هذا من انعدام التسامح الذي يدل على الاعتراف للفرد المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل

[1] محمد ركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 33.

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 73.

[3] عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 427.

[4] البقرة 256.

الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها، ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن أرائه، إلا في حالة ما إذا حاول فرضها على الآخرين عن طريق القوة والعنف.[1]

هذا ما جعل أركون كما سبق وأن ذكرنا يعزل التعاليم الدينية من أجل بناء الأنسنة ويجعل الموقف الفلسفي كبديل عنها، لأنه يرى أن مصير الإنسان في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة، كما أن الخطاب الإسلامي المعاصر « يتوقف عند المرجعية النصية وعند المدونات التشريعية والعقدية التي بلورها فقهاء ومتكلمو العصور الوسطى، يعتمدها مرجعا بصورة ميكانيكية، ولذا فهو لا يستطيع أن يساهم في بناء الإنسانية الكونية المنشودة.»[2] ورأيه هذا لا يخرج عن نطاق التقليد بسبب افتقاده للربط بين التحديات المعاصرة والمستجدات التي تواجهنا وبينا خبراتنا الذاتية وخصائصنا الحضارية والثقافية والدينية، فيؤدي بذلك إلى ضعف وتخلف مثل الذي مرت به المجتمعات الإسلامية في مراحل سابقة، والذي أدى إلى ظهور تيارين أو ثقافتين على مستوى المجتمعات الإسلامية؛ فبالإضافة إلى هذا التيار المتأثر بالغرب ومناهجه ظهر تيار تراثي محافظ يقف موقف المعادي لكل ما له علاقة بالفكر الغربي وهذا التيار أيضا يعتبر مقلدا لأتباعه، ولكل ما وصلنا من تراث القدامى دون محاولات جادة لتجديده ليتماشى مع متغيرات الزمان والمكان.

الفكر الإسلامي المعاصر وتجديد النزعة الإنسانية:

من أجل تجديد الفكر الإنساني وإعادة بث النزعة الإنسانية من جديد في الفكر الإسلامي المعاصر يجب أن نركز على تحديد أسباب الركود والجمود الذي نعيشه، والذي يرجعه مالك بن نبي إلى نقص الفاعلية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وهذه الفكرة نابعة عنده مما أخذه عن الفكر الخلدوني الذي أثر على تحليله للعديد من مشكلات الإنسان والحضارة، والذي جعله يؤمن بأن الإسلام قادر على أن يكون الملهم لنا في مسيرتنا نحو استرجاع إنسانية الإنسان بعيدا عن المادية التي نشرتها الحضارة الغربية، ذلك أن الإسلام يقدم لنا الحلول ليس بصفته مجرد كتاب بل باعتباره واقعا

---

[1] محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، (ط2، 2000، دار الطليعة، بيروت)، ص 243- 244.

[2] أحمد دلباني، الفكر النقدي سبيلا إلى الأنسنة، ضمن قراءات في مشروع محمد أركون، ص 83- 84 نقلا عن عامر عبدزيد الوائلي وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ص 430.

اجتماعيا يسهم في بناء مصير الإنسانية، فهو بذلك يمنح الفكر الإسلامي المعاصر رؤية إنسانية متزنة ومؤثرة.

ومن هذا المنطلق يركز مالك بن نبي في الكثير من دراساته على التفاعل الإنساني ضمن المجتمع الإسلامي الذي يستمد أسسه من المرجعية الدينية وقيمها الروحية منذ ميلاد المجتمع الأول، فالإنسان في الإسلام يعتبر الكائن الوحيد الذي له دور في المجتمع والتاريخ، لما له من قدرة على تعمير الأرض وتسخير الوقت، وبهذا يكون المتحكم والموجه لمسيرة الحضارة كلها فيقول: « ولا يتاح لحضارة في بدئها رأس مال، إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرك والتراب الذي يمده بقوته الزهيد، حتى يصل إلى هدفه، والوقت اللازم لوصوله، وكل ماعدا ذلك من قصور شامخات ومن جامعات وطائرات، ليس إلا من المكتسبات لا من العناصر الأولية.»[1] لذلك يدعو إلى: « أن نكون حضارة، أي أن نبني لا أن نكدس، فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا التكديس... إن علينا أن ندرك بأن تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة، والاستحالة هنا اقتصادية واجتماعية.»[2] وأول خطوة في طريق الوصول إلى البناء تتمثل في تفادي إرجاع آفات المسلمين وأمراضهم الحضارية إلى أسباب خارجية تتسم في الكثير من الأحيان بالوهمية قصد تفادي تحمل مسؤولية الانحطاط والتدهور الذي وصلت إليه الحضارة الإسلامية والمعروف عنده بالجزر الحضاري؛ بل المهم عنده هو تحريك وتوجيه واقع الإنسان المسلم بتحريره من واقع التحديات الداخلية والخارجية وتوجيهه نحو النهوض والبناء.

ومن هنا يركز مالك بن نبي على الاهتمام بالأفكار التي يعتبرها مرآة الحضارة، لتعكس نظمها وقيمها الاجتماعية والاقتصادية كما تحدد مسارها فيقول: «ومن الواضح أن من أكثر البوادر دلالة على اتجاه مجتمع ما اتجاه أفكاره، فإما أن تكون متجهة إلى الأمام، إلى المستقبل، أو إلى الخلف اتجاها متقهقرا، اتجاها ملتفتا إلى الماضي بصورة مرضية.» [3] والأفكار التي تجر المجتمع إلى الوراء يطلق عليها مالك بن نبي « الأفكار الميتة » وهي تشمل الأفكار الناتجة عن إرثنا الاجتماعي والتي[4] «

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص60.

[2] مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت، (ط2، 1423- 2002، دار الفكر، دمشق)، ص169.

[3] مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، (ط1، 1388- 1969، دار الإرشاد، بيروت)، ص15.

[4] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص147

خذلت الأصول وانحرفت عن مثلها الأعلى، ولذا ليس لها جذور في العصارة الثقافية الأصلية.»[1] ويشير مالك بن نبي هنا إلى الأفكار التي نشأت في الماضي استجابة لتحديات كلامية أو فلسفية عرفها المسلمون في تاريخهم، إلا أن تلك التحديات لم تعد قائمة اليوم فأصبحت تمثل جراثيم كرست المرض والتخلف في العالم الإسلامي، اللذين لا سبيل للتخلص منهما إلا بالتجديد في هذه الأفكار بما يتناسب ومستجدات الواقع.

وهناك إلى جانب الأفكار الميتة أفكار مميتة « وهي الأفكار التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي.»[2] وهي عبارة عن نفايات ترمي بها الدوائر الغربية إلى النخبة التابعة لها عن طريق مراصدها الفكرية لتبقى هذه النخبة مقلدة لا مبدعة، منفعلة لا فاعلة، فالتجربة الغربية تفتح أبواب متاجرها أكثر مما تفتح أبواب مدارسها، حتى لا يأخذ المنتسبون لها طرق استخدام مواهبهم لتحقيق ما تحتاج إليه مجتمعاتهم. [3] باختصار يرى مالك بن نبي أن الحضارة والثقافة لا تستورد كما تستورد المنتجات الأخرى بل يجب إنتاجها وإبداعها في بيئتها الأصلية، لأن لكل وسط خصائصه الاجتماعية والثقافية والدينية التي تنبني عليها الحضارة وبالتالي لا يمكننا إلغاءها.

لذلك يذهب مالك بن نبي إلى أن تغيير واقع الإنسان الحضاري مرتبط بالتغيير الثقافي، فتغيير المجتمعات يقف على تغيير الأفكار والتصورات، كما يقول: « فجميع أنواع الحلول ذات الصيغة الاجتماعية التي نقتبسها عن بلاد أخرى ثبتت لها فيها صلاحيتها... هي صحيحة في هذه البلاد على وجه التأكيد، ولكنها تقتضي عند التطبيق عناصر لا تأتي معها، ولا يمكن أن تأتي معها، لأنه لا يمكن حصرها، ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها، أي لا يمكن فصلها عن روحها» [4] لذلك يقول إن « المجتمع الذي لا يصنع أفكاره الرئيسية، لا يمكنه على أية حال أن

---

[1] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص153.

[2] المرجع نفسه، ص 153.

[3] المرجع نفسه، ص 151- 152.

[4] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، (ندوة مالك بن نبي، ط3، 1406-1986، دار الفكر، دمشق- الجزائر)، ص103.

يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه، ولا المنتجات الضرورية لتصنيعه، ولن يمكن لمجتمع في عهد التشييد أن يتشيد بالأفكار المستوردة أو المسلطة عليه من الخارج...، علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي.»[1] وبهذا تشكل فكر مالك بن نبي الإنساني الذي حاول فيه التوفيق بين توجهه الديني وبين خبرات الآخر الفكرية والعلمية والذي يقوم على المعادلات الآتية:

الحضارة = (الإنسان + التراب + الزمن) × العقيدة الدينية.

الإنسان – العقيدة الدينية = تحكم الغرائز والشهوات.

مجموع المنتجات الحضارية = مجموع الإنسان + مجموع التراب + مجموع الزمن.

إذا فالأفكار في نظر مالك بن نبي ما هي إلا « مرآة للحضارة تعكس نظمها والقيم الاجتماعية والروحية لإنسانها، كما أن مسار الحضارة بدوره إنما هو انعكاس للفكر الذي يحركه والفكرة الدينية التي توجهه.»[2] ولملء الثغرات التي يعاني منها الفكر الإسلامي اقترح مالك بن نبي الاهتمام أولا بالتوجيه الثقافي عن طريق النقد الذاتي أو التصفية التي « لا تتأتى إلا بفكر جديد، يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع أصبح يبحث عن وضع جديد هو وضع النهضة، ونخلص من ذلك إلى ضرورة تحديد الأوضاع بطريقتين: الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي، والثانية: إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل.»[3] ثم الاهتمام أيضا بالتوجيه التربوي الثقافي لكل من العنصر الأخلاقي الذي يعتبر ضروريا لتكوين الصلات الاجتماعية، وعنصر الجمال لتكوين الذوق العام، والمنطق العملي لتحديد أشكال النشاط العام، والصناعة التي يمثلها الفن التطبيقي الملائم لكل نوع من أنواع المجتمع، الذي يمكننا من إحداث التوازن الحضاري المطلوب لحركة الإنسان والمجتمع؛ فتحليل أي عمل يكشف وجود دوافع مبعثها المبدأ الأخلاقي، كما يأتي هذا العمل بصورة معينة يحددها الذوق والجمال، ليحقق المصلحة الاجتماعية، وهو أخيرا يتطلب تطبيق أصول نظرية ووسائل

[1] مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص48.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، ص 256.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص80.

مادية يقدمها العلم.[1] يقول مالك بن نبي: « فالمبدأ الأخلاقي وذوق الجمال والمنطق العملي تكون وحدها شيئا من الأشياء إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لتكوينه، والعلم هو الذي يعطينا تلك الوسائل. فالعلم أو الصناعة –حسب تعبير ابن خلدون– يكون عنصرا هاما في الثقافة لا يتم بدونه تركيبها ومعناها، فهو إذا عنصرها الرابع.»[2]

ومن أجل معالجة مشاكلنا الحضارية كثيرا ما يركز مالك بن نبي نقطة مهمة وهي عقلية القابلية للاستعمار التي عمل مالك بن نبي على مواجهتها في البلاد العربية الإسلامية عن طريق تحويل الكثير من أفكاره النهضوية ومشاريع التغيير والإصلاح التي استفادها من دراساته المختلفة إلى برامج وخطط عملية، قادرة على رفع مستوى فعالية الإنسان وإنجازه الحضاري، فالاضطراب والتناقض والغموض، وغير ذلك من الصفات التي تتسم بها الأطروحات الفكرية في العالم الإسلامي تعود بقدر كبير إلى عقلية القابلية للاستعمار، التي تدفعهم إلى التقليد بسبب النظرة الدونية تجاه أنفسهم، كما تدفعهم إلى تمثل أفكار الغرب دون أية دراسة دقيقة وواعية بالتمايز الحضاري الشاسع الموجود بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية، الأمر الذي يؤدي إلى تكديس المعارف وترديد المصطلحات الغربية التي فقدت الحياة بمجرد اقتلاعها من بيئتها الحضارية الغربية، بدل تشييد بناء حضاري للأمة الإسلامية.

ثم بعد مالك بن نبي نتطرق إلى لؤي الصافي الذي يركز في كتابه الإنسان وجدلية الوجود والوجدان على النقاط التي تحفز وتنشط المشروع الإنساني في الفكر الإسلامي بعد الخمول الذي مر به، حيث يركز على إعادة إحياء الذات الإنسانية الحرة الواعية لمسؤولياتها الوجودية ومعانيها الروحية الكامنة فيها، وترجمتها إلى أفعال تغييرية في الإطار الزمني والمكاني الذي تتحرك فيه.[3] وهنا يتقاطع فكر لؤي الصافي مع فكر مالك بن نبي حيث يركزان على ثلاثة عناصر في معادلتهم التي تحقق التطور الحضاري الإنساني في المجتمع، فبعد أن بينا أن مالك بن نبي يؤمن بأن التطور الحضاري = مجموع الإنسان + مجموع التراب + مجموع الزمن؛ يظهر لنا أن لؤي الصافي يؤمن بأن المشروع

[1] مالك بن نبي، تأملات، ص 148- 149- 150.

[2] المرجع نفسه، ص 151.

[3] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 83.

الإنسي « هو مشروع كامن في تفاعل بين عناصر ثلاثة؛ بين الروح والمكان والزمان، أو بين الوعي والأرض والتاريخ. » [1] فالملاحظ هنا أن الفرق بسيط وهو تركيز لؤي الصافي على الإنسان بما هو روح، وقد يعود ذلك إلى الإهمال الكبير الذي لاقاه هذا الجانب سواء من طرف الفكر الغربي المادي أو من طرف الفكر الإسلامي الذي فقد تركيزه على هذا الجانب، إما إتباعا وتقليدا للفكر الغربي وإما لانسياقه وراء الجدل الفلسفي وقضايا ما وراء الطبيعة الأمر الذي جعل الجانب الروحي من الإنسان مغيبا على الصعيد الفكري الإسلامي.

مالك بن نبي		**لـــؤي الصافي**
التطور الحضاري الإنساني		المشروع الإنسي
=	←	=
الإنســـــان	←	الروح (الوعي)
+		+
التـــــــراب	←	المكان (الأرض)
+		+
زمـــــــن	←	الزمان (التاريخ)

الأرض عند لؤي الصافي هي المساحة الجغرافية التي ينتمي إليها الفرد ويستقي منها ثقافته، كما يتحمل مسؤولية الاهتمام بشؤونها وإصلاحها، حمايتها والمساهمة في تطورها، فالأرض تمثل نطاق التطور والنمو ودائرة الفعل الإنساني البعيد عن أي تأثير يمنع نقل قدراته من الكمون إلى التحقيق، لتتحول إلى أفعال وعلاقات ومؤسسات ناجعة. لكن هذا الفعل مرتبط دوما بالجانب المقاصدي منه الذي يساعد على تحقيق المعنى الكامن في الوجود الإنساني وترجمته إلى فعل حضاري يشكل حقيقة حضور الإنسان في التاريخ، والذي يمثل الفضاء الزمني المرتبط بالذات الواعية التي تتشكل ضمن

[1] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 83.

ظروف تاريخية تؤثر على خصوصياتها المعرفية وقدراتها التنظيمية والتقنية، كما تعكس التطور الثقافي والاجتماعي الموروث من أفعال ووعي الأجيال السابقة، إذا فالوعي عنده هو عبارة عن التفاعل القائم بين إنجازات الأجيال السابقة مع الموروث الثقافي، أما التحدي المطروح أمام الأجيال اللاحقة فيتمثل في كيفية التعامل مع هذا الموروث والاستفادة منه في تجاوز العوائق والعقبات التي قد تواجهها، دون خضوع للقيود الثقافية التي تشكل حائلا بيننا وبين تحقيق القدرات الكامنة فينا.[1] فالتطور بالنسبة له هو؛ تجاوز « الواقع الناجز الذي تشكل نتيجة الجهود المنصرمة، وتجاوز هذا الواقع إلى واقع جديد يحمل بصمة الفرد والجيل الذي ينتمي إليه، يتطلب تحول الفرد إلى مشروع إنساني يتكون من أهداف عليا يسعى إليها الفرد ، ويعمل على تطوير القدرات اللازمة لتحقيقها.» [2] أي أن تحقيق المشروع الإنساني يتطلب تفاعل الوعي مع خصوصيات الزمان والمكان، من أجل تكوين وعي أصيل يمكن الفرد من تطوير ذاته.

وفي الأخير نقول أن المناداة بتتبع نفس خطوات الحضارة الغربية كسبيل للخروج من مأزق التخلف والركود الذي نعيشه، الأمر الذي يتطلب ثورات عقلية ومفهومية من طرف المسلمين نفسها التي حصلت في الغرب منهج خاطئ يجعلنا نقع في شباك التفكير الحداثي والتقليد الأعمى للغرب، كما حدث مع الكثير من المفكرين الحداثيين العرب الذين أهملوا الخصوصيات التاريخية والدينية للمجتمعات العربية والإسلامية، مما جعل هذا التوجه مجرد تكديس لمنتجات الحضارة، لا يؤدي بأي حال من الأحوال إلى بنائها، لأنه يسوقنا إما إلى إقصاء الدين كما حدث في الفكر الأوروبي أثناء عصر النهضة؛ أو إلى إخضاع التعاليم الدينية للمفاهيم الحداثية التي تخالفها في الكثير من الأحيان. ومما سبق نقول أن أكبر مسبب لضمور واختفاء الحركة الإنسانية عندنا هو العائق الفكري بشقيه المغترب والإصلاحي، فالنخبة المغتربة وبتقليدها السطحي لأفكار الحضارة الغربية وقعت في الخطأ الذي أشار إليه مالك بن نبي، والذي يتمثل في استيراد منتجات الحضارة التي لا تتفق في الكثير من الأحيان وثقافتنا، أما الحركة الإصلاحية ورغم تركيزها على الانطلاق من العقيدة الإسلامية، إلا أن

[1] لؤي الصافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، ص 83- 84.

[2] المرجع نفسه، ص 85.

النقاشات في قضاياها الكلامية شغلها عن الاهتمام بأبعادها وتمثلاتها الإنسانية، وذلك ما عبر عنه مالك بن نبي بالأفكار الميتة والأفكار المميتة.

المنهج التربوي الإسلامي وتجديد الفكر الإنساني:

وبعد التطرق لعدة آراء متعلقة بإعادة بعث النموذج الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر نستنتج أن أهم المجالات التي على الفكر الإسلامي التركيز عليها من أجل استعادة النزعة الإنسانية هو عالم الأفكار الذي يتجلى أساسا في المجال التربوي، والتركيز على هذا الجانب يعود لقدرته على القضاء على تلك الآثار السلبية التي أنتجتها ازدواجية النظام التعليمي في البلاد الإسلامية والتي تتخبط بين الفكر الغربي متأثرة بمناهجه وبين الأصول الإسلامية مما سبب غربة تشكلت بين الكثير من المثقفين في العالم الإسلامي وبين أصولهم الثقافية، إضافة إلى تعميق الحواجز الفكرية والثقافية والسياسية في المجتمعات الإسلامية الأمر الذي أدى إلى خسارة كبيرة للفكر العالمي في تربية الإنسان.[1]

والمقصود من فلسفة التربية الإسلامية: نموذج الإنسان الكامل الراقي الذي تتطلع التربية إلى إخراجه في ضوء علاقاته بالخالق والكون والإنسان والحياة والآخرة،[2] وتهدف إلى استئناف العطاء الحضاري للأمة، بالعودة إلى خصائص الدين الإسلامي، خاصة عالميته وخاتميته، فلا دين أشمل ولا أكمل منه، وللوصول إلى ذلك يبدأ بالنظر في الخطاب التربوي السائد وإخضاعه للنقد الإيماني الذي لا يعني التعرض بأي وجه من الوجوه إلى العقائد والأركان الثابتة في ديننا بل يعني بيان مواطن انفصال المفاهيم التربوية عن الحقيقة الدينية، والبحث عن طرق لإعادة الاتصال بينهما، وتحصيل أسباب إعادة تجديد الفعالية الدينية والارتقاء بها. [3] وهذا يضمن لنا تفادي عزل الأصول الإسلامية أثناء صياغة الإنسان الذي يصلح للارتقاء بالحضارة وذلك بإعمال العقل في المجال الذي يصلح له، خاصة وأن الإسلام يصلح لكل زمان ومكان أي أنه يتماشى والمستجدات التي تظهر مع مرور

[1] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، ص 13- 14.

[2] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 72.

[3] طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، (ط2، 2016، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت)، ص 34.

وتعاقب الأجيال، وذلك لا يكون إلا بإعمال العقل والاجتهاد الإنساني الذي يعمل على استنباط الأحكام التي تتناسب مع ما يستجد من قضايا معاصرة، وهذا لا يعني عزل المناهج والنظريات الحديثة حتى وإن كانت غريبة عن ثقافتنا، بل إعمال العقل يساعدنا على التمييز بين ما يتوافق وأصولنا الإسلامية الثابتة وما يخالفها، وهذا يعصمنا من الوقوع في التقليد الأعمى بشقيه. ولذلك على الفكر الإسلامي المعاصر الاهتمام بأمرين أثناء صياغته لمنهجه التربوي:

الأول: «تقديم التربية الإسلامية كرسالة لمواجهة التحديات التي تواجه العالم الإسلامي المعاصر ولتلبية حاجاته وتطلعاته المستقبلية، ولدخول معترك الفكر التربوي العالمي الذي يبحث عن نظرية تربوية جديدة تخرجه من أزمته الراهنة وتساعده على المضي قدما في مسيرته.

