جامعة السلطان مولاي سليمان
بني ملال

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بني ملال

مركز الدراسات في الدكتوراه "الآداب والعلوم الإنسانية"

تكوين "الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية"

بحث لنيل شهادة الدكتوراه بشعبة الدراسات الإسلامية

في موضوع:

الإنسان في فلسفة الدين

منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية

إعداد الطالب:
المصطفى القيادي
رقم التسجيل: 03/2018

إشراف الأستاذ:
الدكتور سعيد شبار

السنة الجامعية: 2022/2021


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

- إلى أستاذي المشرف،

فضيلة الدكتور سعيد شبار، زاده الله بسطة في العلم والجسم.

- إلى روح والدتي تغمدها الله بواسع رحمته.
- إلى والدي حفظه الله ورعاه.
- إلى زوجتي التي كانت لي دوما سندا في إنجاز هذا العمل.
- إلى بناتي، رانيا وآيات وإيناس.
- إلى إخواني وأخواتي وكل الأصدقاء.
- إلى زملائي في البحث العلمي.
- إلى أساتذتي الأفاضل بمدرسة الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، ومركز دراسات المعرفة والحضارة، ومختبر الحوار والمقاصد للأبحاث والدراسات، ولكافة أطر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال.
- إلى العاملين لهذا الدين، تفكرا وتدبرا في آيات الله تعالى أنى وجدت، في النص وفي الأنفس وفي الآفاق؛ وانبراء للإنسان، كل الإنسان، سعيا إلى الإيناس، لا سعيا في الإيحاش.
- إلى كل هؤلاء،

أهدي عملي هذا، راجيا من الله العزيز القدير أن يتقبله علما نافعا، في العاجل والآجل.

شكر وتقدير

اقتداء بقول من بعثه الرحمن الرحيم رحمة للعالمين، صلى الله عليه وسلم :

" من لا يشكر الناس لا يشكر الله"،

أتقدم بالشكر الجزيل لمن كان له الفضل في إخراج هذا المشروع العلمي إلى الوجود تسايرا مع ماهيته، منذ كان بذرة حتى استغلظ واستوى،

أستاذي المشرف، فضيلة الدكتور الجليل: سعيد شبار حفظه الله،

بفضل توجيهاته العلمية وتسديداته القيمة و تصويباته القويمة، وعيا وعلما وعملا، تشجيعا وتمكينا وتقويما، لإحياء روح الاجتهاد والإبداع في الاستجابة للدعوة لما يحيي الإنسان، لقوله جل وعز في الآية 24 من سورة الأنفال:

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ".

كما أتقدم بموفور الشكر لكل أساتذتي الكرام الذين تتلمذت على أيديهم، عبر محطات:

- ✓ الإجازة في الدراسات الإسلامية، مسار الفقه والأصول
- ✓ وسلك ماستر الحوار الديني والحضاري وقضايا الاجتهاد والتجديد في الثقافة الإسلامية
- ✓ ومركز الدكتوراه في تكوين الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية
- ✓ ومركز دراسات المعرفة والحضارة
- ✓ ومختبر الحوار والمقاصد للأبحاث والدراسات
- ✓ وكافة أطر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال.

يقول الله تعالى في الآية 53، من سورة فصلت:

" سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ "

ويقول جل وعز في الآية 129، من سورة البقرة:

" رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ "

ويقول سبحانه وتعالى في الآية 36، من سورة الإسراء:

" وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا "

صدق الله العظيم

مقدمــة:

الحمد لله الذي مدّ الظل، ولو شاء لجعله ساكنا، ثم جعل الشمس عليه دليلا، خلق الإنسان علمه البيان، الشمس والقمر بحسبان؛ والصلاة والسلام على جميع رسل الله الكرام، الذين بعثهم المولى جل وعز بالبرهان، في توطيد الصلة بين الإيمان والاطمئنان.

وبعد،

فإن سؤال الإنسان يُعد من القضايا التي مازال الفكر الإنساني يعاني كثيرا من سوء تقديرها، قديما وحديثا، بل إن الإنسان نفسه كان موضع جدل حين أخبر الله تعالى بجعله في الأرض خليفة، حيث ظنت الملائكة أن تنزاح نزعات هذا الكائن نحو السفك والفساد؛ لكنها سرعان ما عدلت عن موقفها هذا لما علمت من الله جل وعز بقوة القابلية لتلعم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب، التي أودعها الله تعالى في الإنسان، من سمع وبصر وفؤاد.. تشتغل بطاقات التفكر والتدبر والتعقل.. وذلك، إنما ليزحزح عن سبل العوج والتيه والضنك، صوب الصلاح وحقن الدماء وإحياء الإيناس بين الناس.

