معرفة الإنسان بين الفكر الغربيّ والفكر الإسلاميّ

فادي ناصر *

مقدمة

كان الإنسان ولا يزال يُمثّل ظاهرةً وجوديَّةً مُعقّدةً وصعبة الفهم لدى العلماء، وإشكالًا فلسفيًّا شائكًا شغل العقل ودفعه إلى البحث عن ماهيَّته وحقيقته على مرِّ الأزمنة والعصور، وموضوعًا فكريًّا يحملُ في طيّاته الكثير من الأسئلة المعرفيَّة المرتبطة بحقيقة هذا الإنسان، وفلسفة وجوده، وكينونته، وغايته.

فمن هو الإنسان؟ وما أبعاده وقواه؟ ومن أيّ عالم أتى؟ وإلى أين هو صائر؟ وهل هناك عالم آخر غير هذا العالم؟ وإذا كان العدمُ هو مصير الإنسان الحتميّ فما فائدة هذا الوجود الأرضيّ؟ وأين تكمن سعادة الإنسان؟ وما الكمال الحقيقيّ؟ وما السَّبيل لبلوغ هذا الكمال؟

هذه الأسئلة الأساسيَّة والبِنْيويَّة تشغل بال الإنسان دائمًا، وتدعوه إلى التأمُّل والتفكُّر، وتحثُّه على البحث من أجل الوصول إلى أجوبةٍ شافية وكافية، واختيار المنهج العلميّ السَّليم الَّذِي يضمن له الإجابات الصَّحيحة عن أسئلته المصيريَّة.

كان البحث حول الإنسان، ولا يزال موضوعًا جاذبًا ومُحيّرًا عبر المحطّات

* أستاذ الفلسفة والدِّراسات الإسلاميَّة في جامعة المعارف/ لبنان.

الزمنيَّة المختلفة، وكلّما وصل البحث إلى نقطةٍ ما في سيره اكتشف الفكر أنّه لا مناص من شحذ الهمّة مُجدّدًا من أجل البحث عن قضايا جديدة، والإجابة عن أسئلةٍ مستحدثة لم تكن قد خطرت في البال، فكلّما وصل إلى مقاربة اكتشف أنَّها لا تُلبّي طموحاته المعرفيَّة، وأنّه ما زال يبحث عن المزيد من المعرفة، ويتوق إلى درجةٍ أعلى من اليقين والطُّمأنينة العقليَّة والقلبيَّة معًا. وأمام هذا الواقع، ومع إقرار العلماء بصعوبة فهم الظّاهرة الإنسانيَّة على الرّغم من كل التقدُّم العلميّ والتقنيّ والمنهجيّ، ومع اعترافهم بالعجز عن فهم الإنسان والإحاطة به من مختلف الجوانب، ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة المصيريَّة كان ما يُسمّى بعلم «معرفة الإنسان»، ولكن كلٌّ تناول هذا العلم من زاويته المعرفيَّة، ومنهجه العلميّ الخاصّ به. فقد «أدرك كثيرون، وعلى وجه الصَّواب، أنهم، وفي سبيل معرفة الإنسان، لا يتعاطون مع ظاهرة بسيطة؛ وإنّما يقفون أمام كائن يكتنفه الغموض، وتغمره الضَّبابيَّة، ورأوا أنَّ الإنسان قضيَّة مُعقّدة وشائكة تستحقُّ التأمُّل، ولا يمكن الوصول إلى كُنْهِ حقيقته ببساطة، وعبر الأبحاث العلميَّة السّائدة والمتداولة لدى الجميع»[1].

أُطْلِق على هذا العلم مُسمّيات عدّة، وتمّ البحث فيه بطرق وأساليب مختلفة، فكلُّ واحد من العلماء يبحث بطريقةٍ مختلفةٍ عن الآخر، ويعود ذلك لكون تلك الطريقة رائجة ومشهورة في وسطه العلميّ، ولكونها منسجمة مع اختصاصه العلميّ. فالتجريبيّون يعتمدون المنهج التجريبيّ المنحصر بالحسّ، وعلماء الدين يرجعون إلى المنهج النقليّ المُتوقّف على مدى عَدّ النّصّ الدينيّ نفسه، والفلاسفة يعتمدون المنهج العقليّ. ولذا، نواجه مناهج مُتعدّدة ومختلفة في معرفة الإنسان. من هنا، ينبغي البحث عن حقيقة الإنسان الوجوديَّة بالاعتماد على منهج جامع يمكن أن يساعد العقل في عمليَّة بنائه للمنظومة الفكريَّة الصَّحيحة والمتكاملة، والحكم عليها بأحكام نهائيَّة وقاطعة. والمنهج العلميّ الَّذِي يمكن أن يكون نقطة التقاء بين جميع المناهج والمدارس والمشارب الفكريَّة المختلفة هو المنهج العقليّ المبنيّ على البدهيّات العقليَّة، والأُسُس والمعايير المنطقيَّة للفكر البشريّ السّليم، المُتأسّسة على قواعد الوحي الإلهيّ، وهو ما يمثّل منهجًا جامعًا مشتركًا لبناء رؤيةٍ كونيَّةٍ صحيحة حول الإنسان. وإلَّا فإنّ البديل المعرفيّ عن العقل وقواعده الأصيلة،

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، ترجمة: عبد الله آلبوغبيش، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلاميّ، بيروت، 2016م، ص11.

والوحي وأُسُسه الإلهيَّة هو الظَّنّ والاحتمال والشّكّ؛ وهو السَّائد في المناهج الغربيَّة القديمة والمعاصرة، والَّتِي لم تتمكّن من تقديم الحلول المنطقيَّة والموحّدة للإجابة عن الأسئلة الإنسانيَّة المصيريَّة المُعمّقة؛ بسبب اعتمادها المطلق على المنهج التجريبيّ، وإعراضها عن كل المناهج الأخرى الَّتِي من الممكن أن تساعدها في الوصول إلى رؤيتها الواقعيَّة من دون إهمال البُعْد الحسّيّ في المنهج.

نحن -في هذا البحث- سنحاول تحليل حقيقة الإنسان الوجوديَّة، والبحث عن الهدف الواقعيّ من وجوده، من خلال بيان الأُسُس والقواعد الحاكمة على تلك المعرفة، والَّتِي هي بدورها مُقدّمة لفهم الظَّواهر الإنسانيَّة فهمًا صحيحًا، والَّتِي يُمثّل فهمها مفتاح حلّ الكثير من المُعْضلات العلميَّة والمعرفيَّة والسُّلوكيَّة، وطريقًا لبناء رؤيةٍ اجتماعيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ، وسياسيَّةٍ إنسانيَّةٍ عادلة وسليمة تضمن -في نهاية المطاف- وصول الإنسان إلى كماله الإنسانيّ اللَّائق به على المستويين: التكوينيّ، والوجوديّ. وعلى هذا الأساس، فالمقصود من «معرفة الإنسان» في هذا البحث ما يكشف لنا الطّبيعة الإنسانيَّة الأصيلة، ويعرّفنا إلى الكمال الإنسانيّ الواقعيّ، والعلَّة الغائيَّة من خلق هذا الكائن الاستثنائيّ في هذا العالم.

الأنسنة في الفكر الغربيّ

انطلقت رؤية الغرب ما بعد القرون الوسطى إلى الإنسان بِمُسلّمتين أساسيّتين هما: مُعاداة الدين، ومُعادة الإله. وعُبّر عن هذا العلم بالنّزعة الإنسانيَّة، أو الأنسنة، أو الهيومانيزم. وقد تشكّلت الأنسنة في الغرب على مبدأ العقلانيَّة والتنوير وهما ركنا عصر الحداثة، الَّذِي حمل لواء نظريَّة الإنسان الأعلى مقابل الإله والخالق الأعلى للعالم والكون. ومِنْ ثَمَّ، قطع الصِّلة مع المُتعالي والمُقدَّس. فتحوَّل بذلك الإنسان إلى محور العمليَّة المعرفيَّة الاستكشافيَّة فصار الأداة والغاية معًا، بعد أن كان الوحي والتَّسامي في مراتب الكمال الإلهيّ هما الأداة والغاية. «فنهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السّلبيّ لحدث أكثر تعقيدًا بكثير، قد طرأ على الفكر الغربيّ، وهذا الحدث هو ظهور الإنسان»[1]. لقد دخلت الحداثة في حالة عداء مع الماضي، وأعلنت القطيعة المعرفيَّة معه، وداست على كل ما هو قديم، فكان الهدم والموت

1- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1990م، ص 263.

شعارها، ووقفت موقفًا سلبيًّا تجاه كل التُّراث الإنسانيّ مُعلنةً موته، ومعلنةً ولادة عصر الحداثة الَّتِي أصبحت «حركة ديدنها التمرُّد والثورة على كل ما هو متواصل ومألوف وسائد، سواء كان من أمر العقيدة أم من غيرها من شؤون الحياة، فلا ثوابت هناك؛ بل كلّ شيء مُتغيّر ومتقلّب من عصر إلى عصر، فلكل عصر عقيدته، وفكره، وأخلاقه. ولكل زمن تصوُّره الخاص عن الإله، والكون، والحياة، والإنسان»[1].

لكن الغرب برؤيته الإنسانيَّة تلك لم يكتف بهذا القدر من الانفصال السّماوي؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك في العصر الحالي وهو المُسمَّى بعصر ما بعد الحداثة؛ ليعلن موت الإنسان نفسه الَّذِي اتَّخذه قطبًا ومحورًا في بناء رؤيته الكونيَّة، والَّتِي حصرها بعالم الطبيعة حُكمًا. فعصر ما بعد الحداثة هو عصر نهاية الإنسان مع فوكو، وقبله مع نيتشه وهيدغير وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، وقد اتّسم ذلك العصر بشعار «الموت» والـ «النهاية» حتى أصبحا السّمة الَّتِي تطبع الفكر الغربيّ المعاصر. «فالمجالان الفكريّ، والثقافيّ لما يتداول اليوم من حديث هو حول النهايات، مثل: نهاية الإله، ونهاية الإنسان، ونهاية التاريخ، ونهاية الجغرافيا، ونهاية الفلسفة،... ولا شكّ أن تواتر تلك الظاهرة وثيق الصّلة بطبيعة الثقافة الأوروبيّة»[2] إلّا أنّه يعكس في الحقيقة عمق الأزمة الفكريَّة الَّتِي تعانيها الحضارة الغربيَّة، والطريق المسدود الَّذِي وصلت إليه بعد قرون من التنظير الفلسفيّ والإنسانيّ والمجتمعيّ، ويضعها في خانة العجز عن تقديم الحلول الفكريَّة البديلة لمفهوم الوجود، والكون، والإنسان، على نحو صحيح وواقعيّ.