والثاني: إبراز الأصول والتطبيقات التربوية اللازمة لهذه التربية مثل: فلسفة التربية، أهداف التربية الإسلامية، ميادين التربية الإسلامية، وغير ذلك من الأصول والتطبيقات التربوية التي تحتاجها نظم التربية التي نتطلع إلى بنائها في العالم الإسلامي.»[1]

يرى طه عبد الرحمن[2] أن النظرية التربوية الإسلامية تقوم على تعاليم الشرع الإلهي التي تعتبر بالنسبة للعقل الإنساني بمثابة الأصل للفرع، فهو الذي يؤسس العقل إلى أن يصير عقلا مسددا تشبع بالعمل الشرعي وتلبس بمقاصده، فلا يكون بذلك الدين بالنسبة للإنسان مجرد سلوك تعبدي يملأ به الفراغ الروحي، بل هو **طريقة تحقيق ذاته نفسها في الوجود**، ذلك أن العقل الإنساني المجرد لا يستطيع الوصول إلى الحقائق الإيمانية وحده فضلا عن الحقائق الغيبية، ومن الأسس التربوية الإسلامية العودة إلى الممارسات التربوية التاريخية من أجل الحفاظ على الهوية الثقافية، ولكن هذا لا

---

[1] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 70.

[2] طه عبد الرحمن: مفكر مغربي ولد في "الجديدة" بالمغرب وتخرّج في جامعة محمّد الخامس، عام 1967، كما حصل على دكتوراه السلك الثالث عام 1972 ثم دكتوراه الدولة من السوربون عام 1985 وكان عنوان أطروحته: "رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". وهو أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمّد الخامس بالرباط منذ عام 1970، هو نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، أسهم طه عبد الرّحمن في تطوير الدرس الفلسفي المنطقي ونقد الفكر الفلسفي المعاصر، ويظهر ذلك من خلال مؤلفاته مثل "اللغة والفلسفة"، و"المنطق والنحو الصوري"، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" – أيّوب أبو ديّة، موسوعة أعلام الفكر العربيّ الحديث والمعاصر، (ط3، 2008، المكتبة الوطنية، عمان)، ص354–

يعني الأخذ بكل ما ورد في تلك الممارسات، بل يؤخذ منها ما ثبتت فائدته بعد النظر فيه بعيدا عن التأمل المجرد الذي يبعدنا عن الواقع وعن الممارسات السلوكية الحية.[1] أي أنه من واجب الفكر الإسلامي اللجوء إلى نوع جديد من الاجتهاد غير ذلك التقليدي الذي ينحصر في استنباط الأحكام السلوكية الفقهية، بهدف تجسيد مقاصد الإسلام الحقيقية وغاياته في واقع سياسي وتربوي واقتصادي...إلخ، ذلك أن توظيف الإسلام لا يكون إلا بفهم تجاه الإنسان والعالم، لنستنبط في الأخير فلسفة الإسلام في الإنسان وفي الكون بصفة عامة، لأن هذه الفلسفة هي المصدر الأهم للفكر الإسلامي أثناء توليده لفكره الإنساني، و تطويره للأنظمة الاجتماعية والتربوية والسياسية وغيرها من الأنظمة التي تعمل على تجسيد مقاصد الإسلام في الواقع.[2]

ولذلك يجب أن تتميز الأهداف التربوية الإسلامية بالآتي:

- أن تكون متفقة مع الطبيعة الإنسانية مراعية لحاجاتها قابلة لإطلاق قدراتها الإبداعية.
- أن تحدد أهداف التربية العلاقة بين الفرد والمجتمع، ثم بينه وبين التراث الاجتماعي من عقائد وقيم وعادات وتقاليد ومشكلات.
- أن تلبي هذه الأهداف حاجات المجتمع الحاضرة وتعالج مشكلاته.
- أن تكون مرنة قابلة للتغيير حسب ما يتطلبه التطور الجاري والمعارف المتجددة.
- أن ترشد الأهداف العاملين في التربية إلى ما يجب أن يعملوه، وأن تساعدهم على تحديد الطرق اللازمة في التربية التعليم، والأدوات اللازمة لقياس نتائج العملية التربوية وتقويمها.
- أن توضح هذه الأهداف نوع المعارف والمهارات والمواقف والاتجاهات والعادات التي يراد تنميتها في شخصية المتعلم.
- أن تكون هذه الأهداف شاملة متكاملة في ضوء العلاقات التي تحدد نشأة الإنسان ومصيره وعلاقاته بالكون والإنسان والحياة من حوله. [3]

---

[1] طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص 26- 27- 28.

[2] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، ص 111.

[3] ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية – دراسة مقارنة بين أهداف التربية الإسلامية والأهداف التربوية المعاصرة–، (ط2، 1408- 1988، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة) ص 21.

إذا على المنهج التربوي الناجح أن يعمل على إنتاج الوسائل والأساليب التي يحتاجها العمل التربوي، بشرط أن يتضمن الغايات والأهداف النهائية التي وجد الإنسان من أجلها في ضوء علاقته مع الخالق والكون والإنسان، وبلورة الغايات والأهداف لتستمر في توجيه الأساليب والوسائل بما يتناسب مع قوانين الخلق ونمو الخبرات البشرية بحيث تحقق الخير والسعادة للإنسان في الدنيا والآخرة لقوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾[1] على عكس العقائد والفلسفات الأخرى التي تسعى إلى الفصل التام بين الدنيا والآخرة، من هنا نقول أن التربية الإسلامية من أكثر النظم تكاملا وشمولا لجميع جوانب الحياة الإنسانية، وبهذا يكون النظام التربوي الإسلامي هو الوحيد الذي يستطيع بناء فلسفة تربوية تقوم على وحدة الأصل الإنساني وإلغاء الفوارق بين البشر لبناء مجتمع عماده التعاون والمحبة، لأنها تعمل على إنشاء إنسان قادر على اكتشاف نفسه وفهم عناصر شخصيته، والهدف من وجوده ومصيره، كما تولي أهمية كبيرة لعلاقة الإنسان مع الأفراد والمجتمع، ومع الكون بصفة عامة، وفهم الإنسان الجيد لطبيعته والغاية من وجوده ومصيره تؤدي إلى تكوين إنسان موضوعي متحرر من أهوائه ونزواته، يفكر تفكيرا علميا، ويرفض الأحكام الذاتية والمسبقة معتمدا المعرفة الموضوعية التي توجه العمل وتوضع في خدمة الإنسان.

شروط تحقق نظام تربوي إسلامي: وتحقيق النظام التربوي الإسلامي للأهداف المنشودة منه مرتبط بتحقق مجموعة من الشروط تتمثل في:

عدم فصل القضايا والمسائل التربوية عن أصلها الديني؛ كما فعلت الرؤية الحداثية التي تسعى إلى انقطاع الدين عن كل الشؤون العامة بما في ذلك التربية، لذلك يجب علينا تفعيل القاعدة التالية في فكرنا الإسلامي وفي التعامل مع قضايا واقعنا المعاصر والتي تتمثل في: **كل منقول حداثي معترض عليه، حتى تعاد صلته بالحقيقة الدينية**، ذلك أن الحداثة تعمل على استصحاب الحكم السلبي عن الدين في كل إنتاجها، كما أنها تعمل على تربية الأجيال معتمدة لمناهج بديلة عن منهج

[1] القصص: ٧٧.

التكوين الديني، والاعتراض القائم هنا على المناهج الحداثية ليس اعتراض رفض وإقصاء بل اعتراض اختبار ومحو انفصال.[1] أي أنه لا بد من منهج علمي جديد لا يلغي الدين والإجابات التي يقدمها بحجة عدم صلاحيتها لافتقادها الأدلة والبراهين اللازمة، بل يجب الاهتمام بالأسئلة الوجودية والمصيرية التي يطرحها الدين، والعمل على دراستها بأسلوب علمي رصين « فلا يمكن انتزاع القيم الروحية والمعاني الأخلاقية من ميدان المعرفة الإنسانية، والبحث والتجربة، كما لا يمكن أن نترك هذه القيم للخزن في مخازن الكنيسة وإذا كان العلم بمفهومه الحاضر لا يريد هذه الوظيفة ولا يقدر على حملها، فلا بد من تطوير مفهوم علم أوسع، علم مزود بقوى ووسائل أكبر، علم يستطيع دراسة القيم ويعرف كيف يغرسها في الإنسان. ومثل هذا العلم سيتضمن كثيرا مما يسمى بالعلوم الدينية، ومن المسلم به أن مثل هذا العلم الواسع المعنى لا بد وأن يشمل ضمن اهتماماته كل ما يحتوي عليه الدين وما يمكن ملاحظته.»[2] أي أن المنهج التربوي الناجح والصالح لتكوين النموذج الإنساني، هو ذلك الذي يكون ناتجا عن تفاعل كل من العلم والدين، أو العقل والوحي، أثناء دراسة واقع الإنسان، ذلك أن لكل طرف منهما –العلم/ العقل – الدين/ الوحي- مجاله الخاص الذي يستطيع الاهتمام به وهذا ينفي أي تعارض بينها، لأن العلاقة التي تجمعهما في الأصل هي علاقة تكامل.

تفعيل المفاهيم والأحكام التربوية الواردة في النصوص الدينية؛ وعدم إهمالها إتباعا للمناهج الحداثية الغربية، التي أدت التبعية لها إلى تضييق آثار رؤيتنا فلم نعد نتصور مناهج إلا ما تحمله هذه الثقافة المتبوعة، فغابت عن مناهجنا التربوية مفاهيم كالحكمة والتفكر والنظر والتدبر وأولو الألباب وأولو الأبصار، ومن أهم المفاهيم التي أهملت مفهوم التزكية الذي جاء في النص القرآني مقترنا بمفهوم التعليم يقول تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٢٩ ﴾[3] وقوله تعالى ﴿ لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ

[1] طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص 35- 36.

[2] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 56- 57.

[3] البقرة: ١٢٩.

﴿ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ ﴾[1] تبين هذه الآيات أن العلاقة قائمة بين النظام التربوي بصفة عامة والتزكية، كما تركز على ان بناء الامة يقوم على تلك العناصر الأربعة المذكورة فيها وهي تلاوة الكتاب، تعليم ونشر ما فيه من علم وهدى، إضافة إلى الحكمة التي تتأتى بالنظر والتدبر في الأمور بهدف إدراك أسبابها وغاياتها، ثم التزكية التي تمثل الإطار الاخلاقي والالتزام بتعاليم الشرع الذي يطهر روح الإنسان ويجعلها ترتقي وتتجاوز الحدود المادية للإنسان.

فيفهم من هذه الآيات كما يبين طه عبد الرحمن أن الخالق جل وعلا هو الذي يزكي الإنسان وهو الذي يعلمه، وهذا يؤدي الى ضرورة الربط بين عملية التعليم والتزكية هذا المبدأ الذي ينبغي على النظرية التربوية الإسلامية أن تقوم على أساسه، مما يؤدي إلى التركيز على تجاهل التحريفات التي لحقت بالدين بسبب تأثير بعض الثقافات الجديدة والدخيلة على الإسلام، والتي تم على إثرها الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي ليصبح الأول متعلقا بشؤون الإيمان الخاصة والثاني متعلقا بشؤون التدبير العامة، كما تم زرع التناقض بين العقل والنقل وتصنيف المعرفة إلى عقلية ونقلية، إضافة إلى تجاهل فكرة أن الخطاب الشرعي لا يقل عقلانية عن الخطاب الوضعي، وهذا أدى إلى حصر مفهوم العلم، وإخراج كل ما له صلة بالدين منه، فأصبح العلم مضادا للدين.[2] لذلك على المنهج التربوي أن يهتم بتحقيق التوازن بين القدرات الإنسانية الكبيرة في الفهم والإدراك وبين ما يجب أن يقابلها من صفات أخلاقية، فالمعرفة وحدها ليست قوام الإنسان ولا العمل وحده، بل يجب تحقيق التكامل بينهما حتى يعيش الإنسان في وئام مع نفسه ووسطه. [3]

شمولية النظرة الإسلامية تجاه الإنسان؛ إن الدين في الفكر الإسلامي يشكل وحدة متكاملة تهتم بشتى مناحي الحياة الإنسانية – التربوية أو السياسية أو الاقتصادية...– والتي تستمد أصولها من أصوله ومقاصدها من مقاصده، لتصل إلى توفير البيئة الملائمة لنمو إنسان متوازن

[1] آل عمران: ١٦٤.

[2] طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص 39- 40- 41.

[3] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 59.

ومتكامل عقليا ووجدانيا وخلقيا؛[1] لذلك على النظرية التربوية الإسلامية أن تحافظ على تميزها بكونها متعلقة بالإنسان بكليته باعتباره الحامل للرسالة الوجودية التي تعينه على استكمال إنسانيته، لكن الإنسان بصفة عامة والمسلم بصفة خاصة فقد الطريق الموجه له بعد أن فقد مرجعيته في الحياة وهمش الدين في واقعه، مما جعله بعيدا عن المقاصد الربانية والتأييد الإلهي له، الأمر الذي جعل الإنسان يعيش تيها وجوديا وموتا شهوديا لاختلال نظام كيانه، لذلك لا بد من تجديد هذا النظام بتجديد كلية الإنسان الكامن في المسلم ليصبح كما أطلق علية طه عبد الرحمن **إنسان كوثر لا إنسان أبتر**.

والإنسان الأبتر يعني: «الإنسان الذي لا يستثمر من قواه ولا يحقق من إمكاناته إلا قدرا ضئيلا، إما لتعطل بعض قدراته واستعداداته أو لصرفها كلها في وجهة مخصوصة أو لوجود ضيق في تصوره لمكنونات الإنسان الواسعة؛ ويبدو أن العصر الحديث حصل تقدمه المادي بفضل هذا الإنسان الأبتر.» أما الإنسان الكوثر فهو الذي «لا يكتفي بأن يستثمر كل قواه وملكاته، إحساسا ووجدانا، خيالا وعقلا، ذاكرة وإرادة، ويحقق مختلف إمكاناته ومكنوناته، بل أيضا يذهب بهذا الاستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى أقصاهما، بحيث يتاح له أن يتقلب في أطوار سلوكية مختلفة، وينهض بوظائف عملية متعددة، كل ذلك يورثه القدرة على أن يحقق التكامل لذاته.» والخاصية التي يتميز بها الإنسان الكوثر هي أنه يجعل للإيمان دورا جوهريا، باعتباره الأصل الذي تتفرع عنه جميع أدواره وواجباته في الكون، فهو بمثابة الطاقة الفعالة التي تتدفق في كل قوى الإنسان.[2] إذا على النظام التربوي الإسلام أن يركز أثناء صياغة منهجه على تميز الرؤية الإسلامية للدين عن غيرها بكونه شاملا لمختلف جوانب السلوك الإنساني سواء العقلي أو الخلقي أو الوجداني، حيث نجدها تدرس آثاره على مختلف مناحي الحياة سواء التربوية أو السياسية أو الاقتصادية، كما تجعل الإنسان مسؤولا تجاه نفسه حرا في تدبير حياته، وذلك عائد إلى ثقة الإسلام بالقدرات العقلية والخلقية والوجدانية، للإنسان والتي تجعله أهلا للمسؤولية ولتحمل الأمانة التي كلف بها.

---

[1] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، ص 15- 16.

[2] طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص 43- 44- 45.

الفصل بين العقل والقلب؛ وأكبر عائق أمام الصياغة الشاملة للإنسان هو **مبدأ التفريغ** الذي جاءت به الحداثة، والذي يعمل على فصل قوى الإدراك عن مصدرها الأصلي الذي هو الروح أو القلب، فبات لزاما علينا وضع مبدأ جديد سماه طه عبد الرحمن **مبدأ الربط** الذي يعني« أن كل فعل إدراكي موصول بالقلب، أيا كان هذا الفعل.» وهذا يعني أن إعادة الإنسان إلى مكانته وإعادة إنسانيته، مرتبط بإعادة إحياء القلب والروح، على عكس ما يتم في يومنا هذا من تركيز على العقل وحده وكأن العقل والروح منفصلان حقيقة، والقرآن الكريم يثبت لنا العكس من عدة أوجه، فهو ينسب العقل إلى الروح أو القلب بجعله فعلا من أفعاله، يقول تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾[1] وهذا عكس ما تقرر في الخطاب العلماني من أن العقل جوهر قائم في داخل الإنسان له فعله الخاص به المتمثل في النظر، كما ربط القرآن الكريم بين السمع والعقل بحيث يسد أحدهما مسد الآخر يقول تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾[2] ويقول تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾[3] . [4] وهذا الفصل بين العقل والقلب أدى إلى تجزئة القدرات الإنسانية فجعل قانون العقل هو التجريد الصوري، كما حصر القلب في العواطف والانفعالات، فأصبح مرتبطا بالإحساس الوجداني، في حين أن حقيقة إدراك الإنسان للموجودات يعود إلى التفاعل الذي يحدث بين جميع جوارحه دفعة واحدة.

إذا فإعادة بعث إنسانية الإنسان مرتبط بإعادة إحياء الروح فيه لأنها تمثل: «القبس النوراني الذي يحقق صلتنا بالحق جل وعلا؛ ومتى صح هذا صح معه أن إحياء هذا القبس هو الذي يجدد صلتنا به سبحانه... ولا يخفى أن تجدد صلتنا الأفقية بأي شيء آخر، بدءا من أنفسنا، رهين بحصول التجديد في هذه الصلة العمودية بالآمر الأعلى.» وإحياء الجانب الروحي من الإنسان مرتبط

---

[1] الحج: ٤٦.

[2] الملك: ١٠.

[3] يونس: ٤٢.

[4] طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص 48- 49.

بتوسيع عقله وتثبيت إرادته فالروح أمر مخفي لا يمكن إدراكه إلا بآثاره، وإحياءها إذا مرتبط بإحياء هذه الآثار والمتمثلة أساسا في أبرز قوتين زود بهما الإنسان وهما العقل والإرادة.[1] وهذا يعود بنا إلى النقطة التي بينا فيها تميز النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر بالتركيز على التكامل بين الجانب المادي والروحي في الإنسان حيث أن الاهتمام بهذه الثنائية يساعدنا على معرفة حقيقة الإنسان، التي تعتبر نقطة البدء في صياغة النظام التربوي الخاص به، والذي يسعى إلى تحقيق تطوره وتقدمه الحضاري، بما تقتضيه المكانة العالية والمنزلة الرفيعة التي خص بها، ومن دون معرفة طبيعة هذا الكائن لا يمكننا الوصول إلى هذا الهدف.

تحقيق التكامل بين العلوم والمعارف؛ وأهم عنصر علينا التركيز عليه من أجل تحقيق النمو المتوازن للإنسان هو تضافر جميع العلوم والمعارف في إطار الدين الكلي، ليخدم كل منهم الآخر ويساعد من زاوية اختصاصه في كشف حقيقة الإنسان والكون، فتكون بذلك العلوم الطبيعية مثلا كجزء من التعليم الديني لمساعدة الإنسان على فهم آيات الله في الكون، وهذا الأمر عكس النظام السائد في مجتمعاتنا والذي يعتمد على تجزئة المعرفة سواء ذلك على مستوى التحصيل أو على مستوى توظيفها على أرض الواقع، هذا النظام نشأ في حضارة تفصل بين الدين والعلم، بل تخرج الدين من جميع العلوم والمعارف، مما غير مجرى التطور الحضاري والثقافي من مجراه الإسلامي إلى مجرى جديد يتميز بالتقليد الأعمى للنموذج الحضاري الغربي، الذي أنتج لنا عقلية تفصل بين العلوم والمعارف وبين الدين تؤمن بفكرة أن لكل منها مجاله خاص ولا تداخل بينهم، فانحصرت على إثر ذلك مسؤولية علماء الإسلام في تعليم تعاليم الدين فقط، وسلبت منهم مسؤوليتهم في تربية الإنسان معتمدين نظام تربوي متكامل، وأسندت هذه المهمة لجهات متبنية للنموذج الغربي.[2] وحتى وإن كانت الحجة في ذلك محدودية الثقافة الإسلامية، مما يجعلها غير شاملة للعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية العالمية، إلا أن ذلك لا يعتبر عذرا بل حافزا لتطوير الثقافة والفكر الإسلامي المعاصر من أجل الوصول إلى توحيد العلوم والمعارف في إطار الإسلام الكلي. وأول خطوة علينا اتخاذها للوصول

[1] طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص 50- 51- 52.

[2] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، ص 18- 19.

إلى ذلك وضع الدين في موقع المحرك لتطوير وتحديث المؤسسات الدينية التي تعد أكبر أولوياتها في يومنا الحاضر الدفاع عن الإسلام والاهتمام بمسائل فرعية _ قضايا كتعدد الزوجات والميراث والحدود- أثيرت للتغطية عن القضايا الأساسية المرتبطة بواقع المسلمين مما ساعد على ترسيخ فكرة كون الإسلام عاجزا عن إقامة حضارة.[1]

إذن نقول أن التقدم والتخلف في المجتمعات يبدآن من المحتويات النفسية والفكرية كما يرى مالك بن نبي ثم ينتشران في ميادين الحياة المختلفة وهذا ما تظهره لنا هذه الآية الكريمة: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[2] ولذلك على الفكر الإسلامي المعاصر أن يعود إلى الإسلام وتعاليمه من أجل معالجة مشكلة الانحطاط والتخلف الذي يعيشه، بشرط أن لا تكون هذه العودة محصورة بالإطار النظري فحسب دون أن تتعداه إلى الفعالية على أرض الواقع، بتحليل القضايا واقتراح الحلول الصالحة للتطبيق، لتترجم في حياة الأفراد والجماعات وممارساتهم.