في سياق هذا الجدل المحمود، يأتي هذا البحث ، بعنوان: *الإنسان في فلسفة الدين، منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية*، إحياء لصناعة الإنسان الثقيلة، اعتبارا للفظة الإنسان المستمدة أصلا من القول الثقيل، الذي خص فيه الإنسان باسم سورة الإنسان؛ بل هو قول كله عن الإنسان وللإنسان، لا ينبغي أن يتوجه إليه بقراءة عضين أو أن تختزل مكنوناته في مجرد مدونات انعكست على تمثل هذا الكائن في وَظْفِيّة (ميكانيكيته)، لا في وَظِيفَة رقابة ألفاظه وأفعاله، خاصة في ظل واقع إنساني ملؤه التمركز والتحيز والنفعية والعبثية واللامعنى.. ما ينعكس، بالتالي، سلبا على تمثل علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقته بالله مستخلفه ومكلفه ومستعمره، فضلا عن علاقته بالكون من حوله.

وفي ما يلي، نظرات عن موضوع هذا البحث، من زوايا أهميته ودواعي اقتحامه وإشكاليته وفرضياته ومنهجه، والدراسات السابقة عليه أو التي لها صلة به، وأهدافه وصعوباته وخطته.

1- أهمية الموضوع.

ترتبط أهمية الموضوع بآصرتين أساسيتين، الجِدّة والجِدِّية، وذلك كما يلي:

✓ آصرة الجدّة:

وتتعلق براهنية الموضوع، أي حول مدى الإمكانات التي بوسع البحث تقديمها للمساهمة في تجاوز معيقات الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة، من إشكاليات وعوائق تقف حائلا أمام بلوغ حضارة إنسانية كونية، لا شرقية ولا غربية، يعمها الصلاح وحقن الدماء بدلا من الفساد وسفك الدماء؛ من ذلك، ما يعيق إدراك وإحياء لفظة الإنسان بعد موتها في بحر السياقات التاريخية والأنساق التراكمية التي عمّت فيها فلسفات النهايات ومسلمات اللامعنى.. لتصل حد الإنسان نفسه، وبالتالي إعلان موته وإن بقي اسمه مدونا في سجل الأحياء، لا لشيء سوى للتخلص من كينونته وقيمه واجتهاداته وعقلانيته وأخلاقيته.. والاكتفاء في غالب الأحيان برمزيته ورقمنته خدمة للاستهلاك بدل أن يكون الاستهلاك في خدمته هو.

✓ آصرة الجدّيّة:

وتتجلى في القيمة النوعية التي يضيفها البحث، تسايرا وتزامنا، مع جِدَّتِه من أجل الخروج بسؤال الإنسان من ضيق تقاطب وتمانع دوائر ومعالم التراكم النسبي المنغلق على ذاتية هويته، والتي توجهت إليه بمنظور الأحادية في البعد، صونا للنفعية وتسييجا للذاتية، وتمديدا لا إشعاعا لمساحات التمركز والتحيز.. إلى سعة التفاعل والتداخل بين دوائر ومعالم التركيب السنني الذي لا يلغي الهويات الأخرى بحال؛ وذلك بمنظور معرفي للدلالات الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الكدحية، والإعمارية الحضارية، تجاوزا لمعيقات سؤال الإنسان التي حصرت النظر، مثلا، إلى دلالات الاستخلاف من معلم الخلافة أو الحاكمية في حقبة تاريخية معينة ميزت تجربة الفكر الإسلامي، دون استيعاب الدور الذي شاكلت فيه هذه الخلافة وظيفة الحكم في رعاية المقاصد والقيم، تنقيحا وتحقيقا لمناط الواقع الإنساني، أو من معلم الخطيئة التي أقبعت الإنسان، من جهة مقابلة، في ما تزر به وازرة وزر أخرى وتكريس مسلمة العداوة بين الناس في تمثل فلسفة الهبوط الأرضي للإنسان المثقل بكاهل هذه الآفة الموروثة، ثم حصر التكريم في هوية مخصوصة أو في مجرد النطق الذي زاد به الإنسان عن الحيوان، دون النظر إلى صفة هذا النطق نفسه ما إن كان دافعا نحو السفك والفساد؛ ناهيك عن حصر دلالات التكليف في آيا ت معدودة اصطبغ الإنسان فيها بأزياء الوَظْفِ والميكانيكية العملية دون العلمية، فضلا عما وصل إليه مستوى الاشمئزاز من الحياة والاقتصار فيها على مجرد الاحتضار الذي امتد فيه فقه الإعمار إلى التوجس من سنن الاستبدال في التعامل مع الآخر، بدل التوسل فيه بسنن الاستعمار.