تُعدُّ النّزعة الإنسانيَّة مفهومًا مركزيًّا في فلسفة الحداثة، وقد ارتبط ظهورها بعصر الإصلاح الدينيّ وعصر النهضة في القرنين: الخامس عشر، والسادس عشر الميلاديّين. وقد تأسّست تلك النّزعة على القطيعة الحادّة مع الرؤية المسيحيَّة المُتمثّلة باللّاهوت الدينيّ في تلك القرون، تلك الرؤية صادرت حُريَّة الإنسان وإرادته تحت مُسمّى الدين وتعاليم السماء، فنشأ الصّراع التاريخيّ المعروف بين

1- لطفي فكري محمد الجودي، نقد خطاب الحداثة، مؤسّسة المختار، القاهرة، 2011م، ص46.

2- عمر زرفاوي، الكتابة الزرقاء، مدخل إلى الأدب التفاعلي، مجلة الرافد، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، العدد56، 2013م، ص19.

الأكليروس من جهة، والعقل الإنسانيّ التوّاق إلى العلم والمعرفة، وإلى الحرِّيَّة، من جهةٍ أخرى. فالأنسنة في الفكر الغربيّ ما بعد الثورة على الكنيسة هي ردّ فعل على التقديس الَّذِي كان يغلّف كل مجالات الحياة في أوروبا العصور الوسطى، وعلامة مناهضة لكلّ ما هو إلهيّ ودينيّ، إلى أن انتهت بشعار موت الإله مع نيتشه.

لقد بنيت الحداثة على مركزيَّة الحقّ الإنسانيّ وأعطته صفة «اللّامحدوديَّة»، وجاء على رأس تلك الحقوق: الحقّ في الحرّيّة؛ بحيث أصبح التلازم بين الإنسان وحقوقه من الأمور المُسلّمة. وأخذت تلك الحقوق دورًا مُتعاظمًا في فكر الإنسان الحديث الَّذِي أعطاها صفة التّقديس المُطلق فحلّت محل المُقدَّس الدينيّ. وذلك التحوُّل لم يحدث بسرعة؛ وإنّما استغرق وقتًا طويلًا، إلى أن أدّت الجهود المُتتالية للمفكرين والفلاسفة الغربيّين إلى تحرير الذات الإنسانيَّة بالكامل من أيّ قيد فكريّ، أو مُقدّس ميتافيزيقيّ، أو روح غيبيَّة مُجرّدة ومُتَعالية، وحل محلّها «الإنسان» الَّذِي ما لبثت الحداثة الغربيَّة نفسها أن لفظته في عصر ما بعد الحداثة، وأعلنت موته هو أيضًا. وبذلك، تكون قد تحرّرت من وهم الإنسان الواعي والفاعل لكلّ شيء. فـ»النزعة الإنسانيَّة ليست أكثر من خطابٍ فلسفيّ ميتافيزيقيّ؛ لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه، وقناعًا يتستّر وراء عجزه وجهله، وينشد فيه نوعًا من الأمل والعزاء والطُّمأنينة[1]».

كان جوهر التحوُّل الَّذِي حصل في عصر الحداثة هو التمركز حول محوريَّة الإنسان[2]؛ أي أنّ الأنسنة الغربيَّة هي الوجه الآخر لِعَلْمَنة الدين. فالإنسان بمقدوره أن يدير تفاصيل شؤونه الفرديَّة والمجتمعيَّة من تلقاء نفسه، ولا حاجة له إلى تعاليم السّماء، ولا إلى رسالات الأديان؛ بل للإنسان الأحقّيَّة والحريَّة في إدارة شؤونه الخاصّة، وهو ليس بحاجة إلى المتعالي، ولا إلى الروحانيّ؛ كي يُبيّن له معالم طريقه نحو هُويّته الإنسانيَّة، وأهدافه الخلقيَّة والدنيويّة؛ بل يمكنه من خلال تعقُّله الذاتيّ أن يكتشف طريقه بنفسه نحو معرفة الإنسان والطبيعة. فمن منظور الحداثيِّين

1- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر، هيدغر، ليفي، ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، 1992م، ص22.

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

«يكفينا معرفة كيف نتصرّف في شؤون الحياة اليوميّة، ولا حاجة بنا إطلاقًا إلى الدين لنكون نزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقًا كذلك إلى الإيمان بوجود الله والقيام بالواجب»[1].

لكن ذلك لا يعني أنّ النّزعة الإنسانيَّة في الفكر الغربيّ كانت دائمًا نزعة متمرّدة ورافضة بشكلٍ قاطع وكلّيّ للدين، فإلى جانب النزعة الإنسانيَّة اللّادينيَّة، كانت هناك نزعة فكريَّة إنسانيَّة ذات أُسُس وقواعد فلسفيَّة عقليّة، وإيمانيَّة دينيَّة عند بعض الفلاسفة الغربيّين، أمثال: الفيلسوف الألمانيّ كارل ياسبيرز، والفرنسيّين: غابريل مارسيل، وإمانويل مونييه، وبول ريكور، وغيرهم من الفلاسفة الَّذِين رفضوا فكرة التعارض بين الفكر المُتَعالي المقدَّس والأنسنة بشقّيها: الإنسانيّ، والطَّبيعيّ.

نستخلص ممَّا سبق أنّ هناك ثلاث محطّات تاريخيَّة في مفهوم الإنسان وماهيّته في الفكر الغربيّ؛ الأولى: مرحلة القرون الوسطى الَّتِي لم يكن فيها للإنسان حقوق مقابل الرؤية الدينيَّة اللّاهوتيَّة، فضلًا عن الحريَّة والاستقلال الفرديّ مقابل المُتعالي والمُقدّس. الثانية: لحظة الأنسنة الَّتِي عرف فيها الفكر البشريّ الحديث انقلابًا في منظومة الرؤية الكونيَّة للإنسان والطَّبيعة؛ بحيث استبدل إله العالم بالإنسان الَّذِي أصبح محور المعرفة الأنطولوجيَّة وميزانها وأداتها الوحيدة للفهم الوجوديّ بكل أبعادها النظريَّة والعمليّة، البشريَّة والطبيعيَّة. الثالثة: لحظة موت الإنسان الَّتِي أصبح فيها الإنسان نفسه عِبئًا كبيرًا على الإنسان الحداثيّ المعاصر؛ بسبب المآزق المعرفيَّة، والمسارات المُضطربة الَّتِي سلكها الفكر الغربيّ في سعيه إلى استكشاف ماهيَّة الإنسان لتتقدّم بعد ذلك مناهج التحليل النفسيّ والفلسفة البِنْيويَّة وغيرها من خطابات ما بعد الحداثة؛ لرأب الصّدع والفراغ الَّذِي خلّفته طروحات نزعة أنسنة ما بعد الحداثة، والَّتِي على ما يبدو تحوي في طيّاتها بذور التدمير الذاتيّ للحضارة الإنسانيَّة. فمقولة: «الإنسان قد أشكل على الإنسان» أصبحت واقعًا في عصرنا الحالي؛ لأنّ ما يتحكّم بالنّزعة الإنسانيَّة الغربيَّة اليوم هو قُدْسيَّة «الحقّ الإنسانيّ المُتعالي» في استكشاف الأرض، والمتسافل في معرفة كُنْه ذاته، وحقيقة وجوده، وكماله.

1- لوك فيري، **الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هاشم، أفريقيا للنشر، المغرب، 2002م، ص28.

رؤية غربيَّة بلا روح

على الرّغم من أنّ المناهج الإنسانيَّة الغربيَّة مختلفة وأحيانًا متباينة فيما بينها في تحديد مفهوم الإنسان إلّا أنّها مشتركة في أصل واحد مسلم لديها وهو تشكلها على محوريَّة البُعْد الماديّ للعالم الَّذِي يختزل الوجود الكونيّ والإنسانيّ في البُعْد الحسيّ، ويلغي كل بُعْد آخر غيبيّ ومجرّد. فالإنسان عندهم ماهيَّة ماديَّة وحسّيّة، وفي أحسن الأحوال عقلانيَّة لا صلة له بعالم الغيب، وما وراء الطبيعة الَّذِي لا وجود له عندهم في الأصل. ومِنْ ثَمَّ، يُختزل الإنسان في المنهج الحسيّ الوضعيّ بالجانب الماديّ فقط، ولا وجود لأيِّ بُعْدٍ آخر مقابله.

فالإنسان ـ بحسب النزعة الإنسيَّة الحداثيَّة ـ أصبح يُمثّل مرجعيَّة ذاته. ومِنْ ثَمَّ، لم يعد خاضعًا لأيّ سُلطةٍ خارج إطار نفسه خصوصًا إذا كان عنوانها دينيّ، أو غيبيّ ماورائيّ، حيث تمَّ استبعاد الدين بوصفه مصدرًا للمعرفة الإنسانيَّة، ومُوجّهًا للإنسان يرشده ويهديه إلى ما يمكن أن يحتاج إليه على مستوى البناء النَّظريّ المعرفيّ، والعمليّ السُّلوكيّ، فأصبحت تلك النّزعة تركّز على استقلاليَّة الفكر البشريّ وحرّيّته وقدرته على إطلاق الأحكام بالاعتماد على ثنائيَّة العقل والحسّ فقط، ومن دون الاعتماد على الغير الإنسانيّ مُطلقًا كما يقول كانط، وهذا المنهج كفيل بإدخال الإنسان إلى عالم الأنوار الحقيقيّ بحسب مفهومه: «إنّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الَّذِي هو مسؤول عنه، والَّذِي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور تلك عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصًا في العقل؛ بل نقص في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير»[1]، وهذا الغير عنده ليس سوى الإله. فهذا الكون ـ بحسب الرؤية الكونيَّة الغربيَّة ـ لا يحوي سوى الإنسان والطبيعة، وليس فيه أيّ بُعْدٍ غيبيّ. ومِنْ ثَمَّ، لا وجود للحاكميَّة الإلهيَّة، الَّتِي تمَّ استبدالها بالحاكميَّة الإنسانيَّة المعتمدة اعتمادًا مطلقًا على النشاط العقليّ البشريّ الَّذِي حلّ مكان النشاط الأمريّ الوحيانيّ، فسمح ذلك المنهج «للفكر وللفعل البشريّين أن يمارسا تأثيرهما على الطبيعة من معرفة واحترام قوانينها دون اللّجوء إلى الوحي، أو إلى تعاليم الكنيسة»[2].