وفي الأخير نقول إن الاهتمام بالنظام التربوي الإسلامي ومناهجه نابع عن كونه المسؤول عن تحليل المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، كما يعتبر المسؤول أيضا عن البحث واستخراج الحلول المناسبة وتطبيقها في العالم الإسلامي، من أجل القضاء على هذه الصورة السلبية النمطية التي ارتبطت بفكرنا الإسلامي المعاصر،[3] لكن التقليد – بشقيه سواء المقلدين للآباء الأولين أو الغربيين المعاصرين – المنتشر في مجتمعاتنا يحول دون تحقيق ذلك لما فيه من تعطيل للعقل وإن اختلفت مظاهر هذا التعطيل؛ فالمقلدون للآباء الأولين لم تتعد محاولاتهم الإصلاحية كونها صيحات تدعوا إلى العودة إلى الإسلام تردد على أسماع الناشئة في قاعات الدرس والمساجد، أما المتأثرون بالفكر الغربي فقد قاموا باستيراد أساليب النظم التربوية الغربية دون التأكد من إمكانية انسجامها مع الروح الإسلامية بدراسة دقيقة لواقع مجتمعاتنا تحدد لنا طبيعة المشكلة أسبابها وبداياتها. والخطأ المنهجي الذي وقع فيه الفريق الأول يتمثل في التركيز على إنجازات السلف والإشادة بالتراث ودوره في إنتاج

[1] علي عيسى عثمان، فلسفة الإسلام في الإنسان، ص 20- 23.

[2] الرعد: ١١.

[3] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 65- 66 – 67.

الحضارة، بهدف إبعاد الفرد المسلم عن مناهج التربية الغربية المعاصرة، مما جعلها مجرد محاولات نظرية غير صالحة للتطبيق، لأنها نتجت كردود فعل إزاء الفكر الغربي والتيار المتأثر به أكثر من كونها بحثا في الأصول الإسلامية. وبالتالي يشكل التياران اللذان سبق ذكرهما عائقا يحول دون انطلاق مجتمعاتنا من خبرتها الاجتماعية الحقيقية التي تتمثل في تراثها الثقافي والديني، بالرغم من أن الإسلام كدين صالح لكل زمان ومكان يتميز بمحافظته على التنوع الثقافي والديني كما يعطي الحرية للجماعات الدينية والثقافية للتصرف وفق قيمها وأعرافها وعاداتها الخاصة بها.

وتبقى مسألة إعادة بعث النزعة الإنسانية في الدين من جديد مرتبطة بتكوين النموذج الإنساني المتجاوز لفكرة التعصب سواء كان لشخص معين أو فكرة معينة، لأنه يؤدي مهما اختلفت أشكاله إلى رؤية أحادية، وذهنية منغلقة لا تسمح بالتفتح على القيم الإنسانية واستيعابها، وذلك لا يكون إلا بفتح باب النقد وتقبل الآخر المخالف على أساس مبدأ **رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصواب**، مما يبني جسورا للتواصل بين مختلف الاتجاهات والمذاهب، الأمر الذي سيقضي على العديد من الصراعات في مجتمعاتنا. دون أن ننسى أهمية استيعاب حقيقة الحياة الروحية الدينية التي يتميز بها الفكر الإسلامي عن غيره، بإحياء التجارب الإيمانية المتنوعة، بحيث تكون صفات الخالق بمثابة معالم في طريق المسلم، يتخلق بها وتكون أعظم غاياته لتتجسد في الأخير على شكل دستور أخلاقي ينظم حياة المجتمعات ويجعلها ترتقي في سلم الإنسانية، أي أن تجديد وإحياء النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي يجب لا يعزل التعاليم الإسلامية التي تعتبر معالم ثابتة في طريقه تساعده على الوصول إلى إنسانية مشتركة يدخل في نطاقها كل من ينتمي إلى الأصل الإنساني الذي يتميز في إطار الفكر الإسلامي بالوحدة. والكلام عن تجديد هذه النزعة وحده لا يكفي بل علينا الاهتمام أيضا بمسألة استمرارية الفكر الأنسني على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر، الأمر الذي يستدعي الاهتمام بآليات حماية النزعة الإنسانية ولذلك سنركز فيما سيأتي على حقوق الإنسان باعتبارها من أنجع وسائل حماية المبادئ الإنسانية لأنها تشترك والنزعة الإنسانية موضوعا واحدا –الإنسان– وهدفا واحدا – حماية الكرامة الإنسانية–، إلا أن حقوق الإنسان تنفرد بالقوة القانونية التي تساعدها على ضمان تجسيد بنودها، وحمايتها.

المطلب الثالث

حقوق الإنسان وحماية المبادئ الإنسانية

تمهيـــــــــــد:

إن تشكل حقوق الإنسان هو نتيجة طبيعية لتطور التيارات التي نادت بحرية الإنسان والمساواة بين البشر، ورغم أن بدايات حقوق الإنسان ترجع إلى عصور سابقة إلا أن ظهورها في صورة منظمة ومقننة كان عند صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولم يكن لهذا الباب في الفكر أن يفتح لولا الجهود السابقة لأصحاب الفكر الإصلاحي، الذين ثاروا في وجه كل ما من شأنه أن يمثل قيدا أو عقبة أمام حرية الإنسان وأمام أهدافه وطموحاته، حتى وإن كان ذلك يعني الوقوف في وجه الإله والدين أو ما يمثلهم في أرض الواقع – الكنيسة- التي قيدت الإنسان وسلبته أكثر حقوقه خاصة حقه في الحرية والعدل، وبالتالي نقول أن حقوق الإنسان لا يمكن أن تنمو وتزدهر في المجتمعات التي لا تزال العقلية القروسطية مسيطرة عليها، لأنها لا تعترف بما يسمى حقوقا فالإنسان يمشي على الطريق المسطر له من طرف العقيدة اللاهوتية وهذه إهانة للكرامة الإنسانية وحط من قيمة الإنسان، حكمت عليه بالزهد والرهبنة طول حياته للتكفير عن خطيئته، من هنا كان قضاء الفكر الإنساني على هذا التسلط والانغلاق الفكري في العصور السابقة السبب الأول في فتح المجال أما حقوق الإنسان للنمو والتطور. فما هو إذا مفهوم حقوق الإنسان؟ وما هي أهم الحريات التي دافعت عنها والتي تربط بينها وبين الفكر الإنساني؟ وكيف تعمل هذه الحقوق على الحفاظ على كرامة الإنسان وإنسانيته؟

في البداية يطرح هذا السؤال نفسه: لماذا يعتبر الإنسان عنصرا مركزيا في نظرية حقوق الإنسان؟

إن النزعة الإنسانية تركز على النظر للإنسان كإنسان فقط، بعيدا عن كل المعايير الأخرى سواء أكانت متعلقة بالدين، أو السياسة، أو النسب، أو العرق واللون، أو الجنس، أو الثروة والنفوذ، وهكذا تأخذ الحقوق في منظومة حقوق الإنسان معنى آخر، فيصبح كامنا في ذات كل إنسان، وليس في يد أي أحد التصرف فيها تفعيلا أو إلغاءا، لذلك تستند حقوق الإنسان إلى الإنسان

نفسه ومستلزماته، والمرجع فيها دوما يكون كرامة الإنسان التي تعتبر أهم الضروريات التي تتحقق بها إنسانية الإنسان، والتي تمثل محل اتفاق بين مختلف الثقافات والمجتمعات في كل زمان ومكان، بالإضافة إلى المساواة التي تضفي على الكرامة قوة ذات طابع عام والتي يتفق عليها أيضا كافة الناس، كما يجب الاهتمام بتطبيق هذه الحقوق على المستوى الإنساني بطريقة عادلة تضمن الحقوق المنتهكة لكل ذات إنسانية مستقلة، وبالتالي نضيف العدل إلى مفهوم الكرامة والمساواة كمفهوم يتفق عليه الجميع، وهي السلطة الوحيدة التي تستطيع أن توجه خطابها نحو أصحاب السلطة والقوة[1]. وعلى هذا الأساس كان الإنسان عنصرا مركزيا في حقوق الإنسان التي لا يمكننا فهم حقيقتها إلا من خلال فهمنا لمعنى الإنسان ومركزه في هذه الثقافة التي أنتجت هذه النظرية، وكانت حقوق الإنسان بمثابة غطاء قانوني يحمي الفكر الأنسني لتشاركهما في المبادئ.

مفهوم حقوق الإنسان:

مفهوم الحق: «مشتق من الجذر (ح، ق، ق)، تقول حق الأمر يحق، بكسر الحاء وضمها في المضارع، حقا أي ثبت ووجب. والحق هو الثابت واللائق والصحيح، والأمر المتحقق وقوعه، والحقيقة في العرف هي مطابقة الاعتقاد للواقع. يقول التفتازاني في شرح العقائد، الحق هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على العقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل.»[2] فنقول أن الحق هو الثابت قطعا بلا شك، أو هو النصيب الواجب للفرد أو الجماعة، لأنه يعرف في القانون خاصة عند أصحاب المذهب الفردي أو الشخصي بأنه سلطة، أو قدرة إرادية يخولها القانون لشخص ما ضمن أطر محدودة، والمذهب الموضوعي يعتبر الحق مصلحة يحميها القانون، أما المذهب المختلط فيجمع بين الإرادة والمصلحة في تعريفه للحق.[3] وفي الفلسفة الغربية ترد

---

[1] مصطفى محقق داماد، الحقوق الانسانية بين الإسلام والمجتمع المدني، (ط1، 1421- 2001، دار الهادي للطباعة والنشر)، ص 94- 95- 96.

[2] محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، (ط1، 1996، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت)، ج1، ص682.

[3] سقني فاكية، التنمية الانسانية المستدامة وحقوق الإنسان، (إشراف: مويسي بلعيد، رسالة ماجستير، 2009- 2010)، ص 7- 8.

كلمة الحق معبرة عن عدة معاني على حسب الموضع الذي استعملت فيه ويمكننا حصرها في معنيين أساسيين:

الحق vrai ويعني: مطابقة القول للواقع، فنقول: له الحق في، أو له الحق على. أي واجب شرعا وقانونا، فالأول مستحق لأن القوانين والأحكام تأمر به، فهو مباح ومسموح به؛ والثاني مستحق واجب الأداء لأنه مطابق للرأي على المستوى الأخلاقي، أي أنه مباح أخلاقيا.

الحق Droit ويعني: ما كان فعله في إطار ما تسمح به القوانين الوضعية، أو ما كان في إطار ما تسمح العادات والتقاليد بفعله. أي يكون مباحا أخلاقيا فالعمل إما أن يكون صالحا، أو أن يكون مباحا.[1]

ويقول توماس هوبز: «الحق بمقتضى الطبيعة، هو حرية الإنسان في استخدام قوته وفق ما يشاء هو نفسه، من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى على حياته، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى بحكمه وعقله أنه السبيل لتحقيق ذلك.» ويرى هوبز أن الحق غير القانون لأنه في الكثير من الأحيان يتم الخلط بينهما فالحق يقوم على حرية الفعل أو عدمها، بينما القانون يحدد ويلزم الإنسان فيه بأحد الأمرين، والفرق بين الحق والقانون كالفرق بين الإلزام والحرية. والحق عنده هو: « حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته؛ وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى، بحكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك.»[2] ورغم تفريق توماس هوبز بين الحق والقانون باعتبار أن الحق يفيد الحرية والقانون يفيد الإجبار إلا أن الحق في منظومة حقوق الإنسان ارتبط بالقانون لحاجته إلى غطاء قانوني يحمي حريات الأفراد من أن يتم المساس بها. وبعد أن تبين لنا مفهوم الحق نعلم أنه يدل على معنيين يمثلان وجهين لعملة واحدة، ويتمثلان في الحق والواجب فهما عنصران متكاملان لا يمكن تحققهما كل

[1] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص303.

[2] توماس هوبز، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب- بشرى صعب، (ط1، 1432- 2011، دار الفارابي- كلمة، أبو ظبي)، ص 138، 139.

على حدى وانفصال، فما يمثل حقا بالنسبة لأي إنسان يمثل واجبا بالنسبة للطرف الآخر وعدم قيام الإنسان بواجباته يحرمه بطريقة آلية من حقوقه فما هو الواجب إذا؟

مفهوم الواجب: يرى جميل صليبا في معجمه الفلسفي أن الواجب مشتق من «الوجوب مصدر وجب، وهو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، ويطلق على ما يجب فعله، ويمتنع تركه، أو على ما يكون فعله أولى من تركه... والواجب بوجه عام هو الإلزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة،... وهو الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته، دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة. والواجب بوجه خاص قاعدة عملية معينة، أو إلزام محدد يتعلق بموقف إنساني معين، كواجب الموظف في أداء عمله، أو واجب العامل في ممارسة مهنته، فالواجب إذا مقولة أخلاقية أساسية، تعبر عن الضرورة الاجتماعية. في حين يعبر المطلب الأخلاقي، عن علاقة المجتمع بهذا أو ذلك من أفراده، يأتي الواجب ليعكس علاقة الفرد بالمجتمع، هنا يكون الفرد حاملا نشيطا لواجبات أخلاقية معينة تجاه المجتمع، يعي هذه الواجبات ويحققها في نشاطه.» ونستطيع التمييز بين الواجبات الواسعة والواجبات الضيقة؛ فالأولى تدل على ما ليس في القانون ما يوجب التقيد بها، وتترك الحرية للإنسان في اختيار القيام بها أو عدم القيام بها، أما الواجبات الضيقة فهي التي يحدد القانون فعلها أو تركها، كما يعين الأشخاص الواجب عليهم تنفيذها[1] وجاء في موسوعة لالاند الفلسفية ثلاث معان أساسية لمصطلح الواجب تتمثل في:

أ- رباط حقوقي؛ يكون شخص ما ملزما بموجبه تجاه شخص آخر، بأن يفعل أولا يفعل شيئا ما أي أنه « علاقة حقوقية بين شخصين يحق بموجبهما، لأحدهما، المدعو دائنا، أن يطلب عملا ما من الآخر المدعو مدينا، إذا من نتائج الواجب الربط بينهما، وتشكيل ما يسمى رباطا حقوقيا.»

ب- واجب أخلاقي؛ لا ينتج عن اتفاق بل يأتي من طبيعة الإنسان، بوصفه كائنا قادرا على الاختيار، والتمييز بين الخير والشر.

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، (د.ط، 1994- 1414، دار الكتاب العالمي، بيروت)، ج2، ص541- 542- 543.

ج- يتعلق بفعل هو موضوع الواجب مرتبط بطرفين معنيين أ و ب.[1]

إذا يدل مصطلح الواجب على أنواع ملموسة من التصرفات والواجبات على الإنسان القيام بها، ويقوم على قاعدة عملية معينة، أو إلزام محدد متعلق بموقف إنساني، كالواجبات العائلية، وواجب العامل في ممارسة مهنته. كما يكون متعلقا بطرفين إذا كان الفعل واجبا على الأول فإنه حق للطرف الثاني والعكس، ومن هنا يتعلق الحق بالواجب ويؤثر أحدهما بالآخر فعدم القيام بالواجبات يؤثر على حقوق الآخر. ومن هذا المنطلق يعتبران وجهان لعملة واحدة، لأنهما يعبران عن الثبوت والإلزام؛ فالواجب هو قيمة إنسانية يلزم بها الفرد وهي في نفس الوقت تمثل حقا للطرف الآخر؛ أي أن ما يمثل واجبات لفرد معين يمثل حقوقا لبقية الأفراد، على هذا النحو نقول إن حقوق الإنسان تقوم بتنظيم وتسيير المجتمعات على أساس عقد، هو الوحيد الذي يستطيع ضمان استمراريتها في الواقع، يقوم هذا العقد على المحافظة على الحق والواجب كل في مجاله، لا يطغى طرف فيهما على الآخر.

مفهوم حقوق الإنسان:

يختلف مفهوم حقوق الإنسان باختلاف المجتمعات والثقافات والأديان والحضارات من حيث النظرة إليها ومن حيث تحديد ما يدخل في نطاقها أو ما لا يعتبر منها، لأنها عبارة عن حريات وحقوق يجب أن يتمتع بها جميع الأفراد في علاقاتهم مع غيرهم من الأشخاص أو مع الدولة، وموضوعات حقوق الإنسان لا تمثل مفهوما عاما مجردا بل هي مرتبطة بأطراف فكرية وعقائدية وتاريخية. فحقوق الإنسان تتحقق من خلال صيغ وأساليب تختلف وفقا لاختلاف المكونات الثقافية والاجتماعية بين المجتمعات، مما يسمح بمساحة معينة للخصوصية أو النسبية الثقافية، التي تتعلق بأساليب التحقق وبأشكال التعبير أكثر مما تتعلق بالمنطلقات أو المضامين الأساسية لحقوق الإنسان. أي أنه بقدر ما تتسم حقوق الإنسان بالعالمية من ناحية المضمون، فإنها تتسم بالخصوصية من ناحية كيفية التحقق في الواقع، والصيغ التي يتخذها ذلك التحقق في المجتمعات. [2]

---

[1] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ص 897- 898.

[2] أنور مغيث وآخرون، النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 272

فنجد أن اليهودية مثلا لا تعطي للإنسان بمفهومه العام قيمة، ولا تعطيه أية حقوق، بل تخص الحقوق ببني إسرائيل، ولذلك لا تحترم المواثيق ولا العهود التي تخص غير بني إسرائيل، وهذا ناتج عن تعصبهم ليهوديتهم، التي ترى أنهم شعب الله المختار وغيرهم عبيد خلقوا لخدمتهم لذلك نجد أن اليهودية "تأمر بالتقتيل دون إنذار، ولا عهد، ولا صلح، ولا دعوة لإيمان، فلا يقبل من الأعداء التهود ولا يعصمهم من القتال والفناء الإيمان، خوفا من الارتداد فيما بعد ولا يسمح لهم بالحيل والجلاء عن بلادهم لتخلو لليهود الفاتحين، خوفا من استجماع القوى والكر على الغاصبين."[1] أما المسيحية فتصنف حقوق الإنسان فيها حسب الطبقات في المجتمع المسيحي، فهناك منها ما هو خاص بطبقة الحكام، وطبقة رجال الكنيسة، وطبقة ملاك الأرض، أو طبقة المحرومين الذين تحولوا إلى الرقيق، هذه الطبقة الأخيرة تعيش تحت ظل أغلال الإمبراطورية من جهة، والكنيسة من جهة ثانية، وأمراء الإقطاع من جهة ثالثة، هذه الجهات كانت المسؤولة الأولى عن سلب حقوق هذه الطبقة المستضعفة، كما كانت الكنيسة أيضا المسؤولة الأولى عن تقييد حرية الفرد، في المجتمع وتقييد حريته في الرأي والتعبير.[2]

ولذلك ركز الفكر الغربي اليوم على فكرة الحق الطبيعي التي تستطيع إلغاء هذه العنصرية والفروقات التي تحكم بها حقوق الإنسان، وأصبحت فكرة حقوق الإنسان أصلا مشتركا تستقي منه المدارس الفلسفية في القرن الثامن عشر، والتي تقوم أصلا على مدرسة الحق الطبيعي كما عرضها ودافع عنها الفيلسوف جون لوك سنة 1690، كما يسعى الفكر السياسي الغربي الحديث إلى تنظير قواعد ومفاهيم مجردة لحقوق الإنسان، يرتكز إليها في الحد من سلطة الحاكم، وإقرار حقوق الأفراد، مستنداً في هذا المجال إلى ما يسمى "بالحقوق الطبيعية" للأفراد، والمستمدة من فكرة "القانون الطبيعي" الوضعي أو المرجع الأعلى للحقوق والواجبات، والذي يستنبط من الطبيعة، ويتوصل

[1] أحمد الرشيدي، عدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي، (ط1، 1423- 2002، دار الفكر، دمشق)، ص21.

[2] نبيل بن رزق بن محمد الصبحي، حق الإنسان في الأمن الغذائي، (إشراف، أحمد الحناوي، 1432، 2011)، ص 24.

الإنسان إلى معرفته عن طريق العقل، الذي يقوم باستنباط التشريعات الكفيلة بصيانة الحقوق الفردية من القانون الطبيعي الثابت الأزلي الذي لا يتغير.[1]

أما عن المفهوم القانوني لحقوق الإنسان فيقول كارل فازاك: «حقوق الإنسان علم يتعلق بالشخص لاسيما الإنسان العامل، الذي يعيش في ظل دولة، ويجب أن يستفيد من حماية القانون عند اتهامه بجريمة، أو عندما يكون ضحية انتهاك، عن طريق تدخل القاضي الوطني والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية، كما ينبغي أن تكون هذه الحقوق، لاسيما الحق في المساواة متناسقة مع مقتضيات النظام العام.» ويعرف روني كاسان حقوق الإنسان بأنها: «فرع من فروع الاجتماعية، يختص بدراسة العلاقات بين الناس، واستنادا إلى كرامة الإنسان، بتحديد الحقوق والقدرات الضرورية لتنمية وتطوير شخصية كل إنسان.» ويقابل مصطلح حقوق الإنسان عند الكثير من فقهاء القانون فقه القانون الخاص بالحقوق الشخصية، التي تثبت للإنسان لمجرد كونه إنسانا وتضمن له حماية مقوماته الأدبية والمعنوية، خاصة حقه في الحياة، وسلامة بدنه، وشرفه، وحريته في الاعتقاد والتعبير والتفكير، وحقه في الإنتاج الأدبي والفني والعلمي، كما تشمل أيضا حقه في مزاولة نشاطه الاجتماعي، وتنمية ملكاته وقدراته.[2]

إن حقوق الإنسان من الناحية النظرية تنحصر في الحق الطبيعي العام الثابت الذي ينحوا إلى أن يكون ميتافيزيقيا لأنه لا يوجد ما يحكمه أو يحدد عناصره، والحق الوضعي المرتبط بالقوانين الوضعية الذي يتميز بصيغه الملزمة للبنود المتفق عليها من طرف الهيئات التشريعية في المجتمعات، ويتميز هذا الجانب بطابعه العلمي البحت. وعملية الربط بين هذين الجانبين لا تكون إلا بالتركيز على الجوانب المشتركة والخصائص العامة بين البشر، وذلك يكون عن طريق النظر إلى الحق الطبيعي تحت ضوء المعارف المستمدة من العلوم الإنسانية، والنظر إلى فكرة الحق الوضعي بناءا على رؤية

[1] أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج1، ص 82 – 179، نقلا عن مُحَمَّد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، (ط 2، 1404 هـ. 1984م، بيروت مؤسسة الرسالة)، ص 71

[2] أحمد الرشيدي، عدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي، ص21.