وبالتالي، تكمن جدية هذا البحث في مدى التزامه بإحياء صناعة الإنسان، انسجاما و قوله تعالى عن كليمه موسى عليه الصلاة والسلام، في الآيتين 39 و 41 من سورة طه: "وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي"، وقوله جل وعز: "وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي"؛ وذلك من خلال تجسيد الحاجة إلى أضرب عديدة من فقه الاجتهاد، تهتم بوجود الوحي في الواقع الإنساني وفق منطق وجود آيات الله في النص والأنفس والآفاق، وذلك من

أجل تغطية مساحات ظلت وما تزال، غفلا على الفكر الإنساني، مثل مساحات فقه الإنسان وفقه الكون وفقه العمران والتمدين والحضارة..

2- دواعي اختيار الموضوع.

وتنقسم إلى دواع ذاتية وأخرى موضوعية.

✓ أما الذاتية، فتتمثل أساسا في:

← الاسترسال في مواصلة الكدح الدراسي، وضخ دماء جديدة بنَفَسٍ علمي متجدد.

← رغبتي في مواصلة الإشعاع الفكري لمدرسة الحوار الديني والثقافي، الذي ينطلق من قطب بني ملال المغربية، جلبا للتعارف والتعايش ودرءا للتصادم والتمانع، وذلك من زاوية ترسيخ الإيناس لا الإيحاش بين الحضارات؛ فكان المنطلق بالبحث في الإنسان الذي يعود في أصله إلى الأنس والإيناس والاطمئنان، ومنه إلى رفع القواعد من المستقر والمستودع والمتاع، تحقيقا دنيويا، وكدحا صوب حسن المآب، استحقاقا أخرويا.

✓ وأما الموضوعية، فتتمثل في:

← استكمال مشروعي الفكري الذي ابتدأ ببحث الإجازة في موضوع: *الاستدلال العقدي في القرآن الكريم*، وما تضمنه من صور استدلالية، مثل الاستلزام المباشر والاستلزام العكسي والاستدلال بعكس النقيض، وكذا بفصل الحالات وبالمثال والمثال المضاد.. من خلال استنطاق منهج القرآن في الاستدلال العقدي، تعقلا وتفقها للخطاب؛ ثم أعقبه بحث لنيل شهادة الماستر، بعنوان: * من التنظير الفلسفي للدين إلى التنظير الديني للفلسفة*، والذي كان محاولة في تجاوز المعيقات الإبستيمولوجية التي كانت وراء التنظير الفلسفي للدين، وبالتالي إلى تحديد الأسس المرجعية والمنهجية والأبعاد الاستشرافية لفلسفة الدين.

فجاء هذا البحث، تمديدا بالاتصال لما سبقه، متمحورا حول سؤال الإنسان في فلسفة الدين بمنظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، ليغطي جانبا من مساحات الموضوعات التي تُعْنى بها فلسفة الدين، وهي التي – كما أسلفنا الذكر- ظلت مستبعدة لم تنل حظها مثل ما نالته غيرها من مساهمات الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة؛ خصوصا ما يتعلق منها بفقه الإنسان وفقه الكون وفقه الاستخلاف والتكليف والإعمار..

← إرادة المساهمة في إصلاح الواقع الإنساني، انطلاقا من بناء مفهوم الإنسان نفسه، إحياء لكينونته وإمكانياته وكونيته وفاعليته، ضد موانع التملك التطبعي والانغلاق الحصري والتقليد السلبي والآبائي..

← المساهمة في تأسيس اجتهادات حضارية وتنظيرات علمية وعملية لمفهوم الإنسان في فلسفة الدين، خصوصا منها ما تعلق بالخروج بالعقل الإنساني من ضيق الانغلاق في التخصيص الأحادي الذاتي (عقل سياسي/أو عقل أخلاقي..)، والتجويه الجغرافي (عقل عربي/أو [مقابل] عقل غربي..)، إلى سعة التأهيل الكوني المستوعب، للعقل الإنساني، في رعاية وحفظ الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية للإنسان، لاسيما وأن الذي يجمع المسلم بغيره ليس الأحكام، وإنما القيم الكونية، حيث كانت مقاصد الوحي أوسع من مقاصد الأحكام؛ وهو ما يدعو إلى تتبع استيعابية القيم من خلال أحكام الآيات الممدودة، وليس حصرا في آيات الأحكام المعدودة.

3- إشكالية البحث.