1- إمانويل كانط، ما هي الأنوار، ترجمة: محمد بن جماعة، دار محمد علي، تونس، 2005م، ص85.

2- آلان توران، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المركز القوميّ للترجمة، مصر، 1997م، ص36.

قـد تعاقـب الفلاسـفة الغربيُّـون علـى محـو عالـم الغيـب مـن تصـوُّرات الإنسـان وتمثُّلاتـه؛ فالإنسـان فـي الأزمنـة الحديثـة مطالـب بالاهتمـام بالعالـم الواقعـي الحسـيّ، والتغاضـي عـن العوالـم الغيبيَّـة الَّتِـي لـم يعـدْ لهـا مـكان، والإقـرار بهيمنـة الرأسـماليَّة والنفعيَّـة الَّتِـي حلَّـت محـلّ الإلـه فـي التـراث الدينـيّ، والَّـذِي اشـتهر فيهـا «ماكـس فيبـر» بمقولـة «نـزع السـحر عـن العالـم»، مطالبًـا بإحـلال الرأسـماليَّة مـكان الديـن الإلهـيّ، والَّتِـي رأى فيهـا الديانـة الجديـدة الَّتِـي ينبغـي أن تعتنقهـا المجتمعـات الغربيّـة، فـ«الرأسـماليَّة بالنسـبة إليـه هـي ديـن تعبُّـديّ محـض، وقـد تكـون أكثـر ديـن تعبُّـديّ علـى الإطـلاق، فـلا شـيء فيهـا يكتسـب أهميّتـه مـن دون أن يكـون فـي علاقـة مباشـرة بالعبـادة، ولا عقيـدة مخصوصـة فيهـا ولا لاهـوت، مـن ذلـك تكتسـب النفعيَّـة صبغتهـا الدينيـة»[1]. والغايـة الإنسـانيَّة عنـد «فيبـر» والكمـال الوجـوديّ بالنسـبة إليـه ليـس سـوى مراكمـة الثـروة والمـال الَّتِـي هـي نتـاج طبيعـيّ للثقافـة النفعيَّـة والرأسـماليّة؛ «فواجـب كل فـرد هـو زيـادة رأسـماله، كـوْن ذلـك غايـة بذاتـه»[2].

مـن هنـا، احتقـر «فيبـر» الفعـل الغائـيّ الَّـذِي تتأسّـس عليـه الرُّؤيـة الدينيَّة مـا يجعلها بحسـب فهمـه أفعـالًا غيـر منطقيَّـة وعقلائيَّـة. وبرأيـه، ذلـك النَّمـط مـن التفكيـر الإنسـانيّ ينتشـر فقـط فـي المجتمعـات التقليديَّـة والبدائيَّـة علـى عكـس المجتمعـات الحديثـة[3]. ومـا توصَّـل إليـه «فيبـر» منشـأه الأسـاس انعـدام البُعْـد المجـرّد والغيبـيّ للإنسـان فـي منظومتـه المعرفيَّـة. وهـذا الأمـر انعكـس أيضًـا علـى نظريّتـه الأخلاقيَّـة الَّتِـي حوّلهـا إلـى أخـلاق أرضيَّـة بالكامـل لا مـاكان فيهـا لتعاليـم وأحـكام السـماء والوحـي علـى الإطلاق. فالأخـلاق المهنيَّـة عنـده لا صلـة لهـا بالديـن؛ وإنّمـا أساسـها الصيـغ التعاقديَّـة الَّتِـي تربط

1- الرأسـماليَّة بوصفهـا دينًـا: بيـن فالتـر بنيامين وماكـس فيبـر، ترجمـة جهـاد الحـاج سـالم، نشـر هـذا المقـال بالفرنسـيَّة تحـت عنـوان:
«Le Capitalisme comme Religion: Walter Benjamin et Max Weber»،
فـي العـدد 23 مـن مجلـة «إدراكات سياسـيّة» (Raisons Politiques) الصّـادر فـي الفصـل الثّالـث مـن سـنة 2006.

2- ماكـس فيبـر، الأخـلاق البروتسـتانتيَّة وروح الرأسـماليّة، ترجمـة: محمـد علـي مقلـد، مركـز الإنمـاء القومـيّ، بيـروت، دون تاريـخ، ص28.

3- ماكـس فيبـر، مفاهيـم أساسـيَّة فـي علـم الاجتمـاع، ترجمـة: صـلاح هـلال، المركـز القومـيّ للترجمـة، مصـر، 2015م، ص55.

الإنسان العامل بالمؤسَّسات الَّتِي يعمل فيها[1].

أمّا «كارل ماركس» صاحب مقولة «الدين أفيون الشعوب»؛ فقد رأى أنّ الدين يرجع في الحقيقة إلى ظروفٍ اجتماعيَّةٍ واقتصاديَّةٍ، وأنه ابتكار العقل البشري. فمن وجهة نظره «الإنسان يصنع الدين وليس الدين هو الَّذِي يصنع الإنسان»[2]، وهو بدوره يعتقد أنّه لا تحقّق في هذا العالم إلّا لثنائيّتين هما: الإنسان والطبيعة، ولا وجود لعالم الغيب والتجرُّد؛ بل الإنسان كائن ماديّ محض لا ينتمي إلّا إلى عالم الطبيعة، والمعرفة عنده ليست مجرّدة؛ بل تتولّد من الظروف الماديَّة الَّتِي هي ترجمة عمليَّة للظروف الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة. «فإنتاج الأفكار والتمثُّلات والوعي يرتبط، قبل كلّ شيء، بصورةٍ مباشرةٍ وصحيحة، بنشاط البشر الماديّ وتعاملهم الماديّ»[3]. لذا، يدعو «ماركس» أن يكون الإنسان سيّد نفسه؛ «لأنّ الكائن الإنسانيّ لا يمكن أن يعدَّ نفسه مُستقلًّا ما لم يكن سيّد نفسه، كما أنه لا يكون سيد نفسه إلّا عندما يدين بوجوده إلى ذاته»[4]. ومِنْ ثَمَّ، لا تبعيَّة للأمر الإلهيّ، ولا طاعة للمُقدَّس المُتعالي؛ بل الطاعة والتبعيَّة لذات الإنسان نفسه.

أمّا «أميل دوركايم» صاحب الصبغة الاجتماعيَّة لمفهوم الإنسان فقد رأى بدوره أنّه لا وجود لكائن روحيّ متعالي فوق الطبيعة، وإن هذا الكائن إذا كان موجودًا فهو ليس سوى المجتمع. «فالروح هي ذلك الجزء من المجتمع الموجود داخل الفرد، إنّها السُّلطة الأخلاقيَّة للمجتمع، الَّتِي تُعدُّ المرجع الموضوعيّ الكامن خلف فكرة الروح»[5]. وهكذا يكون «دوركايم» أيضًا قد ألغى الحاكميَّة الإلهيَّة على العالم

1- ماكس فيبر، مقالات في سوسيولوجيا الدين؛ الثقافة البروتستانتيّة، ترجمة منير الفندري، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، 2015م، ص53.

2- كارل ماركس، و فردريك انجلز، حول الدين، ترجمة: ياسين حافظ، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص34.

3- كارل ماركس، و فردريك انجلز، الأيديولوجيا الألمانيّة، ترجمة : فؤاد أيوب، دار الفارابي، بيروت، 2016م، ص324.

4- كارل ماركس، و فردريك انجلز، البيان الشيوعيّ، ترجمة: العفيف الخضر، منشورات الجمل، بيروت، 2015م، ص61.

5- آن وارفيلد راولز، نظريَّة المعرفة عند دوركهايم ضمن كتاب الدين والمجتمع ونظريَّة المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم، ترجمة: حسن احجيج، ملف بحثي: مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2015م، ص99.

الكونيّ والإنسانيّ وأحالها إلى المجتمع الَّذِي يرى فيه كل مقومات الدين والألوهيَّة بوصفها بديلًا عن الأديان السَّماويَّة والتوحيديَّة، كما يقول: «إنّي لا أرى في الألوهيَّة غير المجتمع، وقد استحال إلى صورة وتفكير على نحو رمزيّ»[1]. وهكذا يكون «دروكايم» كغيره من العلماء التنويريّين قد استبدل إله الأديان التوحيديَّة بإله آخر هو «المجتمع» الَّذِي يشغل الوضعيَّة نفسها الَّتِي يشغلها الإله في الديانات السّماويَّة والتوحيدية، لناحية التشريع، والعبادة، والثواب والعقاب، وغيرها من الأحكام.

أمّا «سيجموند فرويد» صاحب مقولة «الدين مرض نفسيّ أصاب الإنسانيَّة»، وأن «الدين ما هو إلّا عصاب تشكو منه الإنسانيّة»[2]، وهذا الاضطراب النفسيّ والعصبيّ مردّه العقد الجنسيَّة الَّتِي سيطرت على النفس والفكر الإنسانيّ، والأديان ليست سوى أوهام «لا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يمكن أن يرغم أيّ إنسان على أن يعدّها صحيحة، وعلى أن يؤمن بها»[3]، ومبدأ الإله عنده غير موجود، إلّا أنه مقابل إنكاره للحاكميَّة الإلهيَّة الدينيَّة قام بدوره باستحداث إله آخر هو «مبدأ اللّاشعور» الَّذِي يحكم الإنسان من الداخل بدل الدين السّماوي الَّذِي يحكم الإنسان من الخارج. فسلوك الإنسان ليس خاضعًا للعقل التجريديّ؛ بل هو خاضع للعقل اللاشعوريّ الَّذِي يعد المكبوت محرّكه الأساس، و«المكبوت هو على الدوام لا شعوري ولا واع»[4].

من هنا، يعتقد «فرويد» أنّ التحليل السيكولوجيّ هو الحلّ الأمثل لمشكلة الإنسانيَّة المستعصية، ودعا إلى مذهبه الفكريّ الجديد الَّذِي رأى فيه بديلًا عن الدين التوحيديّ؛ ليكون دينًا سيكولوجيًّا يحمل في طيّاته سمات القداسة من جهة وفرصة الإجابة عن الأسئلة البشريَّة من جهة ثانية، ومعالجة مشكلتها من

1- اميل دوركايم، الفلسفة وعلم الاجتماع، ترجمة: حسن أنيس، المكتبة الأنجلو مصريّة، مصر، 1966م، ص91.

2- سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1986م، ص69-68.

3- سيجموند فرويد، مستقبل الوهم، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص33.

4- سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، مصدر سابق، ص133.

جهة ثالثة، والَّتِي لا يستطيع العقل البشري لوحده أن يقدّم الحلول الناجعة لها[1]. ورأى بأن غاية الفعل الإنسانيّ والهدف من وجوده في هذا العالم هو اللَّذّة: «مبدأ اللَّذّة دون غيره هو الَّذِي يحدّد هدف الحياة، ويتحكّم من البدء بعمليّات الجهاز النفسيّ»[2]. وهكذا يكون فرويد قد نزل بالإنسان إلى المرتبة الأرضيَّة المحكومة لقواعد وأسس الحس والمادة وسد الباب أمامه لأيّ نوع من أنواع الارتقاء الروحي الغيبي والمعنوي المجرد. هكذا نصل إلى نتيجة مفادها أن جلّ الطروحات الغربيَّة للنزعة الإنسانيَّة كان الهدف الأساس منها استبدال إله الكون بإله آخر نصَّبه الإنسان، وقام بإعطائه كل حقوق التشريع والقوننة، وأوجب الإنسان على نفسه تقديم فروض الطاعة والولاء لذلك الإله الجديد بمُسمّيات وعناوين مختلفة.

البحث عن رؤى معرفيَّة بديلة

إنَّ هذا الانحدار الغربيّ المُتَسارع في فهم الإنسان والحكم عليه، والمآزق المُتتالية الَّتِي وقعت بها المجتمعات البشريَّة عمومًا والغربيَّة خصوصًا، دفعت بالعديد من الباحثين والعلماء في مجال العلوم الإنسانيَّة والطبيعيَّة إلى إعادة النَّظَر في مباني منظومتهم المعرفيّة وأُسُسها، والبحث عن بدائل معرفيَّة لإعادة فهم الإنسان من جديد بعد أن ترك موت الإله والإنسان في الثقافة الغربيَّة خواء لا مثيل، ذلك الخواء الَّذِي في ظلّه استعذبت الحداثة الغربيَّة تغيير الآلهة واستبدالها كما تستبدل الأفعى جلدها كل حين من الزمن، «فالغرب ومنذ القرون الوسطى وهو ينصب الآلهة ويعلن موتها، من الكتاب المقدّس إلى الطبيعة إلى العقل البشري فاللّاعقل، ثم العقل الرقميّ»[3]؛ ما أوصله إلى انسداد في الأفقين: الوجوديّ والمعرفيّ، وإلى قلق واضطراب على المستويين: النفسيّ، والروحيّ. فالإنسان الحديث يشعر «أنّه قلق، وبأنّ تحيّره يزداد، ويعمل، ويكافح، إلّا أنّه يدرك مغمومًا معنى العبث في ما تعلق بنشاطاته. وبينما تزداد سيطرته على

1- سيجموند فرويد، مستقبل الوهم، مصدر سابق، ص71.

2- سيجموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص23.

3- عمر زرفاوي، الكتابة الزرقاء، مدخل إلى الأدب التفاعليّ، مصدر سابق، ص25.

الطبيعـة، يشـعر بالعجـز فـي حياتـه الفرديَّـة، وفـي المجتمـع»[1].

كمـا أنّ الأزمـة الأخلاقيَّـة العالميَّـة الَّتِي تعانـي منهـا البشـريَّة اليوم على الرّغم من كل التقـدُّم التقنـيّ والتكنولوجـيّ والتطـوُّر المـاديّ، والَّتِي تظهـر مـن خـلال فقـدان العدالـة والمسـاوة، وسياسـة العنصريَّـة، والسَّـيطرة، وثقافـة التعـدّي على حقوق الآخريـن، والنفاق السِّياسـيّ، والسّـرقة العالميَّـة المُمَنهجـة لخيـرات الشـعوب وثرواتهـا، ولغـة الاسـتعلاء والكراهيـة للآخـر على الرغـم مـن التنظيـر لمبـدأ الحريَّـة المخـادع والعبـث بثقافـات الشـعوب وعقولهـا وتخريبهـا؛ بهـدف السَّـيطرة عليهـا، والتحكـم بمصيرهـا، والحـروب المتنقّلـة مـن قـارةٍ إلى أخـرى تحـت حجـج وعناويـن ومُسـمَّيات واهيـة؛ بهـدف وحيـد هـو السِّـيادة العالميَّـة ثقافيًّـا وفكريًّـا وعسـكريًّا واقتصاديًّـا، تكشـف عـن عمـق المشـكلة الَّتِي لحقـت بالإنسـانيَّة نتيجـة سـيادة المنظومـة الفكريَّـة الغربيَّـة بـكل أبعادهـا ومدياتها، والَّـذِي زاد الأمـور سـوءًا سـيطرة النظـام العلميّ التقنـيّ على الواقـع الإنسـانيّ المعاصـر، والَّـذِي تـمَّ اسـتغلاله أيضًـا مـن أجـل تعميـق ثقافـة السَّـيطرة، والاحتـلال، والتحكُّـم؛ إضافـة إلـى المشـكلة الرئيسـة والأسـاس المُتمثّلـة بالإقصـاء المُمَنهـج للديـن وللقيـم السّـماويَّة والتوحيديَّـة مـن منظومـة الفكـر الغربـيّ الحديـث، ومـا لحقـه بذلـك مـن أضرار على المسـتوى الحقوقـيّ ـ التشـريعيّ، والقيمـيّ ـ الأخلاقـيّ، والسّياسـيّ ـ الاجتماعيّ، والاقتصـاديّ ـ المالي، والعلميّ ـ التقنـيّ، «فالإضـرار بالأخـلاق الدينيَّـة (إقصـاء، أو اسـتيلاء، أو اسـتبدالًا) مـا لبـث أن انعكسـت آثـاره السّـلبيَّة على النظـام العلميّ التقنـيّ للعالـم؛ ذلـك أنّ ذلـك النظـام لـم يبلـغ مـراده مـن وراء قطـع صلتـه بتلـك الأخـلاق، ألا وهـو تحصيـل كمـال السـيادات الثـلاث: التنبُّـؤ، والتحكُّـم، والتصرُّف؛ بـل إنّـه صـار لا يقـدر على أن يمنـع نفسـه مـن الانجـرار التدريجي إلى مسـار تحفـه الأخطـار والأهـوال مـن كل جانـب»[2].

فالمذهـب الإنسـانيّ فـي الغـرب غلّـب المنجـزات الماديَّـة وتجاهـل المبـادئ الأساسـيَّة الَّتِي يبتنـي عليهـا الوجـود الإنسـانيّ، وبنـى رؤيتـه على حصريَّـة التفاعـل بيـن الإنسـان والطبيعـة، والنَّظـر إلـى الإنسـان مـن ناحيـة بيولوجيَّـة ماديَّـة فقـط. فالعمـدة فـي

1- فـروم إريـك، الإنسـان مـن أجـل ذاتـه: بحـث فـي سـيكولوجيَّة الأخـلاق، ترجمـة محمـود منقـذ الهاشـمي، 2007م، ص38.

2- طـه عبـد الرحمـن، سـؤال الأخـلاق: مسـاهمة فـي النّقـد الأخلاقـيّ للحداثـة الغربيّـة، المركـز الثقافـيّ العربـيّ، بيـروت، 2000م، ص123.

رؤيته التحرُّر من كل ما يمكن أن يقيّد الإنسان ويحدُّ من حريّته الذاتيّة، ووجوب الاهتمام بالمادّة؛ لأنّها الشيء الوحيد الَّذِي يستطيع إدراكه والسّيطرة عليه، حتى بات الإنسان أسيرًا بالكامل لسلطة المادّة ويعيش أحوالًا وصورًا متناقضة في هذه الحياة. فمن جهة، نرى تطوُّرًا وتعاظمًا في المعارف المادّيَّة والطبيعيَّة المكتسبة، وتقدُّمًا تقنيًّا وتكنولوجيًّا لا مثيل له، ولكن في المقابل، هناك ازدياد كبير للمشكلات النفسيَّة، وكثرة المنغّصات، والآلام المعيشيَّة والحياتية، وقلق مستمر على المستقبل والمصير، فغدا الإنسان المعاصر هيكلًا بلا روح، تتقاذفه أمواج المادّة العاتية رامية به في محيطات التمرُّد الأعمى والانحلال، حتى أصبح الإنسان نفسه أكثر شيء مجهولًا لديه، فإنّ «أكثر الأسئلة الَّتِي يطرحها من يدرس الإنسان بقيت من دون جواب، ولا تزال مناطق شاسعة من عالمنا الدَّاخليّ غير معلومة... وإنّ معرفتنا لأنفسنا ما زالت جدّ ناقصة»[1].

ما زاد الأمور تعقيدًا إقصاء الغرب للفكر الديني والتوحيدي من متن الحياة الإنسانيَّة والمجتمعيّة، فحرم بذلك نفسه من اكتشاف حلول وبدائل وعلاجات للأزمات الإنسانيَّة المتلاحقة من مصادر معرفيَّة أخرى، فأدخل نفسه والبشريَّة جمعاء في متاهةٍ لا أُفق لها، دون أن يكلّف نفسه عناء البحث عن الحلول في مواضع أخرى، ربّما تنسجم مع التكوين الإنسانيّ الماديّ والمعنويّ؛ بحيث تلبي احتياجاته الواقعيَّة على المستويين: الروحيّ والجسديّ. فالإنسان- بحسب أغلب الرؤى والتوجُّهات والمدارس الدينيَّة والفلسفيَّة والنفسيَّة وحتى الطبيعيَّة- ليس كائنًا ماديًّا وجسمانيًّا فقط، لذلك؛ توجّه اليوم انتقادات معرفيَّة حادَّة للرؤية التجزيئيَّة والاختزاليَّة الغربيَّة لمفهوم الإنسان، والَّتِي تحصره بالبُعْد الحسّيّ- الماديّ، منادية بضرورة البحث عن بدائل معرفيَّة لفهم الإنسان والكون والوجود وفق منظومةٍ جامعة وموحّدة كفيلة بتأسيس أنموذج بديل عن الأنموذج المعرفيّ الحداثيّ الغربيّ الَّذِي يصحّ أنه يصطلح عليها بالمنهج «الدنياني المادّيّ»، مقابل الطرح الآخر الَّذِي يمكن أن يطلق عليه اسم المنهج «الدينيّ الروحيّ».