نظرية وخبرة اجتماعية معينة.[1] إذا يمكننا التمييز بين نوعين من الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية فليست كل الحقوق هنا سواء فهناك ما يعرف بالطبيعة الإنسانية، وهناك مالا سبيل إليه إلا القانون الوضعي فالحق الطبيعي، هو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، أما الحق الوضعي فهو الحقوق المنصوص عليها في القوانين المكتوبة والعادات الثابتة، ولكن رغم هذا التمايز بين الحقوق الوضعية والطبيعية إلا أنهما يميلان للتكامل، فالإنسان لا يستطيع أن يحيى بالحقوق الطبيعية وحدها، لأنه لا بد من تنظيمها وتقنينها. وبالاستناد إلى قيام حقوق الإنسان على فكرة الحق الطبيعي، نستطيع القول إن حقوق الإنسان بعد أن كانت سلاحا في يد السلطة والحكام يستخدمونه بما يتماشى وأهدافهم أصبحت ملكا للفرد بعد ربطها بفلسفة الحق الطبيعي وبالتالي لا يمكن لأي سلطة حرمانه منها، فتبقى ملازمة للإنسان لمجرد كونه إنسانا في أي ظرف من الظروف، ولا تملك الدولة أي سلطة على هذه الحقوق بل من الواجب عليها السهر والعمل على تأمينها لجميع أفرادها، وهذا ما يؤكد عالمية حقوق الإنسان لأنها متأصلة في كافة المجتمعات، وكل الأفراد لهم الحق فيها.

إذا مما سبق يتضح لنا أنه من الصعب إيجاد مفهوم شامل جامع مانع لحقوق الإنسان ويمكننا حصر المعاني التي وردت في شأنها إلى ثلاثة معاني أساسية:

أ- هي مجموعة الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان واللصيقة بطبيعته، والتي تظل موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها، بل أكثر من ذلك حتى ولو انتهكت من سلطة ما.

ب- يشير هذا المصطلح إلى الحقوق التي يعتقد أن كل البشر ينبغي أن يتمتعوا بها لأنهم آدميون وينطبق عليهم الشرط الإنساني لأن هذه الحقوق ليست منحة من أحد، ولا يؤذن فيها من الدولة، وهذه الأخيرة لا تمنعها؛ وإذا كانت الأنظمة القانونية تختلف من دولة إلى أخرى فإن الحقوق المقررة

[1] أنور مغيث وآخرون، النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 271.

للإنسان هي استحقاقات لا لبس ولا غموض لها في القانون الدولي، وكل دولة مطالبة بأن تكيف أنظمتها القانونية بحيث تستوعب وتعكس وتطبق القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان.[1]

ج- تشير حقوق الإنسان إلى مجموعة الحاجات، والمطالب، التي يلزم توافرها لجميع الأفراد، دون أي تمييز بينهم لاعتبارات الجنس، أو اللون، أو النوع، أو الدين، أو المذهب السياسي، أو الأصل الوطني، أو الجنسية، أو لأي اعتبار آخر.[2]

وعلى هذا الأساس جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي قام بإنجازات على المستوى العالمي، خاصة وأنه عالج حقوق الفرد خارج انتمائه لدولة أو لدين أو لعشيرة أو طبقة، فأصبحت حقوق الإنسان تتعامل في الواقع فوق المحددات البيولوجية كالجنس واللون، وخارج المحددات الإيديولوجية كالدين والمعتقد والرأي السياسي، حيث يقول الإعلان في هذا الشأن: "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع كان ولاسيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسيا وغير سياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة او المولد أو أي وضع آخر."[3] ولذلك مهما اختلفت أصناف حقوق الإنسان وأنواعها، أو الثقافة التي تنتمي إليها فإنها تشترك في مجموعة من المبادئ التي تتمثل في:

1- تعبر حقوق الإنسان عن مطالب لدى الأفراد والجماعات تستهدف مشاركتهم في تشكيل السلطة والثروة، وتنوير العقل، وغيرها من القيم التي تمثل قيمة احترام الآخرين، مثل التسامح المتبادل والامتناع عن التدخل في ممارسة الآخرين لكافة القيم الأخرى.

2- تمثل حقوق الإنسان جسر تواصل بين القيم التي تقرها القوانين والقيم التي تمثل طموحات إنسانية لم تتحقق بعد.

3- حقوق الإنسان تضفي على مفهوم الحق طابعا عالميا شاملا لجميع أفراد الإنسانية.

---

[1] انظر محمود إسماعيل عمار، حقوق الانسان بين التطبيق والضياع، ص20- 21/ علي مُحَمَّد صالح الدباس، علي عليان مُحَمَّد أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ص27، نقلا عن سقني فاكية، التنمية الانسانية المستدامة وحقوق الإنسان، ص8.

[2] أحمد الرشيدي، عدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي، ص22

[3] فيوليت داغر، الطائفية وحقوق الإنسان، (د.ط، 1995، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة)، ص 31.

4- إن حدود حقوق الإنسان تتمثل في نقاط تماسها مع حقوق الآخرين أو مع المصلحة العامة للمجتمع ككل.

5- تعمل حقوق الإنسان على التمييز بين ما هو أساسي من الحقوق وبين ما هو ثانوي، وبالتالي تعمل على استبعاد مجرد الرغبات أن تكون من حقوق الإنسان.[1]

خصائص حقوق الإنسان: من التعاريف السابقة نستطيع استخلاص خصائص حقوق الإنسان:

حقوق الإنسان غير قابلة للتجزئة: بالرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يذكر التكامل بين حقوق الإنسان بصفة صريحة بل لم يكن ذكره إلا ضمنيا، فإن إعلان الحق في التنمية عكس في مواده بصورة واضحة فكرة التكامل بين حقوق الإنسان لأنها تعكس مفهوم التنمية حيث ورد في المادة 13 من هذا القانون الآتي: « نظرا لكون حقوق الإنسان وحرياته الأساسية غير قابلة للتجزئة يستحيل التحقيق الكامل للحقوق المدنية، والسياسية من غير التمتع بالحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، فإنجاز تقدم مستديم في ميدان وضع حقوق الإنسان موضع العمل الفعلي مرهون بسياسات وطنية، ودولية سليمة وفعالة على صعيد التنمية الاقتصادية والاجتماعية.» وأهمية القول بالتكامل تكمن في كونه الشرط الضروري لكفالة التمتع بالحقوق بصفة عامة، وإشباع الإنسان لحاجاته الأساسية والمجتمعية بصفته إنسانا يعيش في إطار جماعة سياسية منظمة.[2] مما يؤدي إلى القول بأن تقديم مجموعة أو طائفة من الحقوق على غيرها أمر مرفوض كتقديم الحقوق المدنية والسياسية على حرية التعبير، أو على الحق في المحاكمة العادلة، إلا أن هذه الخاصية قد تخالف أحيانا لأن الأفراد ليسوا سواء من حيث ظروفهم الموضوعية التي يعيشونها، والاحتياجات التي يعملون على إشباعها، فهذه الأخيرة تختلف حسب المجتمعات، والفرد في المجتمعات التي سلكت مسافة طويلة في

[1] أنور مغيث وآخرون، النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 270.

[2] سقني فاكية، التنمية الانسانية المستدامة وحقوق الإنسان، ص 9- 10.

الطريق إلى التطور، ليست احتياجاته كمن يعيش في مجتمعات تقليدية لازالت في بداية طريق النمو والتقدم.[1]

حقوق الإنسان عامة ومطلقة: يتعين الاعتراف بها لكل إنسان على وجه الإطلاق وفي جميع الأحوال، وتقييدها لا يكون جائزا إلا لتقويم سلوك الأفراد الذين قد تسول لهم أنفسهم الخروج على مقتضى القانون، أي أن هذه الحقوق[2] لا تشترى، ولا تكتسب، ولا تورث، فهي ملك للناس جميعا لأنهم متساوون في صفة البشرية والإنسانية، لذلك هي متأصلة في كل فرد، تبدأ بولادته وتستمر معه إلى غاية مماته، أما الصيغة القانونية لهذه الحقوق فلا تعتبر إنشاءا لها بل هي تنظيم لا غير. [3]

حقوق الإنسان ثابتة، غير قابلة للتصرف، لا يجوز التنازل عنها أو المساس بها: فهي ليست ملكا لجهة معينة أو بلد معينة، هذه الخاصية تمنع أي قوة التصرف كما يحلو لها في حقوق الإنسان بما يتوافق ورغباتها ومصالحها، وبالتالي ليس لأحد الحق في أن يحرم إنسانا من حقوقه حتى وإن لم تعترف بها قوانين بلده.[4] فحقوق الإنسان من الأمور الملتصقة بشخصية الأفراد، وهي من المقومات الأساسية لذات الإنسان، ويستحيل وجوده بدونها. ومن أمثلة الحقوق التي لا يجوز التصرف فيها: الحق في الحياة، والحق في سلامة البدن، ولا يجوز لأي فرد التخلي عنهما، سواء كان ذلك بفعله أو بفعل قوة خارجية كتكليف طبيب بذلك حتى وإن كان لتخليصه من آلام يعانيها[5]

حقوق الإنسان عالمية: فهي واحدة لجميع البشر ينتفع بها كل إنسان على وجه الأرض، بغض النظر عن العنصر، أو الجنس، أو الدين، أو الرأي السياسي، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، فكل البشر يتشاركون بالتساوي في الحرية والكرامة والحقوق، أي أن حقوق الإنسان تتجاوز الحدود الوطنية والإقليمية والفكرية والدينية.[6] وباعتبار عالمية حقوق الإنسان قامت الأمم

---

[1] أحمد الرشيدي، عدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي، ص 31- 32.

[2] المرجع نفسه، ص 30- 31.

[3] سقني فاكية، التنمية الانسانية المستدامة وحقوق الإنسان، ص 10- 10

[4] علي مُحَمَّد صالح الدباس، علي عليان مُحَمَّد أبو زيد، مرجع سابق، ص28، نقلا عن سقني فاكية، التنمية الانسانية المستدامة وحقوق الإنسان، ص 30.

[5] أحمد الرشيدي، عدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي، ص 32.

[6] المرجع السابق، ص 10

المتحدة بإعداد وثيقة تضبط ماهية الحقوق الأساسية، عرفت بالإعلان الدولي لحقوق الإنسان، كان ذلك في 10 ديسمبر 1948، بعد أن وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة عليه، حيث عبر عن المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم وقد جاء الإعلان مكونا من ديباجة، أكدت على وحدة الأسرة البشرية وكرامة وقيمة الإنسان، كما أشارت إلى الصلة بين حقوق الإنسان وشيوع العدل والسلام في العالم، ثم وضعت أربع وثلاثين مادة في هذا الإعلان متعلقة بحقوق الإنسان بعد هذه الديباجة، وقسم هذا الإعلان إلى صنفين من الحقوق، المدنية والسياسية التقليدية القديمة التي بدأت في الازدهار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الجديدة التي أصبحت محل إقرار الدساتير الحديثة. [1]

إن ظاهر حقوق الإنسان في الفكر الغربي والبنود التي ينص عليها الإعلان العالمي يدل على أن هذه الحقوق تنتمي إلى الإنسانية جمعاء دون إقامة أي تمييز بين أعضاء المجتمع الإنساني لكن النظرية أمر والواقع أمر آخر تماما، فبالرغم من أن السياسات الغربية تحكم بإذابة كل الاختلافات القائمة على العرقية أو الانتماءات القومية، الأمر الذي يسوقنا إلى مبدأ احترام سائر الشعوب والتسامح معها، إلا أن ممارساتها على أرض الواقع تثبت عكس هذه المبادئ فنجد الدول التي تتميز بمكانة مرموقة في عصرنا وتنادي بالمبادئ الإنسانية وتدافع عن بنود حقوق الإنسان كأمريكا التي تسيطر على هيئة الأمم المتحدة، وانجلترا المشهورة بديمقراطيتها هي نفسها الدول التي تنقض بنود الإعلان الذي وضعته بسبب التمييز العنصري الذي تفرق على أساسه بين الرجل الأبيض والأسود وتشجع اضطهاد الانسان لأخيه الانسان لمجرد اختلافهم في لون البشرة، أو في الانتماء السياسي أو الديني، ويعود هذا التناقض والهوة الكبيرة الموجودة في الفكر الغربي بين النظرية والتطبيق إلى عدم قيام فكرهم ونظرياتهم على أسس ثابتة تضمن فعاليته، كما تمنع الزيغ عن الهدف الأول الذي قام عليه. وهنا يكمن الفرق بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، الذي إن أحسن استغلال ما بين يديه من معالم نورانية ثابتة، ونجح في ترجمتها في واقعه حسب ما يواجهه من مستجدات وتغيرات تمكن من تحقيق الخير للإنسانية جمعاء، ذلك ما عجزت عنه حتى الحضارة الغربية.

[1] حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الانسان، (ط1، 2005، المركز الثقافي العربي، المغرب)، ص68 وما بعدها.

حقوق الإنسان كآلية من آليات حماية المبادئ الإنسانية:

الإسلام وحقوق الإنسان:

إن موقف الإسلام من أي قضية من القضايا الأساسية في الحياة الإنسانية لا يمكن أن يعرف من خلال المنهج النصوصي كما هو الحال في طلب الأحكام الشرعية، فمثلا موقف الإسلام من حقوق الإنسان لا يمكن أن يستشف عن طريق تتبع النصوص التي تحث على أهمية الحفاظ على حق الحياة أو الأموال، والخطأ في هذا المنهج يكمن في جانبين؛ الأول ظن أصحاب هذا التوجه أنهم يدافعون عن الإسلام بإثبات أن نصوص القرآن أو السنة تتضمن ما هو مستحسن من الحضارة الغربية، التي لا تصلح كما بينا سابقا لأن تكون المرجع في الحكم على ما يصلح لحياة الإنسان أو ما لا يصلح له، أو الحكم على الإسلام، وما إذا كان ما فيه مستحسن للحضارة الغربية أو غير مستحسن، أما الجانب الثاني فيتمثل في كون الموقف الإسلامي تجاه قضية معينة لا يمكن تصوره من خلال نصوص معينة بل تتضافر النصوص مع قدرات الإنسان المعرفية والروحية المزود بها وما يعيشه في وسطه من ظروف وتغيرات مرتبطة بالزمان والمكان، من أجل أن تتضح صورة الإسلام وموقفه اتجاه قضية ما.[1]

وذلك يؤدي إلى القول بأن إقامة القانون على الدين المجرد أو المادية المجردة، والقول بالتعارض بينهما أمر خاطئ، فمن دون التأكيد الديني على قيمة الشخصية الإنسانية وعلى نيته القلبية واستقامته، وعلى حقوق الإنسان الطبيعية لا يمكن أن يقوم القانون، كما أنه من دون الاعتراف بقيمة العالم وأهميته، وبالمصالح والسلطة لا يكون للقانون معنى، هنا تظهر لنا قيمة القانون الإسلامي الذي يعبر عن مرحلة ناضجة من الحياة الثقافية، حيث تتوازن فيه الطموحات الدينية والاجتماعية للناس، لأن المشاعر الدينية تؤثر في حياة الناس لكن دون تجاهل للأسباب العقلانية النفعية للمجتمع، فبالإضافة لقيمة الإنسان التي أبرزها الإسلام بطريقة مميزة، يبرز المجتمع أيضا كواقع مستقل، كما يعمل على حفظ التوازن بينهما لأن ذلك يعتبر شرطا لإقامة وتطوير نظام قانوني

[1] علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، ص 230.

كامل؛ حيث نجد أن الإسلام يتميز بنوع من الوحدة الهوية بين القانون والدين قال ألفريد كريمر في هذا الشأن: « إن العرب المسلمين هم الأمة الوحيدة خلال القرون الوسطى الأولى التي استطاعت، في تطويرها للقانون، أن تحقق إنجازات باهرة. هذه الإنجازات تقف بعظمتها مباشرة مع الأعمال التي حققها الرومان، صناع القانون في العالم».[1]

وفي هذا المقام أقول ردا عمن ينفي وجود حقوق الإنسان في الإسلام بحجة وجود العديد من القضايا في اطار الرؤية الاسلامية التي تتناقض مع حقوق الانسان لتعارضها مع الحريات الأساسية للأفراد، إن الفصل في هذه القضية لم يتم لحد الآن رغم أنها حازت الكثير من النقاش، لكن الثابت كما سبق الذكر أن حقوق الانسان تتميز بالنسبية في التطبيق لأنها مرتبطة بمكونات حضارية، ثقافية ودينية تختلف من مجتمع الى اخر ولذلك نجد ان بنود حقوق الانسان التي حددتها الحضارة الغربية والمتجسدة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان لم تطبق بشكل مطلق حتى في بيئتها الاصلية ولو طبقت لما عانت البشرية من العنصرية ومن الحروب والصراعات الناتجة عن التغافل عن مبدأ حرية الشعوب في تقرير مصيرها، كما نجد أن اليهود مثلا لا يعترفون بحقوق الإنسان إلا إن كانت متعلقة باليهوديين أما باقي البشر في نظرهم ما هم إلا خدم لهم، لأنهم شعب الله المختار، وهذا كله يعود الى النسبية في تطبيق بنود حقوق الانسان المتعلقة بالمكونات الثقافية والدينية كما سبق الذكر فلماذا اذا يتم التركيز على الإسلام وما فيه من تعارض مع تلك البنود التي وضعت من طرف الاخر وهذا خطأ منهجي لان رأي الإسلام في أي قضية من القضايا بما في ذلك حقوق الانسان يؤخذ من النصوص اثناء تفاعلها مع الواقع الانساني وليس بإثبات وجود ما هو مستحسن من الحضارة الغربية في الإسلام.

هذا يفرض علينا الانتباه إلى أنه لا يجب أخذ حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي من النصوص والأخبار التي يبدو لنا تطابقها مع ما جاء في إعلان الأمم المتحدة، فالإسلام لا يقاس بغيره لذلك من المهم ربط مطلب الحقوق بنظرة الإسلام إلى الإنسان، التي توضح لنا حقيقته التي

[1] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 316- 317.

تبنى على أساسها حقوقه وواجباته. فيكون أساس كل الحقوق على الإطلاق هو الاعتراف بحقيقة الإنسان العالمية المتجاوزة لجميع الاختلافات والصفات العرضية القائمة بين البشر فالإنسان أيا كان لونه أو عرقه أو جنسه أو دينه أو معتقده، وأيا كان الإطار الزمني والمكاني المتواجد فيه يتميز بوحدة الأصل، كما يولد على الفطرة التي تعد واحدة في كل البشر، وعلى هذا الأساس يكون أهم حق من حقوق الإنسان أو نقول يكون أصل كل الحقوق هو الاعتراف بهذه الحقيقة الإنسانية المتجاوزة لجميع الاختلافات القائمة بين بني آدم. ومن هذا المنطلق يفرض الإسلام المساواة بين الأجناس البشرية، دون أي اعتبارات خاصة، أما بعض الفروق التي نلحظها بين المسلم وغير المسلم في النظام الإسلامي، فهي قائمة لاعتبارات شكلية، مثل تلك التي تقوم في عصرنا الحديث على الجنسية فوحدة المسلمين تقوم على أساس عقائدي، كما أن وحدة المواطنين في المفاهيم المدنية تقوم على أساس موطني،[1] يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾[2]

لقد بدأ الاهتمام بالإنسان وكرامته في الفكر الغربي تحديدا مع عصر النهضة كما سبق الذكر في مواضع عديدة من هذا البحث وكان هذا التحول كرد طبيعي إزاء النظرة المسيحية للإنسان التي انحطت أيما انحطاط في العصور الوسطى، حيث لم يتعدى كونه مخلوقا عاص، هنا كانت نقطة التحول التي أصبح الإنسان بعدها محورا للكون في الفكر الغربي، بعد أن تمت استعادة كرامته؛ وهنا تتميز الرؤية الإسلامية عن الغربية حيث تقول الرؤية الإسلامية بكرامة الإنسان فطريا لأنها قرينة لأصل وجوهر الوجود الإنساني، ونستطيع الاستعانة في هذا المقام بقصة خلق آدم عليه السلام التي تبرز المكانة السامية التي يحظى بها الإنسان بين مجموع الكائنات، حيث خلق من أرذل المكونات – الحمأ المسنون– ثم نفخ فيه عز وجل من روحه الأمر الذي منحه سلطة على العالم المادي وكرمه من بين سائر المخلوقات، لذلك نجد أن الإسلام يسعى في جميع تفاصيله إلى خلق انسجام دائم بين

[1] مصطفى الرافعي، الإسلام نظام إنساني، (د.ط، 1958، منشورات دار الحياة)، ص 47- 48.

[2] الحجرات: ١٣.

الإنسان كخليفة في الأرض له مهمة سامية، وبين الإنسان كمخلوق من تراب، حتى يتمكن من التوفيق بين هاتين الطبيعتين باستخدام التراب لبلوغ الكمال الإنساني المنشود والارتقاء بقدراته الروحية عن طريق تسخير قدراته الكامنة وطاقاته وما جعل تحت تصرفه من عناصر الطبيعة في سبيل تحقيق ذلك.

حماية المبادئ الإنسانية:

إن من يملك إيمانا دينيا ينظر إلى الإنسان كخليفة لله في أرضه، وذلك يستدعي مجموعة من المبادئ التي من واجبنا الحفاظ عليها أهمها حفظ حقوق الناس كافة وطلب الخير لهم، فالعقل والشرع يحكمان بحفظ حقوق الناس سواء كانت دينية أو إنسانية، وسواء كان سبب ذلك الأخوة الدينية أو الأخوة الإنسانية التي تقتضيها الشراكة في الخلق، كما أن القرآن الكريم دعا إلى حفظ حقوق الناس كافة لأن أصلهم من نفس واحدة ولأن مبدأ التقوى يفرض عليهم ذلك، يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ ﴾[1] « إن مثل هذه النزعة في النظر إلى الحياة البشرية تجعل من الإنسان المؤمن أحرص من غير المؤمن على حفظ الإنسان وحقوقه.»[2] وذلك يعود للمكانة المتميزة للإنسان في الإسلام حيث ينص القرآن الكريم على أن: « هناك تحالفا، أي ميثاقا، يربط بين الخالق والمخلوق، وهذا الميثاق مؤسس على مبادرة الله، الذي أولى للإنسان مكانة متميزة بين المخلوقات كلها، فقد وهب للإنسان امتياز تلقي كلام الله لكي يعيش حياته كلها طبقا لهذا الكلام فيجسده حيا واقعا في سلوكه ثم يلتحق بالله في نهاية المطاف حيث النعيم الأبدي وجنة الخلود.»[3]

إن كان خلق الإنسان متعلقا بالإرادة التكوينية والتشريعية، فالأولى تعلقت بتوفير الأرضية اللازمة للتكامل الاختياري للإنسان ليتمكن من الوصول إلى مقام خليفة الله في أرضه بإرادته وفي

---

[1] سورة النساء : 1.

[2] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص 65 – 66.

[3] محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الانسان، تر: هاشم صالح، (مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،، بيروت، عدد 62- 63، 1989)،ص113.

ظل العبودية والقرب من خالقه عز وجل؛ لذلك منحه مستلزمات هذا الهدف والتي تتمثل في الحياة والسلامة، والاختيار والقدرة على السير في طريق العبودية، أما بالنسبة للهدف التشريعي فيتمثل في التكامل الاختياري للبشر مع التعاليم الدينية، فبما أنه سبحانه وتعالى كمال مطلق، أراد للإنسان الكمال، بأن تكون أعمال هذا المخلوق مطابقة للإرادة التشريعية لخالقه عز وجل، ويبقى بذلك الهدف المنشود من أداء الإنسان لعمله بلوغ الكمال المعنوي الأخلاقي، ولذلك تعتبر العبودية لله عز وجل المحور والمرتكز لكل الكمالات البشرية،[1] يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[2] ومن هنا يطرح هذا التساؤل: لماذا تعتبر العبودية لله تعالى معيارا لتشكل حقوق الإنسان؟

والإجابة على هذا السؤال تكون في ضوء التعاليم الدينية حيث يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾[3] فجوهر الإنسان يكمن في روحه التي تمثل مظهرا من مظاهر نوره تعالى الذي تنزل من عالم الأمر إلى عالم الناسوت ليستقر في بدن الإنسان يقول تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾[4] ولن تعود إلى عالم الأمر إلا بعد أن تكمل مرحلة التكامل الاختياري، والهدف من ذلك بلوغ مراحل الكمال التي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التعاليم الإسلامية وفي ظل العبودية لله عز وجل، إذا نقول إنه يحق للإنسان سلوك الطريق الذي يوصله إلى الكمال المطلوب، وفي مسيرة وصول الإنسان إلى هذا الكمال ثمة حقوق أساسية منحها تعالى للإنسان بصورة تكوينية أو تشريعية، وليس لأحد حق سلبه إياها في جميع الحالات سواء في السلم أو الحرب، والمقصود من الحقوق الأساسية هنا هو ما يتوقف بلوغ الإنسان الرفاه والسعادة الأبدية عليها ومن هذه الحقوق: حق الحياة (السلامة)، حق القدرة، حق العلم، حق الاختيار، أي أن مسيرة تكامله المعنوي وفلاحه الأبدي تقوم على:

---

[1] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص 30- 31.

[2] الذاريات : 56.

[3] الحجر: 28.

[4] الإسراء: 85.

1- معرفة الإنسان طريق الكمال، وعلمه بكيفية قطع المسيرة ويكون ذلك بصورتين:

- الفطرة المودوعة في البشر، فيحتاج الإنسان في هذه الحالة الرجوع إلى عقله فحسب.
- الوحي الذي وضح معالم طريقة التكامل، عن طريق الأنبياء وتشريع الأديان.

2- من أجل حصول الإنسان على التكامل المعنوي يجب أن تكون له القدرة للسير في طريق التكامل.

3- يجب أن يكون مسيره في طريق التكامل ناشئا عن اختياره، وبعيد عن أي ضغوطات.

4- والشرط الأخير هو امتلاك الحياة لقطع مسيرة التكامل.

وكل هذه العناصر الأربعة لا يمكن تحققها من أجل الوصول إلى الكمال ومقام خلافة الله في الأرض إلا عن طريق حق أساسي وجوهري يتمثل في حق الكرامة، الذي يحفظ عزة النفس الإنسانية دون شروط أي أن هذا الحق يشمل كل فرد في المجتمع الإنساني لكونه إنسانا بغض النظر عن الاختلافات اللغوية، الدينية، أو الجنسية، فمجرد امتلاكهم للروح التي أفيضت عليهم من عالم الأمر يجعل الاهتمام بكرامتهم وحفظها حقا لهم.[1] إن الحق يأتي بمعنى الثابت والصادق، وهو اسم من أسماء الله تعالى الحسنى فهو الحق ومنه يصدر الحق، الذي يعتبر مطلبا طبيعيا وفطريا للإنسان، لذلك أكد الإسلام على الحفاظ عليه من أجل الحفاظ على الكرامة الإنسانية التي لا تتحقق إلا بمبادئ كالمساواة بين الناس، واحترام التعدد الديني، واحترام النفس البشرية ورفض الاعتداء عليها.[2] إذا نقول أن الحقوق في الفكر الإسلامي مفهوم يعني الحرية في التمتع بشيء أو امتلاك صفة ما أو أداء عمل ما أو تركه، وكل الحقوق بصفة عامة تتكامل لتحقق الهدف الرئيسي من وجود الإنسان والذي يتمثل في تحقيق مفهوم الاستخلاف والعبودية لله الأمر الذي يضمن له بلوغ السعادة، وبالتالي يكون حق الحياة، وحق القدرة، وحق العلم وحق الاختيار أركانا أساسية لحقوق الإنسان تشكل باجتماعها الركن الأساسي الذي تنبني عليه والمتمثل في حق الكرامة الإنسانية.

---

[1] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص30- 31-.. 34.

[2] لؤي الصافي، الرشد السياسي وأسسه المعيارية، ص 104- 105.

ولذلك كانت التشريعات الإسلامية تعمل على الحفاظ على حق الكرامة وسد الطريق أمام كل ما من شأنه المساس بها ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾[1] هذه الآية الكريمة التي تركز على حق الحياة وتجعل المساس بحياة الفرد بمثابة القضاء على حياة الإنسانية جمعاء، كما أننا نجد أن الحكمة من الكثير من التشريعات تتمثل دوما في احترام الإنسان ورعاية حق كرامته، مثل حرمة الغيبة، والتهمة، والتصرف العدواني بأموال الناس، والإضرار بالآخرين وغيرها من الأحكام التي تعكس حق كرامة الإنسان في الإسلام.[2] كل هذه المبادئ تم تجسيدها بوضوح في ميثاق المدينة الذي وضع الأساس المعياري لنظام سياسي يحترم التعدد الديني، وأكد مبدأ المساواة بين أعضاء المجتمع في الحقوق والواجبات، ومبدأ العدالة الشاملة للجميع ومبدأ الأمن المشترك، وغيرها من المبادئ.[3]

ومن المؤكد أن أحكام الشريعة تهدف على العموم إلى تحقيق مصالح الناس سواء منها العامة أو الخاصة، خاضعة في ذلك للمبدأ الأصولي **جلب المصالح ودرء المفاسد**؛ التي تتعلق بالمقاصد الخمس للشريعة الإسلامية وهي (حفظ الدين، النفس، العقل، العرض، المال)، هذه المقاصد التي تدخل في نطاق الحقوق العامة لأفراد المجتمع، عملت الشريعة على تحميل الفرد والجماعة مسؤولية حفظها، إن المصالح جزء أصيل من الكرامة الإنسانية، لأنها متعلقة بقدرة الإنسان على تحقيق المنافع الخاصة ودفع الأذى عن النفس، كما تعتبر جزءا من حرية الإنسان وكرامته التي لا يجب لأي شيء أن يحول بينه وبين تحقيقهما، باعتبارها من الحقوق الأساسية للإنسان، التي تم إعلانها ولأول مرة في التاريخ الإنساني وبطريقة واضحة على لسان النبي علي أفضل الصلاة والسلام في خطبة الوداع التي بدأها بتأكيد حقوق الإنسان الأساسية[4] حيث يقول ﷺ: « **يا أيها الناس أي يوم هذا؟ قالوا:**

---

[1] المائدة: 32.

[2] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص35.

[3] المرجع السابق، ص 105.

[4] لؤي الصافي، الرشد السياسي وأسسه المعيارية، ص 106- 107.

شهر حرام. قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا.» [1] ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بتأكيد هذه الحقوق بل أمر بتبليغها فقال: « **اللهم هل بلغت... فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض.»** [2] كما أن أكثر شيء نستشفه من خطبة الوداع هو مدى إنسانية هذا الخطاب وشموليته حيث أنه موجه لكل الناس وليس لفئة المسلمين فقط ولولا ذلك لما بدأ عليه الصلاة والسلام خطبته ب: " يا أيها الناس" بل ب: " يا أيها المسلمون " مثلا، كما أنه اهتم في هذا الخطاب بأهم ثلاث عناصر يعتبر الحفاظ عليها حفاظا على إنسانية الإنسان وكرامته وهي حق الحياة والحفاظ على الأموال والأعراض، ثم في الأخير يأمر النبي عليه الصلاة والسلام كل من شهد حجة الوداع بتبليغ كلامه للغائبين، وهذا دليل على شمولية خطابه للإنسانية جمعاء، وهنا يكمن الفرق بين الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان وبين الرؤية الغربية، فعنوان حقوق الإنسان في الفكر الغربي محدود بإطار ضيق في المؤسسات الدولية لأنها حقوق تمنح للإنسان بما هو إنسان طبيعي يتمايز عن الحيوان، أما الإسلام فيتمايز عن هذه القوانين والمواثيق عن باهتمامه بالكرامة الذاتية لكل فرد في المجتمع الإنساني، للمنزلة الرفيعة التي يحتلها بين المخلوقات فهو خليفة الله في هذه الأرض.[3] ليتساوى في النهاية جميع البشر في أهلية التمتع بالحقوق والامتيازات، وهذا يبين سعة دائرة الحق والتكليف أو صلاحية الأشخاص للتمتع بالحقوق في الفكر الإسلامي.

يهدف النظام الإسلامي إلى تحقيق مجتمع أخلاقي تسوده المساواة، فقد كان القرآن منذ بداية نزوله في مكة مستنكرا على انعدام التوازن في الوضع الاقتصادي وانعدام المساواة الاجتماعية، وهذا مضاف بطبيعة الحال الى استنكاره إلى مظاهر الشرك حيث يرتبط انعدام العدل والمساواة بالشرك « فإله واحد هو الذي يضمن الوحدة الأساسية للبشر لأنهم مخلوقاته وعباده وليسوا مسؤولين

---

[1] أبو عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (د.ط، 2006، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،)ج1، باب الخطبة أيام منى، حديث: 1739، ص483.

[2] المرجع والصفحة نفسها.

[3] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص63.

إلا أمامه عز وجل.» [1] ولذلك تعتبر وحدة الأصل الإنساني بين البشر جميعا جوهر حقوق الإنسان لأنها تلغي جميع أصناف التمييز أو التفرقة بين البشر إلا تلك القائمة على تقوى الله، وهذا ما نص عليه القرآن الكريم حيث يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ١٢ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ [2] ويعتبر انتهاك أي حق من حقوق الإنسان فسادا في الأرض، وهذا مخالف للمقصد الأول الذي خلق لأجله الإنسان وهو اعمار الأرض والإصلاح فيها، الذي يعتبر جوهر مقاصد القرآن، ومن أجل المحافظة على هذا الجوهر اهتم النظام الإسلامي بتنظيم علاقة الإنسان بالإنسان وجعل الأساس فيها العدل والإحسان حيث يقول تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠ ﴾ [3] فالعدل والإحسان في النظام الاجتماعي الإسلامي يعد أساسا للعلاقات البشرية والحد الأدنى لها لأن مخالفتهما تؤدي إلى الخلافات والصراعات بين بني البشر، وإلى الجور والظلم والعدوان، ودون علاقة العدل والإحسان تسير المجتمعات في ظل قاعدة البقاء للأقوى، التي تشجع التنافس بين بني البشر من غير قيود، فتكون الغلبة فيه بطبيعة الحال للأقوى مما يزيد من تكريس الضعف في المجتمع. [4]

---

[1] فضل الرحمن مالك، المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص 89- 90.

[2] الحجرات: ١١ – ١٣.

[3] النحل: ٩٠.

[4] ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 137- 153.

وتتميز حقوق الإنسان من المنظور الإسلامي بعناصر قوة تفتقدها الرؤية الغربية تقلل من احتمالية المساس بأي بند من بنودها أو بمبادئ النزعة الإنسانية وتتمثل عناصر القوة في:

أولا: عنصر الإيمان الديني: فالرؤية الدينية الحقوقية تعني أننا نقوم بربط الرؤية بعامل داخلي متوافر في نفس كل فرد، وهذا الأمر يوفر آلية واضحة تجعل هذه الحقوق مضمونة التطبيق، فلا يمكن لأي فرد يحمل الإيمان الديني القائم على أساس إعتقاد وقناعة عقلية أن يتجاوز المنظومة الحقوقية لهذا الاعتقاد الذي يملكه، وهذا يختلف بوضوح عن أي نظرية وضعية لا تجعل الفرد سوى متلق لهذه النظرية كنظام منفصل عن الكونية، فالذي يحمل السلاح مثلا في أي حرب بشرية إذا كان لا يرى في هذه الحرب سوى وسيلة لتحقيق الهدف الذي يريده والذي يرتبط بتحقيق النصر العسكري فإنه لن يجد حرجا في أن يتجاوز القانون ولاسيما إن كان يمتلك من عناصر القوة ما يجعله أقوى من النظام الحقوقي الذي يراد له أن يكون حاكما على تصرفاته أو قراراته التي يتخذها أثناء الحرب.[1]

ثانيا: عنصر الرقابة الإلهية: فالاعتقاد بالحياة الأخروية والرقابة الإلهية المستمرة على أعمال الإنسان في هذه الدنيا له تأثيره الواضح على القرارات التي يتخذها الإنسان في مواقفه الفردية والعامة، ففي حالات الحرب مثلا عندما يتوقف تحقيق الانتصار العسكري على عمل مخالف للإرادة الإلهية لا يمكن أن يحول دونه سوى هذا الإحساس بالرقابة الإلهية التي تمنع الإنسان من التجاوز والتعدي، فلا وجود لضمانة إجرائية يمكنها أن تحول بشكل تام أمام أي نوع من المخالفات كعنصر الرقابة الإلهية التامة.

ثالثا: عنصر المحاسبة والعقوبة: حيث تشكل العقوبة رادعا أساسا أمام الدخول في أي مخالفة سواء أكانت على المستوى الفردي أم على المستوى الاجتماعي العام، ولعل من أهم الإشكالات المثارة أمام القانون الوضعي المرتبط بالحقوق الإنسانية ضعف عنصر المحاسبة والعقوبة، حيث يرتبط ذلك بمدى امتلاك القوة أو الاصطفاف السياسي الدولي الذي يحمي المخالف للنظام الحقوقي الإنساني، ولكن النظام الحقوقي الإسلامي ينبني على نظام المحاسبة والعقوبة على المستوى

[1] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص11.

الدنيوي، والذي تضمنه عدالة الدولة الإسلامية الحاكمة، أو على المستوى الأخروي الذي يضمنه الحساب الإلهي. [1]

ومما سبق نقول أن حقوق الإنسان تمثل الشكل الحديث والمقنن للتوجه الإنساني، الذي عرفته المجتمعات المختلفة على مر العصور كمكون ثقافي وفكري وسلوكي، يختلف في درجة وكيفية تحققه وفقا للتوازنات بين البشري والمقدس في أي مجتمع، ووفقا للتوازنات الداخلية بين القوى الاجتماعية، فحقوق الإنسان ذات طبيعة عامة تتعلق بالخصائص المشتركة بين البشر بوصفهم كائنات بيولوجية واعية تحيا داخل نسيج اجتماعي، وهي خصائص تخلق لديهم احتياجات مشتركة تجعل حقوق الإنسان عالمية الطابع.[2] هذا ما يتميز به الفكر الإسلامي المعاصر الذي يجعل من كرامة الإنسان ووحدة الأصل الإنساني المنشأ لحقوق هذا المخلوق، التي تمنح له بغض النظر عن جنسه، دينه أو اعتقاده، وبغض النظر عن التزامه بدينه أو تمرده، فجميع البشر سواسية من الجانب الإنساني وليس لأي كان سلطة التعدي على تلك الحقوق الخاصة به.

والتركيز على حقوق الإنسان كآلية من آليات حماية المبادئ الإنسانية جاء على أساس تشاركهما نفس الموضوع ونفس الأهداف، فحقوق الإنسان قانون يحكم وينظم العلاقات بين البشر كما يعمل على تقنين الحق والواجب في المجتمعات، هذا يجعله يضمن المحافظة على مبادئ النزعة الإنسانية لتشاركهما في الدفاع عن المبادئ نفسها، والمتمثلة كما بينا سابقا في كرامة الإنسان، حريته، والعدل والمساواة بين أفراد المجتمع الإنساني؛ فقد كان السبب في ظهور كليهما ما عانته الإنسانية خاصة في العصور الوسطى من أزمة حقيقية، نتجت عن الصراع الكبير بين الكنيسة التي كانت الآمر الناهي الأول في المجتمعات الأوروبية وبين إنسان تلك الحقبة الزمنية الذي كان يعاني من التسلط والتعصب الذي مورس عليه من طرف السلطة الدينية والسياسية، هذا الصراع أفضى إلى ظهور ملامح التحرر من هذا التسلط، خاصة مع حلول القرن الثالث عشر حيث بدأ الفكر التحرري يتغلغل في الأوساط الفكرية، واستمر الوضع على هذه الحال بين مد وجزر إلى حين اندلاع الثورة

[1] مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، ص11.

[2] أنور مغيث وآخرون، النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 272.

الفرنسية التي ساهمت بقدر كبير في التحولات الكبرى التي حدثت في المجتمعات الأوروبية على العديد من الأصعدة سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو فكرية أو اقتصادية، ذلك أنها كانت السبب في ترسيخ مبادئ جديدة كالحرية والمساواة، ساهمت في القضاء على الحكم الملكي المتعسف، هذا من جهة ومن جهة أخرى قامت بالتمهيد لظهور حقوق الإنسان بالصورة الرسمية التي نعرفها اليوم لما أصدرت وثيقة حقوق الإنسان، على غرار وثيقة الماجنا كارتا التي حاربت الحكم الملكي التعسفي الظالم، إلا أنها تعمقت أكثر في مبادئ حرية الإنسان والمساواة بين البشر، وبهذا قضت على الفكر الإقطاعي، وفتحت المجال أمام النظام الرأسمالي للتطور والازدهار الذي كانت له آثاره الجلية على مدى العصور، أي أن حقوق الإنسان وبفضل طابعها القانوني الذي تتميز به تعتبر أقوى وسيلة نستطيع استخدامها للدفاع عن مبادئ النزعة الإنسانية.

وفي الأخير نقول لقد كانت النزعة الإنسانية في بدايتها مركزة على الاهتمام بمركزية الإنسان في الكون، ومسؤوليته على تقرير مصيره اعتمادا على المعايير العقلية، ثم توجه الاهتمام إلى صياغة هذه المبادئ على شكل قوانين وسياسات تعتبر معالم في طريق المجتمعات تمنع انحرافها عن المنهج الإنساني، فظهرت الديمقراطية التي دافعت عن حرية الرأي والتعبير، وحقوق الإنسان التي تعتبر ثمرة للفكر الإنساني والتي تهتم بالإنسان من مختلف النواحي والمجالات، حيث يعتبر الهدف منها الدفاع عن حقوقه والتي عملت النزعة الإنسانية منذ البداية على رعايتها وترسيخها في الحضارات الإنسانية، لذلك يعتبر الكثيرين أن حقوق الإنسان تعتبر الشكل المقنن للنزعة الإنسانية لاشتراكهما في المبادئ الإنسانية نفسها، وبالتالي نقول أن الاهتمام بالنزعة الإنسانية ومبادئها أدى إلى ظهور اتجاهات فكرية أخرى، هدفها الأول الدفاع عن كرامة الإنسان وحريته، عن طريق ترسيخ ما عرف بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حماية مبادئ كحرية الإنسان والعدل والمساواة بين البشر، والتي تضمن بدورها تحرير الإنسان من طغيان الظلم وشرور الاستعباد، وهكذا يكون الحديث عن إنسانية الإنسان ملازما للحديث عن حقوقه، ذلك أنهما يصبان في نفس الاتجاه وان اختلفت طرقهما.

خاتمـــــــــــــة

وفي نهاية المطاف نقول إن البحث الموضوعي الخاضع للمعايير العلمية يؤكد على مجانبة الرأي القائل بكون النزعة الإنسانية إنتاجا غربيا للصواب، ذلك أن استقراء تاريخ حضارتنا الإسلامية منذ ظهور الإسلام يثبت أن النزعة الإنسانية أصيلة في فكرنا، بل إن هذا الأخير سبق له معرفة هذه النزعة قبل الفكر الغربي، فعلى عكس أوروبا التي كان أول احتكاك لها بهذه النزعة مع عصر النهضة، كانت بدايات احتكاك الحضارة الإسلامية بها مع أول ظهور للإسلام في الجزيرة العربية، والذي صاحبه ازدهار كبير لهذه الحضارة، تجسد معه الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينية والعقلية، والذي انتشر خاصة في القرن الرابع الهجري على مستويات عدة معرفية وسياسية واجتماعية، وكان الطابع المميز لها هو توفيقها بين الوحي أو المرجعية الدينية وبين العقل الذي كان يمثل أداة لفهم الوحي. الامر الذي يثبت مدى ازدهار الأنسنة منذ الظهور الأول للإسلام، ويعود السبب في ذلك بالدرجة الأولى إلى اهتمامه الكبير بمنزلة الإنسان في الكون وكرامته، وبسبب ما زود به من قوة عاقلة ميزته عما دونه من الحيوانات إضافة إلى القدرات الكامنة فيه، هذه الوسائل مجتمعة يُمكنه حسن استغلالها من بلوغ أعلى درجات الكمال، التمدن، التطور والرقي في سلم الإنسانية.