من اللّافت والمُثير للاهتمام ما كشفته الدِّراسات الأنثروبولوجيَّة والنفسيَّة الحديثة عن الميل التكوينيّ والطّبيعيّ للإنسان القديم والحديث لمبدأ الألوهيَّة

1- ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: أنطوان العبيدي، دار الكتاب المصريّ، القاهرة، دون تاريخ، ص23.

والاعتقـاد الدينـيّ، ومـن أنّ الإنسـان فـي حقيقتـه وطبيعتـه كائـن مُتديّـن ومعتقـد وممـارس للطقـوس والشّـعائر العباديَّـة على الـدوام، وهـذا مـا يفسّـر لنـا ظاهـرة التديُّـن البشـريّ منـذ الإنسـان الأول إلـى اليـوم علـى الرّغـم مـن كل مناهـج السفسـطائيَّة القديمـة والحديثـة. فعلـى الرّغـم مـن كل التشـويه والنّقـد الَّـذِي طـال نظريَّـة أصالـة التديّـن البشـريّ إلّا أنّهـا مـا زالـت هـي الظّاهـرة الأقـوى حضـورًا على مسـتوى الأُمـم، والشُّـعوب، والحضـارات. فالإنسـان لا يـزال حتـى اليـوم «مُسـتمرًّا فـي سـعيه الأبـديّ وراء الأسـاس الرُّوحـيّ للأشـياء، وقـد أحـسَّ بالحاجـة إلـى العبـادة فـي كل العصـور، وفـي كل الأقطـار علـى وجـه التقريـب، فالعبـادة تـكاد تكـون عنـده سـبيلًا طبيعيًّـا كالحـب. ومـن المُحتمـل أن يكـون هـذا البحـث عـن اللـه نتيجـة طبيعيَّـة لتركيـب عقولنـا»[1]. ويلخـص لنـا هيغـل المشـهد بالقـول: «الإنسـان وحـده هـو الَّـذِي يمكـن أن يكـون لـه ديـن، وأنّ الحيوانـات تفتقـر إلـى الديـن بمقـدار مـا تفتقـد إلـى القانـون والأخـلاق»[2]. كمـا أنّ الدّراسـات المعاصـرة اليـوم لاحظـت بشـكلٍ واضـحٍ طبيعـة الإنسـان النفسـيَّة الَّتـي تميـل إلـى الخيـر أكثـر مـن ميلهـا إلـى الشَّـرّ، ونحـو العَـدل أكثـر مـن ميلهـا إلـى الظُّلـم، والميـل نحـو الجمـال أكثـر مـن ميلهـا نحـو القبـح، وهـي بطبيعـة الحـال ميـولًا أخلاقيَّـة روحيَّـة وليسـت ماديّـة؛ لعـدم انطبـاق خصائـص المـادَّة عليهـا. إذن، هنـاك دائمًـا «جانبًـا آخـر للطَّبيعـة البشـريَّة مُتجـاوزًا للطّبيعـة ـ المـادّة، وغيـر خاضـع لقوانينهـا، ومقصـورًا علـى عالـم الإنسـان، ومرتبطًـا بإنسـانيّته، وهـو يعبِّـر عـن نفسـه مـن خـلال مظاهـر عـدَّة، مـن بينهـا نشـاط الإنسـان الحضـاريّ (الاجتمـاع الإنسـانيّ، الحـسّ الخلقـيّ، الحـسّ الجمالـيّ، الحـسّ الدينـيّ)، ولا توجـد أعضـاء تشـريحيَّة، أو غـدد، أو أحمـاض أمينيَّـة تشـكِّل الأسـاس المـادِّيّ لذلـك الجانـب الروحـي فـي وجـود الإنسـان وسُـلُوكه، لهـذا فهـو يشـكّل ثغـرة معرفيَّـة كبـرى فـي النسـق الطبيعـيّ ـ المـاديّ، فهـو ليـس جـزءًا مـن الطَّبيعـة؛ وإنّمـا هـو جـزء يتجـزّأ منهـا، يوجـد فيهـا، ويعيـش عليهـا، ويتّصـل بهـا، وينفصـل عنهـا. قـد يقتـرب منهـا ويشـاركها بعـض السِّـمات، ولكنـه لا يُـرَدّ فـي كليتـه إليهـا بـأيّ حـال، فهـو دائمًـا قـادر علـى تجاوزهـا، وهـو لهـذا مركـز

1- ألكسـيس كاريـل، تأمُّـلات فـي سُـلُوك الإنسـان، ترجمـة: محمـد القصـاص، مكتبـة مصـر، القاهـرة، دون تاريـخ، ص169.

2- جـورج هيغـل، موسـوعة العلـوم الفلسـفيّة، ترجمـة: إمـام عبـد الفتـاح إمـام، دار التنويـر، بيـروت، 1983م، ص47.

الكـون، وسـيّد المخلوقـات، وهـو لهـذا كلـه لا يمكـن رصـده مـن خـلال النمـاذج المُسـتمدَّة مـن العلـوم الطَّبيعيَّـة»[1].

النّزعة الإنسانيَّة الإسلاميَّة

على عكـس النّزعـة الإنسـانيَّة الغربيَّـة تفتـح الإنسـانيَّة الإسـلاميَّة آفاقًـا رحبـة وواسـعة للتفكيـر فـي مفهـوم الوجـود وحقيقتـه بشـكل عـام، والإنسـان بشـكل خـاصّ؛ لكونـه أحـد أبـرز مصاديـق هـذا الوجـود وأهمّـه. فالوجـود فـي الرُّؤيـة الإسـلاميَّة ليـس منحصـرًا بالبُعْـد المـاديّ؛ بـل يتعـدّاه إلـى البُعْـد المُجـرَّد والغيبـيّ. وبهـذا، يكـون للإنسـان أيضًـا بعـدان أحدهمـا مـاديّ جسـمانيّ حسّـي، والآخـر روحانـيّ معنـويّ مجـرّد.

فالإنسـان وفـق الرُّؤيـة الدينيَّـة الإسـلاميَّة ليـس كائنًـا ماديًّـا فقـط؛ بحيـث تتحـدّد مختلـف نشـاطاته السـيكولوجيَّة والحسّـيَّة بالبُعْـد الفيزيولوجـيّ؛ بـل إنّ أنشـطة الإنسـان تسـتند إلـى جوهـر غيـر مـادّيّ يطلقـون عليـه اسـم «النفـس»، أو «الـروح» الإنسـانيَّة. وهنـاك مبـدأ آخـر مهـمّ تفتـرق بـه الرؤيـة الغربيَّـة للإنسـان عـن الرؤيـة الدينيَّـة الإسـلاميَّة وهـو يُعـدُّ مـن الفـوارق الأساسـيَّة بيـن الرؤيتيـن وهـو البُعـد الإلهـيّ للمعرفـة الإنسـانيّة، المتّصـل بالجوهـر الإلهـيّ للكـون والوجـود.

فمعرفـة الإنسـان -فـي المنظـور الإسـلاميّ- ليسـت بمعـزل عـن معرفـة إلـه العالـم وخالـق هـذا الوجـود برُمّتـه؛ لأنّ أحـد الهواجـس الكبـرى الَّتِـي تشـغل بـال الإنسـان هـي معرفـة مكانتـه وموقعـه فـي هـذا الكـون، وحقيقـة تكوينـه وهندسـته الوجوديَّـة، وعلاقتـه وارتباطـه بصانـع هـذا الوجـود وارتباطـه بـه. إنَّ النّزعـة الإنسـانيَّة الإسـلاميَّة علـى عكـس النزعـة الإنسـانيَّة الغربيَّـة نزعـة روحانيَّـة وإلهيَّـة «تضـع الإنسـان فـي مركـز المشـروع الإلهـيّ، إنّهـا تهتـمّ باللـه والإنسـان فـي آن؛ بمعنـى أنّهـا لا تضـع الإنسـان فـي مركـز المشـروع الإنسـانيّ المقطـوع عـن التعالـي الروحانـيّ، والَّـذِي ينظـر إلـى نفسـه بـكل غـرور وتبجُّـح وكأنـه مكتـفٍ بذاتـه، ثـمَّ يصـل -فـي نهايـة المطـاف- إلـى العدميَّـة الماديَّـة، وتدميـر الطّبيعـة»[2].

فأصالـة الإنسـان، وإن كانـت هـي سـمة النزعـة الغربيَّـة للمعرفـة الإنسـانيَّة إلّا أنّهـا

1- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادّيَّة وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص12.

2- أريـد يونـس جوفـروا، المسـتقبل الروحانـيّ للإسـلام، ترجمـة: هاشـم صالـح، مراجعـة: أسـامة نبيـل، المركـز الثقافـيّ للترجمـة، القاهـرة، 2016م، ص64.

ليست تميزًا له، ولا حكرًا عليه، فالإنسان في الرؤية القرآنيَّة كان ولا يزال مركز النظريَّة والدراسة الوجوديَّة على الدوام بعد الدّراسات المرتبطة بفكرة إله العالم وخالق الكون. والدين الإسلاميّ أكَّد أصالة الإنسان، ولكن من منظور مغاير للمنظور الغربيّ، سواء بنظريَّة الاستخلاف، أو الأمانة الَّتِي وردت في القرآن الكريم، أو نظريَّة الإنسان الكامل في الفلسفة والعرفان الإسلاميّ، كل ذلك اعترافًا بقيمة هذا المخلوق وعظمة خصائصه وقدراته. فالإنسان في النظريَّة الدينيَّة الإسلاميَّة هو سيّد العالم الَّذِي يتبوَّأ مكانة عالية أوصلته إلى سدَّة الخلافة، وحامل الأمانة الإلهيَّة في الأرض. إنّ «رسالة الإنسان في الإسلام تتَّضح بالخطاب الأول لله سبحانه وتعالى؛ أي أنَّ الرسالة الَّتِي حدّدها الله ـ سبحانه وتعالى ـ للكائنات يضطلع الإنسان بمسؤوليَّة أدائها بوصفه خليفة الله في أرضه»[1]، وهذا ما لا تفترضه النظريَّة الغربيَّة حول الإنسان، فهي تنزل به إلى أدنى المستويات الحسِّيَّة والماديَّة ولا تعطيه هذه الرفعة والمكانة العظيمة.