وقد توصلنا من خلال تحليلنا للأنسنة في الفكر الإسلامي المعاصر إلى مجموعة من المبادئ التي تميزها عن الأنسنة الغربية، حيث تتميز في إطار الفكر الإسلامي المعاصر بمفهوم يتسم بالعموم لأنه يركز على الإنسان بما هو إنسان مما يجعل هذا الفكر شاملا للإنسانية جمعاء، فالنزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر هي: نزعة تهتم بالحفاظ على توازن الإنسان، وتجسيد فاعليته في الكون بعدم تغليب جانبه الروحي الأمر الذي يجعله بلا هدف في هذه الحياة زاهدا فيها لا يسعى إلا للآخرة والنجاة في بعض الأحيان من خطيئة لم يقترفها، ولا تغليب لجانبه المادي الذي يجعله شبيها بالحيوان لا غاية له إلا إشباع رغباته، دون الالتفات إلى مبدأ المحبة والأخوة بينه وبين بني جنسه، ولا يتحقق هذا التوازن إلا بالتفاعل بين طبيعته الروحية والمادية الأمر الذي يساعده على الارتقاء عن الصفات الحيوانية، وفي نفس الوقت يجعله يحافظ على متطلباته ورغباته التي تدفعه دوما إلى الاستكشاف والبحث عن المعرفة وعن كل ما يساهم في تحقيق تطوره، رقيه وسعادته.

خاتمـــــــة

نقول إذا أن النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر تقوم على مجموعة من الثوابت التي توجه تلك المبادئ الإنسانية في الإسلام وتمنعها من الانحراف الذي قد يقضي على النزعة الإنسانية فتصبح مجرد شعارات ظاهرية تركز على الجانب المادي من الحياة الإنسانية، مما يقضي على الجوهر الإنساني ويفرغه من روحه، وتنقسم هذه الثوابت إلى شقين أساسيين تنبثق عنهما سائر المبادئ الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وهي؛ أولا: الاعتراف بوحدة الأصل الإنساني التي تشمل مبدأ الكرامة، ومبدأ العدل والمساواة، ومبدأ الشمولية، فقيام هذه المبادئ الثلاثة متعلق بالاعتراف بوحدة الأصل الإنساني، التي لولاها لانطمست مظاهر العدل والمساواة من المجتمع، الأمر الذي يمس شمولية المبادئ الإنسانية لان اختفاء العدل والمساواة يعني حرمان فئات معينة من حقوقها، وهذا ما يتسبب في امتهان كرامة الإنسان. ثانيا: الاعتراف بالطبيعة الثنائية للإنسان والتي تؤدي إلى الإيمان بأن المعرفة الحقيقية بهذا الكائن مرتبطة بتحقيق التوازن بين طبيعته الثنائية وطبيعته الروحية، وبأن هاتين الطبيعتين هما مصدر القدرات الإنسانية، التي تعتبر أساس تميز الإنسان بالإرادة الحرة والمسؤولية، هاته الميزة التي مكنته من احتلال مركز الخليفة في الأرض الذي جعله مستأمنا على الكون المسخر له. وتبقى هذه الثوابت الإنسانية مرتبطة في عمومها بأصل واحد يعتبر جوهر الحضارة الإنسانية والرابط بين عناصرها ألا وهو التوحيد الذي من دونه تفقد النزعة الإنسانية روحها وفعاليتها.

وعلى هذا الأساس نقول إن النموذج الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر ركز وبشكل كبير على موضوع النزعة الإنسانية في الإسلام، خاصة فيما يخص استحضاره لطبيعة الإنسان واحترامه للتوازن في التعامل مع مكوناته من دون تغليب لجانب على الآخر، هذه النقطة التي ميزت النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر عن غيرها من الرؤى التي فشلت في ذلك، فنجد العديد من التوجهات الدينية تبالغ في الاهتمام بالجانب الروحي من الإنسان إلى الحد الذي يجعلها تهمل الإنسان ككيان وقوة فاعلة في الكون لها دور وأثر كبير في محيطه فتبخسه حقه، كما نجد العديد من الرؤى التي ناهضت الرؤية الدينية من أجل إعادة كرامة الإنسان من خلال إبراز قدراته التي تضعه في مركز الكون، قد فشلت في الوصول إلى هدفها لأنها وفي الأخير تعاملت مع الإنسان كمخلوق مادي

خاتمـــــــة

نقطة قوته هي العقل مما جعله في الأخير عبدا للمادة، فوقع هذا الفكر في نفس الخطأ الذي ارتكبته التوجهات الدينية؛ وذلك يرجع إلى عدم التوازن في الفكرين.

وقد توصلنا في نهاية البحث إلى أهمية الرؤية الإسلامية لهذا الموضوع، حيث أن الفكر الغربي فقد هدفه الذي انطلق بداية لتحقيقه والذي كان يتمثل في الوصول إلى نزعة إنسانية تعلي من شأن الإنسان في الكون باستعادة كرامته ومنزلته فيه، عن طريق التميز بينه وبين الطبيعة (المادة) فيوضع كل عنصر منهما في منزلته التي خلق من أجلها، وسبب انحرافه عن هدفه يعود لعدم إحاطته بحقيقة الإنسان وطبيعته الأمر الذي يعتبر أول خطوة في طريق الوصول إلى نزعة إنسانية حقيقية تحافظ على كرامة هذا المخلوق وتعترف بقيمته في الكون؛ ولذلك نقول أنه بإمكانية الفكر الإسلامي المعاصر تقديم مساهمة فعالة في هذا الموضوع، خاصة إذا ما استعان بمعالم ثابتة في طريقه يستمدها من تعاليم وتوجيهات دينه، التي تساعده على وضع الإنسان في مركز مناسب له لما يتميز به من قدرات؛ تتمثل أساسا في إرادته الحرة والمسؤولة وإدراكه لحقيقته ومرتبته بين الكائنات ووعيه اتجاه وظيفته في الكون، مما يجعل الفكر الإسلامي المعاصر محيطا بحقيقة الإنسان الروحية التي تسير جنبا إلى جنب مع حقيقته المادية في طريق تحقيق الخير والسعادة للإنسانية جمعاء.

ومن هذا المنطلق نقول إن الدراسة الموضوعية الخاضعة للمنهجية العلمية لإشكالية بحثنا تشير إلى أنه لا إنسانية كالإنسانية الإسلامية التي لم تغيب ولم تغفل أي جانب من جوانب الإنسان إلا وتطرقت له واهتمت به، الأمر الذي يحتسب كنقطة قوة لصالح الفكر الإسلامي المعاصر الذي يتميز بشموليته لجميع جوانب الحياة الإنسانية، واهتمامه بالإنسان وطبيعته المادية والروحية على حد سواء ذلك أن إهمال أي من هذين الجانبين يعتبر إهمالا لإنسانيته. وهذا يبرز أهمية بناء دراساتنا الإنسانية على وحدة الأصل الإنساني والتركيبة الثنائية للإنسان والتي لا يمكننا الاستغناء عن أي من طرفيها (الإنسان/ والطبيعة، المادة/ والروح، النفس/ والجسد)؛ ذلك أن إهمال هذه العناصر يؤدي إلى النتيجة ذاتها التي وصلت إليها الحضارة الغربية، والتي أصبحت تسير في الأخير وفق نموذج معرفي مادي واحدي، جعل جهود المفكرين الغربيين الإنسانيين تتوج بنزعة إنسانية ظاهرية وشكلية مفتقدة للروح الإنسانية الأصيلة.

خاتمـــــــة

وفي الأخير نقول أن الرأي الذي يحكم بعدم وجود ملامح للفكر الإنساني في الإسلام ما هو إلا رأي ناتج عن ما حصل في الفكر الإسلامي من ركود وجمود كانا يمثلان أهم العوائق، ولا يزالان كذلك في وجه النزعة الإنسانية كما كانا سببا في تراجع الفكر الإسلامي عموما وانحطاطه، ومن غير الموضوعية وضع أحكام مطلقة في هذا الشأن، بعيدا عن الدراسة المنهجية والموضوعية التي تشمل جميع المراحل التي مر بها الفكر الإسلامي بداية من الظهور الأول للإسلام في جزيرة العرب، مرورا بمحطة ازدهاره، لنصل في الأخير إلى ما يعيشه من تخلف وانحطاط ناتجين أساسا؛ إما عن التعصب للرأي والتقليد للتراث على المستوى الداخلي، أو عن التبعية للآخر لانعدام محاولات الإنتاج عندنا في جميع مستوياته الفكرية والاقتصادية، الأمر الذي جعلنا نعيش في تبعية دائمة للغرب لاستيراد منتجاته، التي يظن الكثير منا أنها الحل لبناء حضارتنا، في حين أن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد استهلاك لتلك المنتجات دون فائدة، والعيب هنا ليس في الاستفادة من خبرات الآخر، بل التقليد الأعمى لها من غير الدراسة المراعية للاختلاف بين الحضارات. وهذا يعني أن التقليد بشقيه يشكل عائقا يحول دون انطلاق مجتمعاتنا من خبرتها الاجتماعية الحقيقية التي تتمثل في تراثها الثقافي والديني، مستخدمة ما سخر لها من وسائل مساعدة، للوصول إلى بناء حضارة إنسانية خاصة بها؛ فتبقى بذلك مسألة إعادة بعث النزعة الإنسانية في الدين من جديد مرتبطة بتجاوز هذا التعصب الذي يؤدي إلى رؤية أحادية وذهنية منغلقة لا تسمح بالتفتح على القيم الإنسانية واستيعابها، وذلك لا يكون إلا بفتح باب النقد وتقبل الآخر المخالف، الأمر الذي سيقضي على العديد من الصراعات في مجتمعاتنا.

فيقوم بذلك تجديد الفكر الإنساني عندنا على الانطلاق من واقع الثقافة الإسلامية ودراسة الأفكار وما يصلح منها للوضع الذي نعيشه سواء منها الأفكار المتوارثة أو الأفكار الحديثة، وهذا يدل على ضرورة الاهتمام بالمناهج التربوية في مجتمعاتنا الإسلامية لأنها المسؤولة عن إنتاج الأفكار، كما تعتبر المسؤولة أيضا عن صياغة نموذج الإنسان الصالح لإقامة حضارة إنسانية، مما يدفعنا للتوجه أولا نحو معالجة مشكلة التعصب والتقليد بدرجة أولى، والاهتمام بالمرجعية الدينية لدورها الكبير في إعادة بعث النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، فهي التي تمده بالأسس الثابتة التي تقوم عليها

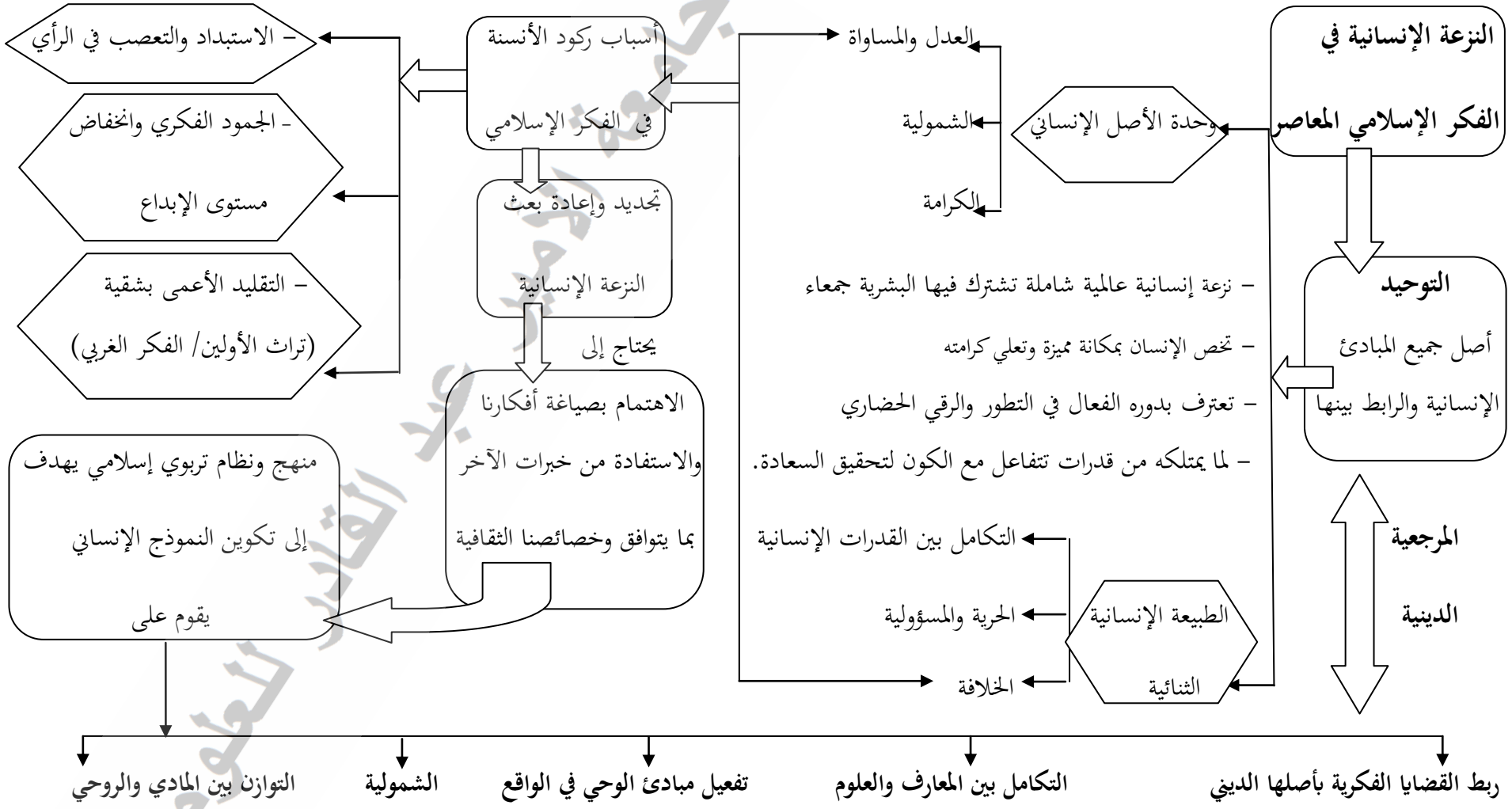
المبادئ الإنسانية، والتي يجب أن تعتمدها المناهج التربوية الإسلامية كمعالم في طريق إنتاجها للوسائل والأساليب التي يحتاجها العمل التربوي، حتى تستطيع تحديد الغايات والأهداف النهائية التي وجد الإنسان من أجلها في ضوء علاقته مع الخالق والكون والإنسان، بحيث تحقق الخير والسعادة للإنسان في الدنيا والآخرة، أي أنه على المنهج التربوي الإسلامي في فكرنا المعاصر التركيز على صناعة أفكاره بنفسه دون اجترار للماضي، ودون تكديس لمنتجات الحضارة، فينطلق من ما ينتج عن التفاعل بين تعاليم دينه الصالحة لكل زمان ومكان، وبين واقع المجتمعات الإسلامية ومشاكلها، وهذا لا يعني بطبيعة الحال إقصاء خبرات الآخر، ولكن يجب دراسة مدى صلاحيتها للتطبيق وتوافقها مع البيئة الإسلامية، إذا ففكرنا الإسلامي المعاصر في حاجة ماسة إلى إبداع وابتكار مناهج علمية خاصة به، تتناسب ونصوص الوحي التي يجب أن يؤدي فهمها إلى بناء الإنسان السوي المتوازن، فنقل التدبر ليس تدبرا، والفكر الحداثي العربي المتأثر بالغربي، يعمل على نقلنا من تقليد إلى تقليد، في حين أن فكرنا يحتاج إلى إبداع، لأننا كما نعتبر ناقل الاستدلال مقلد، نعتبر ناقل الإبداع مقلدا غير مبدع؛ وهذا يعني أنه يجب علينا ترشيد خبرات الآخر بدراسة مدى توافقها مع ما يتميز به الإسلام من مبادئ ثابتة تمثل الموجه لنا في مسيرتنا نحو استرجاع إنسانية الإنسان بعيدا عن المادية التي نشرتها الحضارة الغربية، ذلك أن الإسلام يقدم لنا الحلول ليس بصفته مجرد كتاب بل باعتباره واقعا اجتماعيا يسهم في بناء مصير الإنسانية، فهو بذلك يمنح الفكر الإسلامي المعاصر رؤية إنسانية متزنة ومؤثرة. وبالتالي على المنهج التربوي الإنساني أن يهتم أثناء إنتاجه للأفكار بـــ:

- عدم الفصل بين قضايا الإنسان على جميع المستويات وبين أصلها الديني.
- الاستفادة من الرؤية الإسلامية تجاه قضايا الواقع، وعدم إهمالها بسبب التبعية الغربية التي أفقدت فكرنا الإسلامي روحه.
- الاهتمام بالنظرة الشمولية تجاه الإنسان والتي تساعدنا على تكوين نموذج إنساني فعال يستغل ما زود به من قدرات حسية وعقلية وروحية تكملها تعاليم الوحي، هذه القدرات التي بتفاعلها مع ما سخر له في الكون تنتج لنا حضارة إنسانية عالمية مشتركة تتعامل مع الانسان بما هو

إنسان بعيدا عن المتغيرات من القيم التي ليست محلا للتفاضل بين البشر في الفكر الإسلامي المعاصر.

- عدم الفصل بين الجانب الروحي والمادي في الإنسان لتنشئة نموذج إنساني متوازن، الأمر الذي يساعد على إخراج إنسان كوثر لا إنسان أبتر كما قال طه عبد الرحمن.
- الاهتمام بقضية التكامل بين المعارف والعلوم، حيث تتضافر المعارف الإنسانية مع الدينية مع العلمية، كل واحدة من جانب تخصصها من أجل الاعتناء بالإنسان ومساعدته على بلوغ أهدافه.

وبالرغم من أننا في نهاية هذه الأطروحة توصلنا إلى المبادئ الثابتة التي تميز النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر عن غيرها إلا أننا نجد أن كل مبدأ من هذه المبادئ يمثل وحده مجالا واسعا للبحث، مما يستدعي من الباحثين والمهتمين بهذا المجال تخصيص المزيد من الوقت والجهد من أجل الوصول إلى صياغة منهج تربوي إسلامي له مساهمة فعالة في تخريج النموذج الإنساني المشترك الذي تسعى إليه جميع الحضارات.


النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر
التوحيد
أصل جميع المبادئ الإنسانية والرابط بينها
المرجعية الدينية
وحدة الأصل الإنساني
العدل والمساواة
الشمولية
الكرامة
- نزعة إنسانية عالمية شاملة تشترك فيها البشرية جمعاء
- تخص الإنسان بمكانة مميزة وتعلي كرامته
- تعترف بدوره الفعال في التطور والرقي الحضاري
- لما يمتلكه من قدرات تتفاعل مع الكون لتحقيق السعادة.
الطبيعة الإنسانية الثنائية
التكامل بين القدرات الإنسانية
الحرية والمسؤولية
الخلافة
أسباب ركود الأنسنة في الفكر الإسلامي
- الاستبداد والتعصب في الرأي
- الجمود الفكري وانخفاض مستوى الإبداع
- التقليد الأعمى بشقية (تراث الأولين/ الفكر الغربي)
تجديد وإعادة بعث النزعة الإنسانية
يحتاج إلى
الاهتمام بصياغة أفكارنا والاستفادة من خبرات الآخر بما يتوافق وخصائصنا الثقافية
منهج ونظام تربوي إسلامي يهدف إلى تكوين النموذج الإنساني يقوم على
ربط القضايا الفكرية بأصلها الديني
التكامل بين المعارف والعلوم
تفعيل مبادئ الوحي في الواقع
الشمولية
التوازن بين المادي والروحي

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1- أحمد الرشيدي، عدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي، (ط1، 1423-2002، دار الفكر، دمشق).

2- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، خرج أحاديثه هاني الحاج، (د.ط.ت، المكتبة التوفيقية، القاهرة).

3- أرسطو، السياسيات، ترجمة: الأب أوغسطين باربارة البولسي، (د.ط، 1957، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت).

4- أركون مُحَمَّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، (ط2، 1996، مركز الإنماء القومي، بيروت)،

5- أركون مُحَمَّد، قضايا نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، (ط2، 2000، دار الطليعة، بيروت).

6- أركون مُحَمَّد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، (ط1، 2001، دار الساقي).

7- أركون مُحَمَّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، (ط1، 1997، دار الساقي، بيروت).

8- أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، (د،ط، 1966، مؤسسة سجل العرب، القاهرة).

9- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، (د.ط، مارس 1994، عالم المعرفة، الكويت).

10- الآملي حسن زاده، الانسان الكامل في نهج البلاغة، تر: عبد الرضا افتخاري، (ط1، 1416هـ- 1995، مؤسسة المعارف الإسلامية).

11- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، (ط1، 1996، منشورات عويدات بيروت، باريس).

12- البازعي سعد والرويلي ميجان، دليل الناقد الأدبي، (ط3، 2002، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).

13- بدوي عبد الرحمن، النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، (د.ط، 1403- 1982، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت).

14- البخاري أبو عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، (د.ط، 2006، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،)

15- بروتون جيري، عصر النهضة، ترجمة إبراهيم البيلي محروس، (ط1، 2014، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة).

16- بروديل فرناند، كتاب تاريخ القواعد والحضارات، ترجمة وتعليق: حسين شريف، (د.ط، 1999، الهيئة المصرية العامة للكتاب).

17- البستاني بطرس، محيط المحيط، (ط.ج، 1987، مكتبة لبنان، بيروت).

18- بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، (ط1، 2007، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت).

19- بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، (د.ط.ت، دار المعارف، القاهرة).

20- بوازار مارسيل، إنسانية الإسلام، تر: عفيف دمشقية، (ط1، أكتوبر 1980، دار الآداب، بيروت)

21- بوخريسة بوبكر، مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، (الطبعة الأولى، 1434- 2013، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، لبنان).

22- بوكاي موريس، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة فوزي شعبان، (د.ط.ت، المكتبة العلمية).

23- بيجوفيتش علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: مُحَمَّد يوسف عدس، (ط 10، 2017، دار الشروق، القاهرة).

24- بيري رالف بارتون، إنسانية الإنسان، تر: سلمى الخضراء الجيوسي، (د.ط، 1961، مكتبة المعارف، بيروت).

25- البيضاوي ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الشيرازي الشافعي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، إعداد وتقديم: مُحَمَّد بن عبد الرحمن المرعشلي، (د.ط.ت، دار احياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت).

26- التفتزاني أبو الوفاء، الانسان والكون في الإسلام، (د.ط، 1995، دار الثقافة للنشر والتوزيع).

27- التهانوي مُحَمَّد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، (ط1، 1996، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت).

28- توشيهيكو ايزوتسو، الله والانسان في القرآن – علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-، ترجمة وتقديم: هلال مُحَمَّد الجهاد، (د.ط، 2007، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت).

29- التويجري عبد العزيز بن عثمان، الكرامة الإنسانية في ضوء المبادئ الاسلامية، (ط2، 1436- 2015، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط).

30- ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي، العبودية، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، (ط2، 1419/ 1999، دار الأصالة).

31- الجرجاني علي بن مُحَمَّد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: مُحَمَّد صديق المنشاوي،، (د.ط، 2004، دار الفضيلة، القاهرة).

32- الجندي أنور، الفكر الغربي دراسة نقدية، (ط1، 1407- 1987، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية).

33- حرب علي، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، (ط1، 1998، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب).

34- حرب علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، (ط2، 2004، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب).

35- ابن حزم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، (ط1، 1426- 2005، دار الهيثم، القاهرة).

36- حسين أحمد، الطاقة الإنسانية، (د.ط. 1962، مطبعة مصر، مصر).

37- الحفني عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، (ط1، 1968، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت).

38- حنفي حسن، جذور التسلط وآفاق الحرية، (د.ط، 2005، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة).

39- حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، (د.ط، 1411- 1991، الدار الفنية، القاهرة).

40- خضر عبد العليم عبد الرحمن، الإنسان في الكون بين القرآن والعلم، (ط1، 1403- 1983، عالم المعرف، جدة).

41- الخطابي مُحَمَّد العربي، موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية، (ط1، 1998، دار الغرب الإسلامي، بيروت).

42- ابن خلدون عبد الرحمن بن مُحَمَّد، المقدمة، تقيق: عبد الله مُحَمَّد الدرويش، (ط1، 1425- 2004، دار يعرب، دمشق).

43- داغر فيوليت، الطائفية وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، (د.ط، 1995).

44- داماد مصطفى محقق، الحقوق الإنسانية بين الإسلام والمجتمع المدني، (ط1، 1421- 2001، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت.)

45- أبو داوود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داوود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط1، 2009- 1430، دار الرسالة العالمية، دمشق).

46- الداوي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي، (ط1، ديسمبر 1992، دار الطليعة، بيروت).

47- ذهبي مُحَمَّد السيد حسين، التفسير والمفسرون، (د.ط.ت، مكتبة وهبة، القاهرة).

48- الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن مُحَمَّد ابن المفضل، الذريعة إلى مكارم الشريعة، (ط1، 1400- 1980، بيروت).

49- الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن مُحَمَّد ابن المفضل، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: مُحَمَّد سيد كيلاني، (د.ط.ت، دار المعرفة، بيروت).

50- الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن مُحَمَّد ابن المفضل، معجم مفردات القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (ط4، 2009، دار القلم، دمشق).

51- الرافعي مصطفى، الإسلام نظام إنساني، (د.ط، 1958، منشورات دار الحياة).

52- رسل برتراند، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، (د.ط، ديسمبر 1983، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت).

53- الرفاعي عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، (ط2، 2013، بغداد، دار التنوير، لبنان).

54- أبو ريان مُحَمَّد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (د.ط، 2000، دار المعرفة الجامعية).

55- الزهاوي جميل صدقي، ديوان الزهاوي، (د.ط، 1343، المطبعة العربية، مصر).

56- زيعور علي، أوغسطينوس، (ط1، 1983، دار القلم، بيروت).

57- السايح أحمد عبد الرحيم، فلسفة الحضارة الإسلامية، (د.ط، 1410- 1989، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة).

58- السباعي مصطفى، من روائع حضارتنا، (ط1، 1420-1999، دار الوراق، بيروت)،

59- سباين جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال عروسي، (د.ط، دار المعارف، مصر).

60- سترومبرغ رولاند، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (ط3، 1315- 1994، دار القارئ العربي، مصر).

61- سعد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (د.ط، 2004، دار الجنوبي للنشر، تونس).

62- سكنر كوينتن، كتاب أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، تر: حيدر حاج إسماعيل، (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، مايو 2012)

63- سلطان جاسم، النسق القرآني ومشروع الإنسان، (ط1، 2018، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت).

64- أبو سليمان عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، (ط1، 1424- 2003، دار الهادي، بيروت).

65- أبو سليمان عبد الحميد أحمد، الإنسان بين شريعتين رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، (ط1، 1423-2003، دار السلام، القاهرة)

66- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، (د.ط.ت، دار الشروق، القاهرة).

67- سيد قطب، في ظلال القرآن، (ط10، 1402- 1982، دار الشروق، القاهرة)

68- شحرور مُحَمَّد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، (ط2، 2017، دار الساقي، لبنان).

69- شريعتي علي، الإنسان والإسلام، مراجعة: حسين علي شعيب، (ط2، 1428- 2007، دار الأمير، العراق).

70- الشيباني عمر مُحَمَّد التومي، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، (ط3، 1982، الدار العربية للكتاب).

71- الشيخ مُحَمَّد، نقد الحداثة في فكر هايدغر، (الطبعة الأولى، أغسطس 2008، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت).

72- الشين يوسف حامد، مبادئ فلسفة هيجل دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب، (الطبعة الأولى، 1994، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي).

73- الصابوني مُحَمَّد علي، صفوة التفاسير، (ط9، د.ت، دار الصابوني، القاهرة).

74- الصافي لؤي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، تأملات في صيرورة الوعي وفاعلية الإنسان بين الغياب والحضور، (ط1، 1437- 2016، دار الفكر المعاصر، بيروت).

75- الصافي لؤي، الرشد السياسي وأسسه المعيارية من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، (ط1، 2015، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت).

76- صبحي أحمد محمود، وحملها الإنسان مقالات فلسفية، (ط1، 1997، دار النهضة العربية، بيروت).

77- الصفار حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الانسان، (ط1، 2005، المركز الثقافي العربي، المغرب).

78- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، (د.ط، 1994- 1414، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت).

79- ابن أبي طالب علي، ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، (ط1، 1309- 1988).

80- ابن أبي طالب علي، نهج البلاغة، شرح: مُحَمَّد عبده، (د.ط.ت، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت).

81- طوطاو الشريف، روجيه غارودي والفكر العربي المعاصر: جدل الفلسفة والإيديولوجيا، (ط1، 2014، منتدى المعارف، بيروت).

82- عبد الباقي مُحَمَّد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (د.ط، 1364، دار الحديث، القاهرة).

83- عبد الرحمن طه، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، (ط2، 2016، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت)

84- عثمان علي عيسى، الإنسان عند الغزالي، تعريب: خيري حماد، (د.ط.ت، دار الجيل للطباعة، القاهرة).

85- عثمان علي عيسى، فلسفة الإسلام في الإنسان، (ط1، 1406- 1986، منشورات دار الآداب، بيروت)

86- عثمان علي عيسى، لماذا الإسلام وكيف؟، (ط1، 1417- 1997، دار النفائس، بيروت،)

87- عثمان مُحَمَّد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، (ط 2، 1404 هـ. 1984م، مؤسسة الرسالة، بيروت).

88- العجمي أبو اليزيد، حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم، (محرم 1404- 1983، الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة)

89- أبو العزائم مُحَمَّد ماضي، إنسان المؤمنين وإنسان الملحدين، (ط1، 1414- 1993، دار الكتاب الصوفي).

90- العظم صادق جلال، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، تر: فالح عبد الجبار، (ط1، 2007، دار المدى، العراق).

91- العقاد عباس محمود، الإنسان في القرآن، (ط4، سبتمبر 2005، دار النهضة، مصر).

92- عمر السيد، الأنا والآخر من منظور قرآني، تحرير: منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى (د.ط، 2008، دار الفكر، دمشق)

93- العوا عادل، الإنسان ذلك المعلوم، (ط1، 1977، منشورات عويدات، بيروت، باريس).

94- عوض لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، (ط1، 1407- 1987، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة).

95- غارودي روجيه، وعود الإسلام، تر: ذوقان قرقوط، (ط2، 1985، دار الرقي، بيروت).

96- الغامدي سعيد بن ناصر، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، (ط1، 1424-2003، دار الأندلس الخضراء، جدة).

97- الغزالي أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (ط2، 1975، دار آفاق الجديدة، بيروت،).

98- الغزالي مُحَمَّد، الجانب العاطفي من الإسلام، (د.ط، 1990، دار الدعوة، الإسكندرية).

99- الغزالي مُحَمَّد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، (ط4، 1420- 2000، دار الشروق، القاهرة).

100- الفاروقي إسماعيل راجي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، (ط2، 2014، دار مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة).

101- القرطبي أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، خرج أحاديثه: أحمد بن شعبان بن أحمد، مُحَمَّد بن عيادي بن عبد الحليم، (ط1، 1425- 2005، مكتبة صفا، القاهرة).

102- ابن القيم الجوزية أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبو بكر بن أيوب، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، صححه وخرج أحاديثه: مُحَمَّد عبد الله، (د.ط، 2004، دار التقوى).

103- ابن كثير عماد الدين أبو الفداء اسماعيل الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، راجعه وخرج أحاديثه: أنس مُحَمَّد الشامي- مُحَمَّد سعيد مُحَمَّد، (د.ط.ت، دار البيان العربي، مصر).

104- الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (د.ط.ت، كلمات عربية، مصر).

105- كيحل مصطفي، الأنسنة والتأويل في فكر مُحَمَّد أركون، (د.ط، 1434- 2013 منشورات الاختلاف، الجزائر).

106- الكيلاني ماجد عرسان، أهداف التربية الإسلامية – دراسة مقارنة بين أهداف التربية الإسلامية والأهداف التربوية المعاصرة- (ط2، 1408- 1988، مكتلة دار التراث، المدينة المنورة)

107- الكيلاني ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، (ط1، 1307، 1987، دار البشائر، لبنان)

108- لوقا نظمي، نحو مفهوم إنساني للإنسان، للوجود، للمطلق، (د.ط، 1975، دار غريب).

109- لويزا ماريا، المدرنة الفاضلة، ترجمة: عطيات أبو السعود، (د.ط، سبتمبر 1997، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت).

110- أبو ليلى فرج محمود، تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، (ط1، 1994، دار الثقافة، الدوحة).

111- مالك فضل الرحمن، المسائل الكبرى في القرآن الكريم، تر: مُحَمَّد أعفيف، (ط1، يونيو 2013، جداول، بيروت)

112- المبارك مُحَمَّد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1409- 1989، د.ط)

113- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (ط4، 2004، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة).

114- مجموعة من المفكرين، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 13- 3- 1998).

115- مجموعة من المؤلفين، أطلس الفلسفة، (د.ط.ت، المكتبة الشرقية علي مولا).

116- مجموعة من المؤلفين، الإسلام والقانون الدولي الإنساني دراسات مقارنة، (ط1، 2012، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت).

117- مُحَمَّد علي مُحَمَّد، وعلي عبد المعطي مُحَمَّد، السياسة بين النظرية والتطبيق، (د.ط، 1976، دار الجامعات المصرية).

118- مُحَمَّد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، (ط 12، 1418- 1997، دار الشروق، القاهرة).

119- مُحَمَّد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، (ط8، 1422- 2001، دار الشروق، القاهرة)

120- محمود الخضري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، (د.ط، 1997، دار قباء، القاهرة).

121- مسعود جبران، معجم الرائد، (ط7، 1992، دار العلم للملايين، بيروت).

122- مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (ط1، 1419- 1999، دار الفكر، بيروت).

123- المسيري عبد الوهاب، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، (ط2، 1997- 1418، المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

124- المسيري عبد الوهاب، الحلولية ووحدة الوجود، (ط1، 2018، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت)

125- المسيري عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، (د.ط، فيفري 2001، دار الهلال).

126- المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (ط1، 1423- 2002، دار الشروق، القاهرة).

127- المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (ط4، 2010، دار الفكر، دمشق).

128- المسيري عبد الوهاب، الهوية والحركية الإسلامية، تحرير: سوزان حرفي، (ط2، 1431- 2010، دار الفكر، دمشق).

129- المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ط1، 1427- 2006، مكتبة الشروق، القاهرة).

130- المسيري عبد الوهاب، رحابة الإنسانية والإيمان دراسة في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب، (ط1، 2012، دار الشروق، القاهرة).

131- المسيري عبد الوهاب، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، (ط1، 1421- 2000، دار الفكر، دمشق).

132- المسيري عبد الوهاب، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، (ط1، ديسمبر 1998، نهضة مصر، القاهرة).

133- المصباحي مُحَمَّد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، (ط1، نوفمبر 1998، دار الطليعة، بيروت).

134- المصباحي مُحَمَّد، من المعرفة إلى العقل، (د.ط، 1993، دار الطليعة، بيروت).

135- المطرودي عبد الرحمن بن ابراهيم، الانسان وجوده وخلافته في الارض، (ط1، 1410-1990، مكتبة وهبة، القاهرة).

136- مطهري مرتضى، خليفة الله الانسان الكامل، (ط1، 1430- 2009، دار الصفوة، بيروت).

137- مغنية مُحَمَّد جواد، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، (د.ط.ت، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، لبنان).

138- مغيث أنور وآخرون، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف عبد الرحمن، (ط2، د.ت، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة)

139- مفتاح الجيلاني بن التوهامي، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، (ط1، 2011، الجامعة الإسلامية العالمية للنشر، ماليزيا، دار الكتب العلمية، بيروت).

140- الملطاوي حسن، الله والانسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، (د.ط، 1989، مكتبة مدبولي، القاهرة).

141- الملطي ابن عبد الرحمن، كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: مُحَمَّد زينهم مُحَمَّد عزب، (ط1، 1413، مكتبة مدبولي، القاهرة).

142- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين مُحَمَّد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، (ط1، 2008، دار الفكر، بيروت).

143- ميد هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، (ط2، نوفمبر 1975، دار نهضة مصر، القاهرة).

144- ابن نبي مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، (ط4، 2000، دار الفكر، دمشق).

145- ابن نبي مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، (ط1، 1388-1969، دار الإرشاد، بيروت).

146- ابن نبي مالك، بين الرشاد والتيه، (ط1، 1978، إصدار ندوة مالك بن نبي، ودار الفكر، دمشق).

147- ابن نبي مالك، تأملات، (ط2، 1423- 2002، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق).

148- ابن نبي مالك، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، (د.ط، 1986، دار الفكر، دمشق).

149- ابن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، (ط2، 1423- 2002، دار الفكر، دمشق).

150- ابن نبي مالك، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، (ط3، 1406- 1986، ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق- الجزائر).

151- ابن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، (د.ط، 1423- 2002، دار الفكر، دمشق).

152- النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (ط3، 1420- 2000، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا).

153- النجار عبد المجيد، قضايا البيئة من المنظور الإسلامي، (ط2، 1425- 2004، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر).

154- نرسيسيان. ف.س، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر: حنا عبود، (ط1، 1999، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق).

155- النسابوري الميداني أبو الفضل أحمد بن مُحَمَّد، مجمع الأمثال، (د.ط، 1366، المعاونية الثقافية للآستانة الرضوية المقدسة).

156- نصري هاني يحيى، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، (ط1، 1422- 2002، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.)

157- نصير آمنة مُحَمَّد، إنسانية الانسان في الإسلام، (ط1، 1309- 1989، دار الشروق، القاهرة).

158- نيتشه فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته كتاب العقول الحرة، ترجمة: مُحَمَّد الناجي، (الطبعة الثانية، 2010، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء).

159- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (ط1، سبتمبر، 2005، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت).

160- هوبز توماس، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب- بشرى صعب، (ط1، 1432- 2011، دار الفرابي- كلمة، أبو ظبي).

161- هوفمان مراد، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، تر: عادل المعلم- نشأت جعفر، (ط2، 1432- 2011، مكتبة الشروق الدولية، مصر).

162- هويدى يحيى، قصة الفلسفة الغربية، (د.ط، 1993، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة).

163- هويدى يحيى، نحو الواقع مقالات فلسفية، (د.ط، 1986، دار الثقافة، القاهرة).

164- الوائلي عامر عبد زيد وآخرون، الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، إشراف: عامر عبدزيد الوائلي، (ط1، 2016، ابن النديم، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت)

165- يعقوب تادرس، رسالة بولس إلى أهل رومية، كنيسة الشهيد مار جرجس باسبورتنج.

166-MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques,(Larousse, CNRS 2006)

التراجم:

167- بابتي عزيزة فوال، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، (ط1، 2009، دار الكتب العلمية، بيروت).

168- البعلبكي منير، معجم أعلام المورد، (ط1، 1992، دار العلم للملايين، بيروت).

169- أبو ديّة أيّوب، موسوعة أعلام الفكر العربيّ الحديث والمعاصر، (ط3، 2008، المكتبة الوطنية، عمان)

170- عبد الفتاح علي، أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين، (ط1، 1430- 2010، دار ابن حزم، الكويت).

الرسائل

171- أبو جامع مُحَمَّد مُحَمَّد سلمان، الانسان كما تصوره العقيدة الإسلامية، (رسالة ماجستير إشراف: جابر زايد عيد السميري، 1434، 2013).

172- الجهني هيفاء بنت رشيد عطا الله، النزعة الإنسانية في الشعر بين أبي القاسم الشابي وغازي القصبي، (رسالة دكتوراه، إشراف عبد الله بن أحمد باقازي، 2005- 2006).

173- أبو سمعان مُحَمَّد عطا مُحَمَّد، منزلة الانسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة دراسة نقدية في ضوء الاسلام، (رسالة ماجستير، إشراف: صالح حسين الرقب، 1432، 2011).

174- بن علي مُحَمَّد، سؤال الانسان في الفكر العربي الإسلامي والليبيرالي الغربي دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق، (رسالة دكتوراه تحت إشراف: بومدين بوزيد، 2012/ 2013).

175- الصبحي نبيل بن رزق بن مُحَمَّد، حق الإنسان في الأمن الغذائي، (رسالة ماجستير، إشراف: أحمد الحناوي، 1432، 2011).

176- فاكية سقني، التنمية الإنسانية المستدامة وحقوق الإنسان، (رسالة ماجستير، اشراف: مويسي بلعيد، 2009- 2010).

177- محدادي علي، الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني، (رسالة دكتوراه، إشراف، أحمد موساوي، 2013- 2014).

المقالات

178- أركون مُحَمَّد، الأصول الإسلامية لحقوق الانسان، تر: هاشم صالح، (مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62- 63، 1989).

179- صالح فواز، مبدأ احترام الكرامة الإنسانية، (مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م27، العدد 1، 2011)

180- القرضاوي يوسف، قيمة الانسان وغاية وجوده في ضوء الكتاب والسنة، (مجلة بحوث السنة والسيرة، العدد الخامس، جامعة قطر، 1411- 1991).