وعليه، يتماير علم الإنسان الإسلاميّ عن الغربيّ بمميزات عدّة، أهمّها: الشقّ المتعلّق بالكمال الإنسانيّ والهدف من خلقه. فالمقصد الأساس والهدف الحقيقيّ من وراء علم معرفة الإنسان في الإسلام هو تشخيص الكمال الحقيقيّ للإنسان، والعلة الغائيَّة من وجوده في هذا العالم الَّذِي لن يلبث فيه طويلًا؛ إذ سرعان ما سوف يغيب عنه مُجدّدًا. ومِنْ ثَمّ، لاحقًا معرفة الطريق المؤدّي إلى هذا الهدف.

وما يميز علم الإنسان الديني عن سائر المعارف أيضًا هو طبيعته اليقينيَّة وإمكانيَّة الاعتماد عليه؛ بسبب المصداقيَّة العالية لمصادره المعرفيَّة. فاتِّصال تلك المعرفة وارتباطها بالوحي الإلهيّ وبعالم الغيب يجعل مضمونها أكثر قيمة ومصداقيَّة.

كما أنّ نمط تلك المعرفة المتكامل بين أبعاد الإنسان المختلفة سواء لناحية قواه الوجوديَّة، أم لارتباط الإنسان بالعالم الخارجيّ والكون من حوله؛ يتيح للنَّظرة الدينيَّة تقديم رؤية مُتَكاملة ومترابطة بين جميع تلك الأبعاد؛ كي تكون الأنفع للإنسان، فلا يقع في الأخطاء التفسيريَّة والتطبيقيَّة الَّتِي يمكن أن تحول دون وصوله إلى أهدافه الواقعيَّة في الحياة، «حيث إنّ النُّصُوص الدينيَّة الَّتِي تتحدّث عن الإنسان ترفع السّتار عن وجه حقائق ليس بمقدور العقل والتجربة البشريَّة أن

1- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص 16.

تنالها، أو تقترب منها. فلن يستطيع العقل والتجربة، على سبيل المثال، الخوض في التفاصيل بشأن المعاد وكيفيَّة حياة الإنسان بعد أن تفارق الرُّوح جسده، ويزول جسمه المادّيّ»[1].

كما ويمتاز علم الإنسان الدينيّ بميزةٍ مهمّة هي اختلافه الجوهريّ عن سائر العلوم في نظرته إلى الإنسان لناحية علاقته، وارتباطه بمبدأ العالم وعلّة وجوده بوصفهما مصدرًا من مصادر المعرفة من جهة، وهدفًا من خلقه وإيجاده في هذا العالم لناحية كماله وتكامله، من جهة أخرى. «فالعلوم الَّتِي تتناول الإنسان بشكل من الأشكال، والعلوم الفلسفيَّة الغربيَّة السَّائدة الَّتِي تبدي آراءها بشأنه، تتَّفق على أنّ الإنسان ظاهرة من الظواهر، والمقصود من ذلك هو أنَّ تلك العلوم تتناول الإنسان بعيدًا من صلته بخالقه، وبغضِّ النَّظر عن غايته النهائيَّة. هكذا رؤية تنصرف إلى العلاقات الإنسانيَّة الداخليَّة، وعلاقات الإنسان بسائر الأشياء فقط، ولا تخوض في الأبعاد الأخرى للإنسان. في حين تقدّم النُّصُوص الدينيَّة الإنسان بوصفه كيانًا يرتبط وجوديًّا بالله ـ سبحانه وتعالى ـ وأنّه يسير نحو غاية مُحدَّدة»[2]. وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات الَّتِي تشير إلى تلك العلاقة الوجوديَّة، وتبيّن أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ حاضر في كل شيء، وهو صانع كل شيء، وهو مع كل شيء وهو أقرب إلى الإنسان من نفسه، وأنه تعالى هدف سير الإنسان الحقيقيّ والنهائيّ:

﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[3]؛ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[4]؛ ﴿ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾[5]؛ ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾[6]؛ ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ ﴾[7]؛ ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص29.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- [الآية 4، الحديد/ 57].

4- [الآية 6، الانشقاق/ 84].

5- [الآية 53، الشورى/ 42].

6- [الآية 42، النّجم/ 53].

7- [الآية 123، هود/ 11].

﴿أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرُۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[1]، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾[2]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[3] وغيرها من الآيات القرآنيَّة...

من هنا، يظهر لنا بشكلٍ جليٍّ وواضح ارتباط بحث معرفة الإنسان بمبحث معرفة إله العالم، والهدف من خلق الإنسان ووجوده في هذه الدنيا، والكمال الحقيقيّ اللّائق به على مستوى التكوين والقابليَّة والاستحقاق. وعلى هذا الأساس، فإنّ حصر أتباع الرؤية الغربيَّة وجود الإنسان بالبُعْد المادّيّ، أدَّى إلى تحديد هدفه وكماله الحقيقي باللَّذائذ الحسِّيَّة الزائلة. وبسبب نظرتهم القاصرة تلك النظريّات العديدة الناقصة والمُجْتَزَأة في مضمونها وأبعادها وأهدافها؛ ما أدّى إلى وقوع الإنسانيَّة الغربيَّة في الكثير من المشكلات المعرفيَّة والسُّلوكيَّة على المستويين: الفرديّ والاجتماعيّ، وفي العديد من المجالات والحقول؛ الأخلاقيَّة، والحقوقيَّة، والسياسيَّة، والاقتصاديَّة، والفنيَّة، وغيرها... لذا، يُعدُّ التعرُّف إلى حقيقة الإنسان وكماله الواقعيّ ضروريًّا للخلاص من تلك المشكلات والآفات.

أصالة النفس الإنسانيَّة

للوصول إلى وجهة نظر جامعة في كل المسائل المرتبطة بالعلوم الإنسانيَّة ينبغي لنا معرفة الإنسان معرفة واقعيَّة تشمل المفهوم الحقيقيّ للإنسان بكلّ أبعاده، والهدف من وجوده، وكيفيَّة تشكل تلك الأبعاد وتأثيرها على كماله النهائيّ. وفي المنظور الإسلاميّ «تصنّف مسائل علم معرفة الإنسان إلى قسمين؛ القسم الأول: يبحث فيه عن تحليل حقيقة وجود الإنسان، وعن كماله الغائيّ، والقسم الثاني: يبحث فيه عن الطريق الَّذِي ينبغي للإنسان أن يسلكه وهو من لوازم التحليل الوجوديّ المذكور في القسم الأول، فما لم نتوصَّل إلى معرفة صحيحة لحقيقة الإنسان، وللهدف من خلقته فلن تثبت المعارف التالية»[4].

1- [الآية 88، النّمل/ 27].

2- [الآية 115، البقرة/ 2].

3- [الآية 16، ق/ 50].

4- صفدر الهي راد، معرفة الإنسان، ترجمة: إبراهيم بشير، دار المعارف الحكميّة، بيروت، 2021م، ص26.

مـن الأصـول والمبـادئ الأساسـيَّة فـي علـم الإنسـان مـن منظـور الديـن الإسـلاميّ والمتَّصلة اتِّصالًا وثيقًا بمعرفة حقيقة الإنسان وأبعاده الوجوديَّة، ما يُعرف بأصالة النفس الإنسانيَّة. والمراد بأصالة النفس الإنسانيَّة أنَّ الصِّفة الأصيلة في الإنسان هي بُعْده المجرَّد النّابع من أصل تكوينه الَّذِي يجمع بين المادّة والتجرد. ويتفرع عن هذا الأصل مسألة «الطبيعة الإنسانيّة» المُسمّاة أيضًا بـ«أصل الخلقة الإنسانيَّة». من هنا، فإنّ النّزعة الإنسانيَّة الإسلاميَّة تتمحور حول هذين المبدأين؛ الأول: إثبات أصالة النفس الإنسانيَّة الَّتِي يُراد منها إثبات البُعْد الآخر غير المادّيّ للإنسان؛ أي تجرُّد النفس الإنسانيَّة. والآخر: متفرّع عن الأول وهو؛ إثبات الطبيعة الإنسانيَّة المشتركة، أو ما يُصطلح عليه في الرؤية الإسلاميَّة بالفطرة، والَّتِي تُعَدُّ الرَّكيزة الأساس الَّتِي منها ينطلق الإنسان في رحلة البحث عن الهدف الواقعيّ والحقيقيّ لوجوده في هذا العالم.

هذان المبدآن لهما مدخليَّة أساسيَّة في تأسيس رؤيةٍ وجوديَّةٍ إنسانيَّةٍ جديدةٍ ومختلفة اختلافًا جذريًّا عن الرؤية الإنسيَّة الغربيَّة في حال ثبتت أصالتهما. فإذا تأكّد البُعْد المجرّد للإنسان ووجود طبيعة إنسانيَّة مشتركة وثابتة بين جميع البشر لها ميول واضحة ومشخصة ومُحدّدة بدقّة؛ بحيث إنّها تتَّجه نحو هدف ما وغاية مُشخّصة، فسوف يترك هذا الاكتشاف بصماته وتأثيراته على كمال الإنسان والهدف من وجوده. كما أنّه سوف يفتح نافذة على أحكام وقوانين عالم آخر غير العالم المادّيّ له تداعياته الحتميَّة على طريقة عيش الإنسان وحياته في هذا العالم وتعامله معه.