فهرس الآيات

طرف الآيـــــــة	الصفحة
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١ ﴾ البقرة: ٢١.	201
﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ﴾ البقرة: ٢٩.	136
﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ ﴾البقرة: ٣٠	103-110-113-128-129-130-131-132-132-141-167-187-190-210
﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾ البقرة: ٣١-٣٢.	110-113-116-131-152-169-209
﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ ﴾ البقرة: ٣٣.	169
﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِ ﴾ البقرة: ٣٧.	110
﴿ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١ ﴾البقرة: ١١١.	153
﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗا ﴾ البقرة: ١٢٤	128
﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ ﴾ البقرة: ١٢٩.	275
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآ ﴾ البقرة: ١٧٠.	153
﴿ ۞ لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ ﴾ البقرة: ١٧٧.	135
﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ البقرة : 256.	212-262

﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ﴾ البقرة: ٢٦٩.	138
﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ البقرة: ٢٨٦.	174
﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ﴾ آل عمران: ٥٩	104
﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ آل عمران: 129.	254
﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا ﴾ آل عمران: ١٦٤.	275
﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ﴾ آل عمران: ١٩١	135
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ النساء: ١	163 -296-165
﴿ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ سورة المائدة: 8.	207
﴿ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ المائدة: 32.	299-208
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ ﴾ المائدة : 104	297
﴿ وَقَالُوٓا۟ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ الأنعام: ٢٩.	90
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾ الأنعام: ٩٨.	165
﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴾ الأنعام: ١٤٨.	153
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ ﴾ الأنعام: ١٦٥	132
﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا ﴾ الأعراف: ١٠.	136
﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ الأعراف: ١١	115
﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ ﴾ الأعراف: ٢٧	99
﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ ﴾ الأعراف: ٣٢	228
﴿ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ﴾ الأعراف: ٦٩	128
﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ الأعراف: ١٧٩	153
﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ الأعراف: ١٨٥	137

﴿ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ ﴾ الأنفال: ٦٣	234
﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ يونس: ١٤	128 -127
﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ﴾ يونس: ٤٢	277
﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ يونس: ٩٩	212-253
﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ هود: ٦١	210-148-135
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًا ﴾ الرعد: ٣	137
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ الرعد: ١١	279-231-202-154
﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ ﴾ إبراهيم: ٣٢– ٣٤.	124
﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ﴾ إبراهيم: ٣٣	118
﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾ غَفُورٌ إبراهيم: ٣٤	96
﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ ﴾ الحجر: ٢٦	96 -105
﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن ﴿٢٨﴾ ﴾ الحجر: ٢٨	297-158
﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ الحجر: ٢٩	108-114-104
﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ النحل: ٤	107-96
﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ ﴾ النحل: ٥	136-118
﴿ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ ﴾ النحل: ١١	118
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ ﴾ النحل: ١٤	136
﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا ﴾ النحل: ٣٦	134
﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ سورة النحل : 90.	301-207
﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ﴾ النحل: ١٢٥	214

﴿ مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ ﴾ الإسراء: ١٥	147-132
﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ ﴾ الإسراء: ٣٦	153
﴿ ۞ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ الإسراء: ٧٠	115-99-112-123-127-141-143-158-164- ب
﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾ الإسراء: ٨٥	297
﴿ ۞ مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ الكهف: ٥١	104
﴿ وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٖ ﴾ الكهف: ٥٤	214
﴿ مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ ﴾ الأنبياء: ٢	98
﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ ﴾ الأنبياء: ٢٥	121
﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ﴾ الحج: ٤٦	277
﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ﴾ المؤمنون: ١٢ — ١٣	107-109
﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡ ﴾ النور: ٣٣.	130
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلۡمَآءِ بَشَرٗا فَجَعَلَهُۥ نَسَبٗا وَصِهۡرٗا ﴾ الفرقان: ٥٤	98
﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ ﴾ القصص: ٧٧	174-226-228-273
﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَ ﴾ العنكبوت: ٢٠	252
﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ ﴾ الروم: ٢٢	254
﴿ ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ٦ ﴾ السجدة: ٦	105
﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ ﴾ السجدة: ٧— ٩	149
﴿ إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ ﴾ الأحزاب: ٧٢	110-121-132-155
﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥ ﴾ فاطر: ٣٩	133

﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ﴾ يس: ٤٠	154
﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ ﴾ يس: ٧٧	108
﴿ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴿١١﴾ ﴾ الصافات: ١١.	105
﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ ص: ٢٦.	128
﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ ﴾ ص: ٧١–٧٤.	210-103-98
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى: ١١.	199
﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ الشورى: ٣٩	193
﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ ﴾ الزخرف: ١٠ – ١٣.	118
﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ الجاثية: ١٣	110-118-130-136-141-155
﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ الجاثية: ٢٤.	91
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ ﴾ الحجرات: ١١	301
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ الحجرات: ١٣	98-100-149-163-165-295
﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ الذاريات: ٥٦.	97-113-116-133-200-297
﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ الطور: ٣٥	199
﴿ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ الطور: ٣٦	199
﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴾ النجم: ٣٩	113
﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴿١٤﴾ ﴾ الرحمن: ١٤	105
﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ﴾ الواقعة: ٦٣ – ٦٤	199

﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَأَنفَقُواْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ الحديد: ٧.	130
﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾ الحشر: ١٩	225-224
﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾ التغابن: ٣	114
﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢ ﴾ الملك: ٢.	110
﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ الملك: ١٠.	277
﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ۝١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا ﴾ نوح: ١٧ – ١٨	107
﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣ ﴾ الإنسان: ٣	148-110
﴿ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ ﴾ النبأ: ١١	190
﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ﴾ النازعات: ٤٠ – ٤١	159
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى ﴾ الانفطار: ٦ – ٨	114
﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ ﴾ الغاشية: ١٧ – ٢٠	154
﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ۝١ ﴾ التين: ٤	-123-113-103 144-126
﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ﴾ العلق: ١ – ٨.	-151-141-113-97 230-192-190-152
﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾ الزلزلة: ٧ – ٨.	147
﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ ﴾ العصر: ١ – ٣	96

فهرس الأحاديث

طـــرف الحـــــــــديث	الصفحة
« يا أيها الناس أي يوم هذا؟ قالوا: شهر حرام. قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا.»	300
« اللهم هل بلغت... فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض.»	300
« يا رسول الله، ادع الله تعالى على المشركين: فقال إنما بعثت رحمة ولم أبعث عذابا»	193
« لما صور الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه فجعل إبليس يطيف به، ينظر ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقا لا يتمالك. »	106
«إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض.»	106

فهـــرس الأعـــــــلام

الأعلام	الصفحة
ابراهيم بن سيار النظام البصري	101
أبو العلاء المعري	84
أبو بكر ابن باجة (ابن الصائغ	84 -85 -86
أبو حيان علي بن مُحَمَّد بن العباس التوحيدي	82- 84- 86- 87- 116- 132
أحمد بن مُحَمَّد بن يعقوب بن مسكويه	82- 84
أرسطو	15- 25- 29- 31- 32- 33- 35
إسماعيل راجي الفاروقي	198
أفلاطون (plato)	39- 45- 64
أفلوطين(Plotinus)	64
إقليدس	25
آلان بالوك	25
ألفريد كريمر	294
G الفرنسي، أو امانويل مونييه EMMANUEL MOUNIER	67
إميل دوركهايم	25- 57
أندري لالاند **ANDREE LALANDE**	9- 284
أنس بن مالك	106
آنيسيوس مانليوس سيفيرنيوس بويثيوس	31- 31
أوجستين رتيوديه	69
ايراسم	6- 63

ايراسموس	39- 59- 62- 63
البابا نيكولاس الخامس (توماسو بارينيويشيلي)	61
بُرزويه	83
بروتاغوراس	14- 16- 58
بروكهاردتBruch Hardt	7
بلاتون (plethon)	64
بول فاليري	8
بيترو بومبوناتزي	64
بيير أبيلار	31
تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني	133
توشيهيكو ايزوتسو	182- 183- 185
توماس مور	67- 63
توماس هوبز	283
جاليليو جاليلي	25- 59
جميل صليبا	284
جورج هيجل	29
الفيلسوف جون بول سارتر J. P. SARTRE	66
جون كالفن KALVIN	51
جون لوك	286
جون هوليوك	76
جيوفاني بوكاسيو	52
حسن حنفي	245
الحسين بن مُحَمَّد للراغب الأصفهاني	95- 128- 171
دانتي أليغييري	59
روجي غارودي	227

روني كاسان	287
سقراط	50
سلمان الفارسي	83
سيد قطب	165 -151 -117
طه عبد الرحمن	271 -276
عباس محمود العقاد	146
عبد الجبار الرفاعي	188 -175
عبد الرحمن الكواكبي	247-245 -243
عبد الرحمن بدوي	82
عبد الرحمن بن مُحَمَّد ابن خلدون أبو زيد	233 -123 -100 -84
عبد الرزاق الداوي	72 -71
عبد القادر فيدوح	79
عبد الله ابن عباس ﷺ	105 -96
عبد الله بن قيس أبو موسى الأشعري	105
عبد الوهاب المسيري	77- 90- 91- 175- 219- 222- 224- 228- 238- 239
علي الحسين بن عبد الله ابن سينا	84
علي بن أبي طالب ﷺ	195- 196
علي بن أحمد بن سعيدابن حزم الأندلسي الظاهري	104
علي حرب	66
علي عزت بيجوفيتش	226- 230- 235
علي عيسى عثمان	150- 161- 229
عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير	144- 174
غابريل مارسيل MARCEL ABERIEL	67

غوتنبرغ يوهان	46- 49 -52
غوته يوهان فولفغانغ فون	8- 69
فاسكودي غاما	47- 48
فرانسيس بيكون	55
فرانسيسكو سواريز SWARIZ	63
فرانشيسكو بترارك	6- 36- 52- 59- 60
فرجيل وبليوس ورغيليوس مارو	60
فرويد سيغموند	57
فريدريش شيلر	58
فريدريك نيتشه (Nietzsche)	5- -48- 68
وفويجت Voigt	7
فيثاغورس	45
القديس أوغسطين	18- 18- 20
القديس بولس	18 -39
القديس توما الاكويني	38- 32- 33- 35-38
قسطنطين	29- 61
ك. سلوتاتي	6- 59
كارل فازاك	287
كارل ياسبيرز ASPPERSJ KARL	67
كانط إيمانويل	76- 142
كريستوف كولومبس	47
كلوديوس بطليموس	25
كوبرنيكوس نيكولاس	25
كوزيمودي ميديشي	64
لورنزو فالا	59- 61- 61

لوسيان فيفر	68
لؤي الصافي	176- 267-268
ليفي ستراوس	71- 72- 78
ليوناردو دافنشي	59
ماتيو بالميري	42
مارتن لوثر	49- 49- 50- 181
مارتن هيدجر	71- 72
مارسيل بوازار	190- 258
مارسيليو فيتشينو	64
ماركوس توليوس شيشرون	39- 60- 63
ماكس فايبر	57
مالك بن نبي	92- 191- 199- 201- 203- 231- 263- 264- 265- 266- 267-270
مُحَمَّد أركون	78- 79- 80- 81- 82- 83- 87- 88- 89- 176- 188- 261
مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم	113
مُحَمَّد بن أحمد الملطي أبو الحسين الملطي العسقلاني	106
مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد ابن رشد الأندلسي	84
مُحَمَّد بن الطاهر بن بهرام أبي سليمان المنطقي	84
مُحَمَّد بن الهذيل البصري أبو الهذيل العلاف مثلا الذي يعتبر	101
مُحَمَّد قطب	176
مراد هوفمان	187- 232
ميشال مونتيني	59

ميشيل فوكو	71
مايكل أنجلو	59
نابوليون بونابرت	8
ناصر الدين أبو سعيد البيضاوي	129
نيثامر Friedrich Niethammer Philip Immanuel	7
هاشم صالح	68 -52
ويليام موربك William Moerbeke	35

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخـــــــــص

تسلط هذه الأطروحة الضوء على موضوع النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، ذلك أننا نعيش مرحلة تتميز بالمركزية الغربية حتى في الفكر، مما أضاف إلى سلسلة تبعياتنا للغرب حلقة أخرى تتمثل في التبعية الفكرية. ونركز هنا على مسألة الأنسنة المرتبطة منذ ظهورها الأول بالحضارة الغربية التي نصبت نفسها مسؤولة عن إنتاج هذا الفكر وتطويره دون غيرها من الحضارات، من هنا تهدف هذه الدراسة إلى تتبع مظاهر النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، بهدف إثبات تميز الإسلام عن غيره من الأديان، فهو دين تسامح ورحمة وتعايش بين الأمم الشعوب، يضمن للإنسان كرامته، كما يستوعب بخصائصه الإنسانية جمعاء، فتكون بذلك النزعة الإنسانية في إطار الفكر الإسلامي المعاصر غير خاصة بجنس أو ثقافة أو حضارة معينة دون أخرى بل مرتبطة بالإنسانية جمعاء، وهذا عائد لقيامها على أصل الرؤية التوحيدية التي ينبثق عنها مبدءان ثابتان؛ يوجهان الأنسنة للمسار الصحيح، وهما وحدة الأصل الإنساني الذي يضمن لنا العدل والمساواة أثناء تفعيلنا لمبادئ الأنسنة على أرض الواقع، المرتبط تحققها بمدى معرفتنا لطبيعة الإنسان وهدفه في هذه الحياة، وهذا يدفعنا للتركيز على الإنسان بما هو إنسان، الأمر الذي يحقق لنا التوازن بين المادي والروحي من الطبيعة الإنسانية، هذا هو المبدأ الثاني الذي يؤدي بالتعاون مع وحدة الأصل الإنساني إلى التناغم بين الإنسان وبين الكون الذي سخر له ليكون الساحة التي يجسد فيها طاقاته وقدراته عن طريق استغلاله باعتدال، فيعينه ذلك على الوصول إلى التطور الحضاري المنشود من الأنسنة.

Abstract

This thesis sheds light on the subject of human propensity in contemporary Islamic thought. We live in an era characterized by Western centrality, even in thought which added to our chain of subordinations to the West another ring of intellectual subordination. We focus here on the issue of humanism associated since its first emergence with the Western civilization, which has established itself responsible for the production and development of this thought without other civilizations. This study aims to trace the manifestations of humanism in contemporary Islamic thought with the aim of proving the distinctiveness of Islam from other religions. It is a religion of tolerance, mercy and coexistence among peoples nations. It guarantees the dignity of man and his human characteristics as a whole. Humanism in the context of contemporary Islamic thought is not specific to a particular gender, culture or civilization but is related to all humanity and this is due to the origin of the monotheistic vision from which two fixed principles stem, guiding humanity to the right path: the unity of human origin which guarantees justice and equality in the course of our activation of the principles of humanism on the ground whose realization is linked to the extent of our knowledge of the nature of man and his purpose in this life, and this prompts us to focus on the human being to ensures a balance between what is material and spiritual as far as human nature is concerned. This is the second principle that leads in cooperation with the unity of human origin to the harmony between man and the universe that he uses to be the place in which he embodies his energies and abilities through exploiting it with moderation, thus assisting him to reach the civilized development pursued by humanity.

الملخـــــــــــص

Résumé

Cette thèse fait la lumière sur le sujet de la propension humaine dans la pensée Islamique contemporaine. Nous vivons à une époque caractérisée par la centralité occidentale, même dans une pensée qui a ajouté à notre chaîne de subordinations à l'occident un autre anneau de subordination intellectuelle. Nous nous concentrons ici sur la question de l'humanisme associé depuis sa première émergence à la civilisation occidentale qui s'est établie responsable de la production et du développement de cette pensée sans autres civilisations. Cette étude vise à retracer les manifestations de l'humanisme dans la pensée Islamique contemporaine dans le but de prouver le caractère distinct de l'Islam par rapport aux autres religions. C'est une religion de tolérance, de miséricorde et de coexistence entre les peuples et les nations. Il garantit la dignité de l'homme et ses caractéristiques humaines dans leur ensemble. L'humanisme dans le contexte de la pensée Islamique contemporaine n'est pas spécifique à un genre, une culture ou une civilisation particulière, mais est lié à l'humanité tout entière, en raison de l'origine de la vision monothéiste d'où découlent deux principes fixes guidant l'humanité vers le droit chemin: l'unité d'origine humaine qui garantit la justice et l'égalité au cours de l'activation des principes d'humanisme sur le terrain et dont la réalisation est liée à l'étendue de notre connaissance de la nature de l'homme et de son dessein dans cette vie, et cela nous incite à se concentrer sur l'être humain pour assurer un équilibre entre le matériel et le spirituel en ce qui concerne la nature humaine. C'est le deuxième principe qui conduit en coopération avec l'unité d'origine humaine à l'harmonie entre l'homme et l'univers qu'il utilise comme lieu où il concrétise ses énergies et ses capacités en l'exploitant avec modération, l'aidant ainsi à atteindre le développement civilisé poursuivi par l'humanité.

فـهـــــرس المواضيـــــــع

كلمـــــــــــــة شكـــــــــــــر

إهـــــــــــــداء

خطة البحث

مقدمـــــــــــــة *أ*

الفصل الأول: النزعة الإنسانية رؤية غربية..... 1

المبحث الأول: النزعة الإنسانية وظروف نشأتها..... 2

المطلب الأول: مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الغربي..... 2

أصل الكلمة اليوناني 3

مفهوم النزعة الانسانية في الفكر الغربي (HUMANISME):..... 4

المطلب الثاني: الإنسان في الفكر الغربي 12

الإنسان في الفكر اليوناني.....13

الإنسان في العصور الوسطى 17

المطلب الثالث: ظروف نشأة النزعة الإنسانية 23

العصور الوسطى وظروف نشأة النزعة الإنسانية 23

مميزات العصور الوسطى 26

المذهب المسيحي وبدايات الإصلاح الديني.....29

الفلسفة السكولائية 34

المبحث الثاني: تطورات النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وأهم أعلامها..... 41

المطلب الأول: النزعة الإنسانية في عصر النهضة وتطوراتها.....42

عـصـر النهـضـة Renaissance.....42

عوامل تطور النهضة وانتشارها.....46

اكتشاف الطباعة.....47

الاستكشافات البحرية والجغرافية 48

الإصلاح الديني.....48

تطور النزعة الإنسانية.....51

إنسانية ما بعد عصر النهضة 54

المطلب الثاني: أعلام النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وأشكالها 59

أهم أعلام النزعة الإنسانية في الفكر الغربي 59

بيترارك 60

لورنزو فالا LORENZO VALLA 61

اراسموس Erasmus 62

توماس مور 63

أشكال النزعة الإنسانية.....65

أولا: نزعة تفاؤلية شديدة (النزعة الإنسانية الملحدة).....66

ثانيا: نزعة إنسانية مؤمنة (النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة).....67
المطلب الثالث: الرؤية الحداثية العربية للنزعة الإنسانية.....70
نقد النزعة الإنسانية في الفكر الغربي 70
الرؤية الحداثية العربية للأنسنة.....75

الفصل الثاني: الإنسان والنزعة الإنسانية رؤية إسلامية ***94***

المبحث الأول: قيمة الإنسان من المنظور الإسلامي 94

تمهيـــــــــد:.....94
المطلب الأول: الإنسان بما هو إنسان.....95
مفهوم الإنسان 95
الإنسان لغة 95
كلمة إنسان في القرآن الكريم ومرادفاتها 96
كلمة إنس 97
كلمة ناس.....98
كلمة بشر.....98
كلمة بني آدم.....99
خلق الإنسان.....103
التسوية.....104
النفخ 108
المطلب الثاني: مكانة الإنسان الأصيلة الإسلام 112

تمهيد 112
مظاهر تكريم الإنسان 114
خلقه في أحسن صورة 114
تكريم الإنسان بالعقل 115
تسخير الكون 117
التكليف وإرسال الرسل 121
المطلب الثالث: مبدأ الخلافة في الفكر الإسلامي 127
تعريف الخلافة 127
لغة 127
الخلافة شرعا 128
وظائف الاستخلاف 131
العبادة 132
العمارة 135
المبحث الثاني: ماهية النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي 140
المطلب الأول: مبدأ الكرامة الإنسانية 141
تمهيد 141
مفهوم الكرامة 142
الدلالة اللغوية للكرامة 143
الدلالة القرآنية 143
المسؤولية والحرية 147

احترام العقل البشري.....149
المطلب الثاني: خصائص النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.....157
التوازن بين البعد الروحي والمادي في الإنسان.....158
احترام الثابت والمتغير في الإنسان.....161
احترام العقل الإنساني.....167
المطلب الثالث: مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.....171
النزعة الإنسانية في المعاجم اللغوية.....171
مفهوم النزعة الإنسانية اصطلاحا.....173
مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر.....174

الفصل الثالث: النموذج الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر.....179

المبحث الأول: أصالة النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر ومبادئها 180

المطلب الأول: أصالة الفكر الإنساني في الإسلام.....180
تمهيد.....180
أنسنة الدين الإسلامي.....182
مفهوم التفسير والتأويل.....183
نظرية توشيهيكو إيزوتسو.....183
جذور النزعة الإنسانية في الإسلام.....188
المطلب الثاني: الرؤية التوحيدية الإسلامية والمبادئ الإنسانية.....198

علاقة الإنسان بخالقه..... 199

بناء حضارة إنسانية عند مالك بن نبي 201

التوحيد والمبادئ الإنسانية في الإسلام..... 205

مبدأ العدل والمساواة الإنسانية 206

الكرامـــــــــــة 208

الحرية الإنسانية..... 211

التكامل بين الوحي والعقل 215

المطلب الثالث: النزعة الإنسانية بين المادية الغربية والثنائية الإسلامية 219

الرؤية المادية الغربية (الواحدية) عند المسيري..... 219

الإسلام وثنائية الإنسان 226

المبحث الثاني: ركود النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر وإعادة إحيائها. 242

المطلب الأول: عوائق النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر 242

الاستبداد والطغيان..... 242

الجمـــــــــود..... 247

التعصب 252

المطلب الثاني: تجديد الاتجاه الإنساني في الفكر الإسلامي المعاصر 258

ركود النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي 258

الفكر الإسلامي المعاصر وتجديد النزعة الإنسانية 263

المنهج التربوي الإسلامي وتجديد الفكر الإنساني..... 270

شروط تحقق نظام تربوي إسلامي 273

عدم فصل القضايا والمسائل التربوية عن أصلها الديني 273

تفعيل المفاهيم والأحكام التربوية الواردة في النصوص الدينية 274

شمولية النظرة الإسلامية تجاه الإنسان 276

الفصل بين العقل والقلب 277

تحقيق التكامل بين العلوم والمعارف 278

المطلب الثالث: حقوق الإنسان وحماية المبادئ الإنسانية 281

تمهيـــــــد 281

مفهوم حقوق الإنسان..... 282

مفهوم الحق..... 282

مفهوم الواجب..... 284

مفهوم حقوق الإنسان 285

خصائص حقوق الإنسان..... 290

حقوق الإنسان غير قابلة للتجزئة 290

حقوق الإنسان عامة ومطلقة..... 291

حقوق الإنسان ثابتة..... 291

حقوق الإنسان عالمية..... 291

حقوق الإنسان كآلية من آليات حماية المبادئ الإنسانية..... 293

الإسلام وحقوق الإنسان..... 293

حماية المبادئ الإنسانية..... 296

فـهـــــرس المواضيـــــــــع

فهرس المصادر والمراجع 312

فهرس الآيات 327

فهرس الأحاديث 333

فهـــــرس الأعـــــــلام 334

الملخـــــــــص 340

فـهـــــرس المواضيـــــــع 343

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

PEOLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC OF ALGERIA

Ministry of Higher Education and scientific Research

University of Emir Abd-el-Kader - Constantine -

Faculty of Religion Fundamentals

Department of theology and Comparative Religions

Humanism in Modern Islamic Thought - Analytical and Critical

Thesis Introduced to get - LMD Doctorate Degree Specialty EL_AKIDA

Prepared by: MANSOURI Hadjer

Supervision by: Pr.TESTAS Ammar

The Jury :

name / grade	Quality	University
Pr. Zahra Lahleh	President	University El-Emir Abdelkader
Pr. TESTAS Ammar	Supervisor	University El-Emir Abdelkader
Dr. Souhail Sayoud	Member	University El-Emir Abdelkader
Pr. Ahmed Zerdoumi	Member	University Abdelhamid Mehri _ constantine 2
Pr. Abderrazak Belaguerouze	Member	University Mohamed Lamin Debbaghine _ Setif 2

Academic year : 2019/2020