الفلاسفة الإسلاميون، مثل: «ابن سينا»، و«السهروردي»، و«صدرالمُتألّهين»، وبعض الفلاسفة اليونانيِّين، مثل: سقراط، وأفلاطون، وغيرهم... رأوا أنّ الإنسان له بُعْدان وجوديّان؛ الأول: مجرّد، والآخر: مادّيّ، مقابل العديد من الفلاسفة الغربيين مثل: «هوبز»، و«بير»، و«بليس»، و«سمارت»، و«آرمسترونغ»، الذين رأوا أنّ الإنسان موجود ذو بُعْد واحد هو البُعْد المادّيّ فقط، فلم يؤمنوا بوجود بُعْد آخر للإنسان غير هذا الوجود الحسّي. والمراد من أنّ الإنسان كائن ذو بُعْدَين؛ أنه إضافة إلى وجود البدن المادّيّ يوجد بُعْد آخر للإنسان وراء هذا البدن له خصائص أخرى غير الخصائص الماديَّة. فالمجرّد في اللُّغة اسم مفعول من «تجريد»؛

بمعنى «المعرّى»[1]؛ أي المعرّى عن المادَّة من الأساس. وتطلق كلمة المجرّد في الفلسفة على المعنى الَّذِي يقابل الماديّ، فهي تستعمل في الموجود الَّذِي لا يحوز خصائص الموجود الماديّ. فيكون المجرّد هو الشيء غير المادّيّ وغير الجسمانيّ. ونحن إذا نظرنا إلى الوجود الماديّ والجسمانيّ نلاحظ أنّ له امتدادًا في الأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والارتفاع. ومِنْ ثَمَّ، يلزم من ذلك أن يكون الوجود الماديّ قابلًا للقسمة والتركيب؛ بحيث يكون امتداد كل من تلك الأجزاء أصغر من الموجود نفسه. كما أنّ الموجود الماديّ؛ بسبب أبعاده الثلاثة يشغل حيّزًا مكانيًّا وزمانيًّا بخلاف الموجود المجرّد الَّذِي لا امتداد حقيقيّ له، وهو غير قابل للقسمة ولا للتركيب؛ بل يتَّصف بالبساطة والصّرافة[2]. إذن؛ في الرؤية الدينيَّة القرآنيَّة «الإنسان موجود ذو اتّجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعْد الواحد، موجود بُعْد منه يميل إلى التراب والانحطاط، وينشد إلى الترسب في الأرض والجمود والتثاقل. ومن جانب آخر، فإنّ بُعْده الآخر؛ أي روح الله (بتعبير القرآن) يميل إلى التعالي بعكس البُعْد الأول، ويتَّجه إلى السُّموّ إلى أعلى قمّة في الوجود يمكن تصورها؛ أي إلى الله»[3].

لقد ذكر الفلاسفة المسلمون أدلَّة عدّة لإثبات أصالة النفس الإنسانيَّة وتجرّدها عن المادَّة سوف نذكر بعضها:

1. وحدة النفس وعدم تغيّرها:

ذكر العديد من الأدلّة على أصالة النفس الإنسانيَّة لناحية تجرّدها، وعدم قبولها للتغيّر بخلاف البدن الَّذِي يقبل التغير. فنحن إذا لاحظنا أنّ كل أجزاء البدن في تغيُّرٍ دائم، وأنَّ النفس باقية على حالها من دون تغيُّرٍ من الطفولة إلى آخر العمر، نستنتج أنَّ الَّذِي يعبر عن حقيقة الإنسان هي نفسه وليس جسده. فلو كان الإنسان عبارة عن هذا البدن فقط الَّذِي تتغيّر فيه كل الخلايا المادّيَّة للزم أن يكون الإنسان الجديد غير القديم، ولكن نحن ندرك بالعلم الحضوريّ أنّنا لم نتغيّر على الرّغم من تغيُّر البدن، وعليه يحكم العقل الإنسانيّ أن ملاك الوحدة الإنسانيَّة وانحفاظها

1- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص191.

2- مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، 2007م، ج2، ص133.

3- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص 18.

دائمًا يرجع إلى وجود حقيقيّ هو الَّذِي نسمّيه بالـ «الأنا الإنسانيَّة».

فالإنسان من لحظة ولادتِه إلى موته تكون الأنا لديه واحدة على الرّغم من كل التغيُّرات الَّتِي تطرأ على خلايا بدنه؛ بل حتى مع فقدان بعض الأعضاء في الجسم، أو استبدالها بغيرها من الأعضاء فإنّنا لا نرى أيّ تغيّر قد طرأ على هذه الأنا الَّتِي هي في الحقيقيَّة السّبب في انحفاظ وحدة للإنسان في كل مراحل حياته. «بعبارة أخرى، إنّ التغيُّر الدَّائم في البدن هو علامة على عدم أصالة البدن، وعلى أنّ البدن ليس هو المقوم للحقيقة الإنسانيّة؛ لأنَّ حقيقة الإنسان لو كانت بهذا البدن المُتغيّر فإنّنا نسأل أيّ بدن هو الَّذِي يقوم حقيقة الإنسان؟ ذلك البدن الَّذِي زال واختفى أم الأبدان اللّاحقة؟ كيف يمكن عَدّ البدن معبرًا عن حقيقة الإنسان مع أنه في حال فناء دائم؟ إنَّ نفس قبول أجزاء البدن التغير ونفس تبدّل الخلايا السَّابقة باللَّاحقة يدلُّنا على أنّ البدن غير أصيل. وعلى هذا الأساس وانطلاقًا من أنّ النفس لا تتغيَّر، نستنتج أنّ الَّذِي يقوم حقيقة الإنسان هو نفسه الثابتة لا بدنه، ولمكان الاتّحاد الَّذِي بينها وبين البدن يُسمّى باسمها البدن وإلّا فأسماء الأشخاص في الحقيقة لنفوسهم لا لأبدانهم»[1].

2. عدم قابليَّة الأنا للانقسام:

من الأدلَّة الَّتِي يثبت بها الفلاسفة الإسلاميون تجرد النفس الإنسانيَّة ووجود البُعْد الآخر غير المادّيّ في الإنسان من خلال تحليل حقيقة الأنا الإنسانيَّة. فعندما نتأمّل حقيقة (الأنا) في الإنسان سنلاحظ أنّها أمر بسيط وغير قابل للانقسام كما هو حال المادّة الَّتِي من أهمّ خصائصها أنّها مركّبة وقابلة للانقسام. أمَّا (الأنا) فهي غير قابلة للتقسيم، وليس لها امتداد في الأبعاد الثلاثة، وليس لها وزن وجرم وحيّز مادّيّ. وعليه، لا تنطبق عليها لوازم المادَّة. من هنا، يحكم العقل بتجرد تلك النفس لبساطتها ووحدتها على الرّغم من الأبعاد الكثيرة والمتنوّعة فيها الَّتِي هي غير غائبة عن بعضها بعضًا؛ بل هي مترابطة ترابطًا عينيًّا، وليس ترابطًا تركيبيًّا. «بعبارة أخرى، لو كانت النفس تتشكّل من قسمين فلا بدّ أن تكون النفس أمرًا مادّيًّا، ويكون لها امتداد. ومن جهة أخرى، الموجودات الماديَّة غائبة عن بعضها بعضًا؛ بل كلّ جزء من الامتداد المادّيّ غائب وغير حاضر بالنسبة إلى الجزء الآخر، وكل جزء مفترض فهو غير حاضر عند الجزء الآخر. ومِنْ ثَمَّ، لا إدراك

1- صفدر الهي راد، معرفة الإنسان، مصدر سابق، ص76.

مُتبادل بين الموجودات المادّيَّة. وهذا ما يجعلنا نسأل من الَّذِي يدرك كل هذين القسمين دفعة واحدة؟ وعليه، يتَّضح أنّ الأنا لا تقبل التقسيم، وأنّها إنما تدرك على بساطتها، وعدم تركبها من الأجزاء. وإذا علمنا أنّ الأنا لا تقبل القسمة يتَّضح لنا أنَّها غير ماديَّة، والحال أنّ البدن؛ بل كل شيء ماديّ قابل للقسمة، فتكون الأنا غير البدن، وغير أيّ موجود جسمانيّ آخر»[1].

3. تذكُّر الماضي دليل على التجرُّد:

دليل آخر على تجرُّد العلم وهو أنَّنا أحيانًا ندرك شيئًا ما، ثمّ بعد مرور سنوات طوال نتذكّر ذاك الشيء من جديد. فلو كان هذا الإدراك عبارة عن أثر ماديّ يحصل في عضو من أعضاء البدن فيجب أن يمحى هذا الإدراك ويتغير بعد مرور عشرات السنين، خصوصًا إذا عرفنا أنّ كل خلايا البدن تتغيّر بعد كل مدّة من الزمن؛ بمعنى آخر «الدماغ بكل محتوياته يتغيّر ويتعرّض لتحوُّلات وتحويرات، والتركيب الماديّ للدماغ يتعرّض مرّات مكرّرة للتّغيير الكامل خلال عمر الانسان الَّذِي قد يبلغ السّبعين عامًا، وتحل مادّة جديدة محلّ القديمة، بينما تبقى الصُّور الذهنيَّة قائمة في الذهن بإحكام، سواء كانت تصوُّرات كصورة رفيق صباه لمّا كان في سنّ العاشرة، أو صورة مُعلّم مدرسته الابتدائيَّة الَّذِي لم يره بعد ذلك أم كانت تصديقات كالقضيَّة الَّتِي صدّق وآمن بها، حينما سمعها في المدرسة الابتدائيَّة (أرسطو تلميذ أفلاطون)، والمُحصّلة تبقى جميع التصوُّرات والتصديقات السَّابقة ثابتة كما كانت، ولو كانت قائمة في المادّة يلزم حتمًا أن تتغيَّر، ولا تبقى ثابتة»[2]، وهذا مؤشّرٌ حقيقيٌّ على تجرُّد العلم، وتجرُّد المكان الَّذِي يحلُّ فيه العلم أي النّفس؛ لأنّه إذا ثبت لدينا تجرُّد العلم فحينئذ سوف يثبت لدينا تجرد الحيّز الَّذِي حضر، أو تحقّق فيه العلم؛ لأنّه يستحيل حلول الشيء المُجرّد (العلم) في شيء ماديّ (الجسم) ومِنْ ثَمَّ، لا بُدَّ من وجود بُعْدٍ مجرَّد في الإنسان حتى يحصل له العلم، وهذا البُعْد هو «النَّفس الإنسانيَّة».

1- صفدر الهي راد، معرفة الإنسان، مصدر سابق، ص42.

2- محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسّسة العراقيَّة، العراق، 1418ه، ج1، ص 168.

الطَّبيعة الإنسانيَّة وميولها الواحدة

في الاصطلاح، يُراد من الطبيعة الإنسانيّة؛ «الفطرة»، أو «نوع خلقة الإنسان» الَّتِي جبل وخلق عليها منذ نشأته الأولى في هذا العالم؛ أي هي العنديّات التكوينيَّة الموجودة بأصل وجوده وخلقته الَّتِي لم يختر أن تكون عنده، والَّتِي تدفعه وتوجّهه إلى غايةٍ ما، وتلك العنديّات مشتركة وموجودة عند جميع البشر، وهي تُدرك بالعلم الذاتيّ الحضوريّ، ولا تحتاج إلى دليل للاستدلال عليها؛ بل مُجرّد التفات النفس إليها ستلاحظ حضورها التكوينيّ في أصل الخلقة. وتلك «الطّبيعة الإنسانيَّة هي أهمّ قضيَّة وأبرزها تناولها علم الإنسان، حيث كانت معرفة الذات الإنسانيَّة، الشّغل الشّاغل، والهاجس الرئيس لباحثين ومفكرين عدّة منذ أمد طويل»[1].

فالاعتقاد بوجود طبيعة مشتركة بين البشر من شأنه أن يفتح الباب أمام رؤية وطرح معرفيّ جديد حول الإنسان؛ لأنّه إذا ثبت لدينا وجود تلك الميول الطبيعيَّة المشتركة عند جميع البشر، فسوف تصبح تلك التوجُّهات الأصيلة، والميول الدفينة في الإنسان طريقًا للاهتداء إلى المفهوم الحقيقيّ للإنسانيَّة وهدفها الواقعيّ. و«المراد من الطَّبيعة الإنسانيَّة هو بعض القابليّات الجسمانيَّة والنفسيَّة، وبعض القدرات الفعليَّة القائمة بداخل الإنسان قبل احتكاكه بمحيطيه: المادّيّ، والاجتماعيّ، والتأثّر به، وهي غير مكتسبة. تدفع تلك القابليّات والقدرات الإنسان إلى أن يقاوم بشكلٍ، أو بآخر بعض المؤثّرات والعوامل البيئيَّة. تتَّسم تلك القابليات والخصائص الأوليَّة بالاستدامة النسبيَّة، وهي توجد في أبناء الجنس البشريّ عامَّة، وبشكلٍ مُتساوٍ إلى حدٍّ بعيد، وعلى مدى التاريخ لم يطرأ أيّ تغيُّر على تلك الطَّبيعة، وإن حصل فإنّه بسيط جدًّا»[2]. وهناك مناهج عدَّة يمكن اتباعها لاكتشاف تلك الطبيعة الإنسانيَّة، كمنهج المشاهدة والتجربة الحسّيّة، ومنهج الاستبطان النفسيّ، ومنهج القراءة التَاريخيّة، والمنهج العقليّ، والمنهج الدينيّ. كما أنه يمكن الاستعانة بكل تلك المناهج من أجل الاستدلال على وجود تلك الطبيعة الإنسانيَّة وليس بالضرورة الاعتماد على منهج دون آخر؛ لأنّ المعرفة التامَّة والمتكاملة حول الإنسان لا تأتي من منهج معيّن دون غيره؛ بسب تركيبة الإنسان المُعقّدة وذات الأبعاد المُتعدّدة والمتنوّعة. وهذا ما يميز المنهج الدينيّ عن غيره من المناهج؛ لأنّه لا يلغي بقيَّة

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص83.

2- المصدر نفسه، ص88.

المناهج؛ بل يقف عندها، ويأخذ برأيها، ويضيف عليها رؤيته الوحيانيَّة الَّتِي هي أرقى المعارف الإنسانيَّة وأكملها وذروتها.

لقد تعدّدت الحجج والبراهين الفلسفيَّة على وجود الذات الإنسانيَّة المشتركة، «فوجود الرغبات والميول العامّة المشتركة بين الناس، والَّتِي تتخطّى النطاق الحيوانيّ هو برهان آخر على وجود مثل تلك الذات. هناك نماذج لذلك النمط من النزعات، مثل: طلب العلم، والبحث عن الحقيقة، وطلب فضيلة الكمال الجمال، والرغبة في العبادة»[1] الَّتِي هي -بطبيعة الحال- ليست نزعات ولا ميول جسديَّة ماديَّة وحسّيّة؛ بل هي توجُّهات نابعة من باطن الإنسان، وهي مشتركة وموجودة عند جميع البشر، وفي مختلف المجتمعات، كما أنّها ليست وليدة عوامل خارجيَّة؛ بل هي ذاتيَّة نابعة من ذات الإنسان وباطنه.

فالإنسان، منذ مرحلة الطفولة الأولى، يسعى وراء المعرفة والاطِّلاع، وإدراك حقائق الكون والعالم، ويميل على الدوام نحو امتلاك القدرة، ويتوجّه دائمًا نحو الخير، والسّعادة، والجمال، والكمال؛ ويفرّ من الشرّ، والحزن، والقبح، والنَّقص، مع وجود اختلاف بين البشر في تشخيص مصاديق تلك الميول والتوجُّهات الباطنيَّة. ففي الرؤية الدينيَّة القرآنيَّة، إن الله هو المصداق الحقيقيّ والواقعيّ لتلك النوازع الداخليّة؛ لأنّه أصل كل خير وجمال وكمال في هذا الوجود، فضلًا عن أنه لا سعة ولا حدّ لكماله وجماله وقدرته وعلمه، والطبيعة الإنسانيَّة المُسمّاة بالفطرة تتَّجه نحو الإطلاق واللّامحدوديَّة في ميولها، وليس هناك سوى خالق العالم من لديه تلك الخصائص؛ لأنَّه الكمال المُطلق. لذلك، وصفت الفطرة في القرآن الكريم بأنّها فطرة الله ﴿ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ﴾[2]؛ لأنها تتوجّه في أصل وجودها وخلقتها نحو إله العالم والكمال المطلق بالتكوين الطبيعيّ. ومن المُهمّ هنا الإشارة إلى نقطةٍ مُهمَّة وهي أنّ الكلام عن الفطرة الإنسانيَّة ليس هو نفسه الغريزة؛ بل هما أمران مختلفان؛ لأنّ «فطرة الإنسان؛ إنّما تنتمي إلى روحه فقط دون أن يكون للجسم دور في شاكلتها وخواصها، خلافًا لطبع الإنسان الَّذِي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالجسم؛ لأنَّ الكثير من الغرائز والرغبات والقدرات

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص106.

2- [الآية 30، الروم/ 30].

الطبيعيَّة والحيوانيَّة لدى الإنسان ترتبط بشكل كبير بالجسم واحتياجاته»[1].

إذن؛ في المنظور الإسلاميّ، يُعَدُّ الميل الباطنيّ للكمال من الأبعاد الأخرى للطبيعة البشريَّة، وكل إنسان يدرك ذلك الميل بعلمه الحضوريّ. ولا ينحصر ذلك الميل بنوع خاص من الكمال. ولذلك، يمكن القول: إنَّ الإنسان مفطور على الميل اللَّامحدود إلى الكمال، ولأجل الوصول إليه، يبقى الإنسان في حالة حركة دائمة لا تتوقّف، ولا تنقطع. ونحن إذا رجعنا إلى أنفسنا نجد أنّ ميلنا الباطنيّ مُتّجه دائمًا نحو الكمال المُطلق الَّذِي مصداقه الوحيد هو الله تعالى. يتطرَّق الفيلسوف الإسلاميّ صدر المتألهين لمسألة الفطرة الإلهيَّة الموجودة بالقوّة في ذات الإنسان وكيفيَّة تفعيلها، فيقول: «إنّ الجوهر الرُّوحيّ لدى الإنسان الَّذِي قد فطر على الفطرة الإلهيَّة، وقبول دعوة الإسلام، وديانة التوحيد، قائم بالقوَّة في الإنسان، حاله حال الجوهرة داخل المنجم، لا يمكن تفعيله واستخراجه دون الجهد الحثيث والمثابرة، وتزكية القلب وتطهيره، ولجم الأهواء النفسانيَّة، والقيام بالأعمال والعبادات»[2]. وعليه، إذا ثبت وجود تلك الطبيعة المشتركة المُتوجّهة نحو التوحيد بحسب الرؤية الدينيَّة القرآنيَّة فممّا لا شكّ فيه أنّ لتلك المعرفة تداعيات حتميَّة على علم معرفة الإنسان.

في المُحصّلة، بناء لأصالة النفس الإنسانيَّة في المنظور الإسلاميّ يمتلك الإنسان مع البدن الماديّ بُعْدًا آخر مجرَّد، كما أنّ الإنسان يمتلك ميلًا باطنيًّا فطريًّا للكمال الَّذِي لا حدّ له، فيكون ذلك البُعْد المجرد فيه والميل الباطنيّ كلاهما من المبادئ الأساسيَّة الَّتِي سوف تبيّن لنا مفهوم الإنسان وجوهره، وتحدّد لنا مصيره. ومِنْ ثَمَّ، نحصل على تصوُّر أوّليّ حول حقيقته. وإذا أخذنا في الحِسْبان أنَّ الموجود الوحيد الَّذِي يتَّصف بالكمال المطلق هو الله، ولاحظنا أنَّ كل المخلوقات ومن ضمنها الإنسان المحتاجة بالذات والضعيفة على مستوى التكوين لا تستطيع بذاتها أن تكون غنيّة، عندها سيحدّد العقل أنَّ الهدف هو القُرْب من الغنيّ المطلق «فالإشباع الكامل للاحتياجات الفطريَّة الإنسانيَّة لا يتمُّ إلّا في ظل الارتباط الكامل الواعي

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص129. راجع: روح الله الخميني، الأربعون حديثًا، ص158.

2- محمد الشيرازي، تفسير القرآن، نشر بدار، قم، 1361ه، ج7، ص199.

بمبدأ الوجود»[1]؛ بمعنى آخر، بعد ملاحظة النسبة بين الخصائص الوجوديَّة للإنسان، وبين الغاية المتناسبة مع تلك الخصائص فسوف نهتدي إلى معادلة إنسانيَّة مختلفة عمّا هو سائد في الأنسنة الغربيَّة المعاصرة، وهي أنّ الهدف المعقول الَّذِي يليق بالإنسان وإمكاناته واستعداداته هو مقام «القُرْب الإلهيّ»، «فالتكامل الحقيقيّ الإنسانيّ عبارة عن سير الروح العمليّ إلى الله في أعماق ذاتها لتصل إلى مقام تجد فيه نفسها عين التعلق والارتباط، ولا تجد لها ولا لأيّ موجود استقلالًا في الذات والصفات والأفعال، ولا يمنعها أيّ عارض عن المشاهدة، وتقوم العلوم والمشاهدات في ذلك المسير بتعميق المرتبة الوجوديَّة للإنسان، وتجعل جوهر ذاته بالتدريج أكمل فأكمل»[2].

1- مصباح اليزدي، معرفة الذات وبناؤها من جديد، ترجمة محمد علي التسخيري، دار الأمير، بيروت، 1992م، ص68.

2- المصدر نفسه، ص102.