تُعَبِّرُ قضية البحث المركزية عن سؤال الإنسان في فلسفة الدين، من منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، وهي إشكالية مفاهيمية مركبة تقتضي تقويما معرفيا متكاملا في مواجهة التحديات التي تفرضها طبيعة هذا النوع من القضايا؛ إذ تمثل سؤالا تركيبيا متعدد الأبعاد والدلالات في مبحث الإنسان، تشخيصا وبناء وإحياء، وذلك من منطق التفاعل السنني للهوية المفاهيمية للإنسان غير المنغلقة على ذاتها، والتي لا تلغي الهويات الأخرى الدائرة في فلكها، وعملا بمبدأ الشريك لا البديل في تنزيل محددات التصديق والتسديد والاستيعاب، والتجاوز الذي يدل على معنى الاستدراك لا ابتغاء الإلغاء.

وعليه، تتولد مجموعة من التساؤلات الفرعية عن هذا السؤال المركزي للإنسان في فلسفة الدين، بدءا من التشخيص إلى التأصيل، إلى التنظير، فالتنزيل؛ وذلك كما يلي:

كيف تمّ تمثل مفهوم الإنسان في التاريخ؟ لغويا واصطلاحيا وتصوريا، خصوصا في ظل شيوع فلسفات الأنساق السقفية الحاسمة، وصناعة موت الإنسان، ومعالم الزهد والرهبنة، وآفات السلبية، والتمانع بين فعلي العقل والنفس، والفصل بين الشرعيات والكونيات وغياب الإنسانيات، والتجرد من معننة الحياة التي تجمع بين التحقيق الدنيوي والاستحقاق الأخروي، فضلا عن ترجيح الأسبقية الأهلية على الاستباقية الخيرية بين العقلانية والأخلاقية؟

ولعل هذا ما يفرز سؤال الإنسان بين واقع الإنسان، تنقيحا للمناط، وإنسان الواقع، تحقيقا للمناط؟ ومنه، إلى سؤال الانتقال من التقوقع البيني النسبي إلى التموقع المنهجي السنني؟ أي، كيف السبيل للانتقال من إفرازات التداول التاريخي لمفهوم الإنسان، من ضيق النمطية والواحدية والنزعاتية المتمركزة، مادية كانت أو لاهوتية، إلى سعة التكاملية المعرفية والآياتية النصية الآفاقية الأنفسية، والبنائية المرتهنة إلى فلسفة التاريخ لا التاريخ وحسب، سيرا في الأرض ومشيا بين الناس؟

ثم كيف نستنطق، تأصيلا، مفهوم الإنسان في الأبعاد الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية، معنويا وحسيا ووظيفيا، انطلاقا من الأرضية الخصبة التي هيأتها الأصول نفسها بخصوص مبحث الإنسان؟ تنظيرا، ببناء نظريات فلسفية في حقيقة الاستخلاف التكريمي والتكليف الكدحي والاستعمار الكوني..؟ وتنزيلا، باستشراف عقل إنساني مؤهل، مرجعيا ومنهجيا ومآليا، في الرقابة العتيدة والحفظ المقاصدي للمنظور المعرفي لدلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار؟ وبالتالي، كيف يتم تنزيل الثابت (الوحي المطلق) على المتغير (الواقع الإنساني الذي يبقى نسبيا واحتماليا)، في تأطير ورعاية هذا المنظور الدلالي للإنسان في فلسفة الدين؟

4- فرضيات البحث.

إن من شأن إشكالية البحث، بسؤالها المركزي واستفهاماتها الفرعية، أن تحيلنا إلى وضع الفرضيات التالية:

- ألا يحيل سؤال الإنسان في فلسفة الدين إلى سؤال المسار المعرفي بين أقطاب المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان، استمدادا واسترشادا، تجاوزا لمنظور أحادي قد ينعكس سلبا على تمثل أبعاد ودلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار؛ خصوصا وأن مقاصد الوحي أوسع من مقاصد الأحكام في استشراف صور للإنسان متعددة الأبعاد، وأن تعطيل الحواس السننية (سمع/أبصار/أفئدة..) قد يؤدي إلى نوع من الإعاقة المعرفية؟
- أليس اختزال هذا المسار، حصرا من الإنسان إلى الله (علم الكلام المقلوب)، اختزالا للروحنة في الجبرية اللاهوتية، تبريرا أو تحريرا، ومنه إلى شيوع الاحتمالية النسبية والكرامات والمصادفات؟ ثم ألم يكن اختزاله حصرا من الله إلى الإنسان، من جهة مقابلة، اختزالا للأنسنة في إثبات الأفعال مقابل نفي الصفات، ليؤول الإنسان إلى حد الكمال؟ فضلا عن اختزاله حصرا بين الإنسان نفسه والكون من حوله في الجبرية المادية (الأرضنة) التي يكون بوسعها خلخلة الكينونة الإنسانية أمام نزعات التملك التطبعية؟
- أليس الإنسان، باعتباره مستخلفا، كائنا رابطا مسترسلا بين الغيب والحس والعقل؟ أي بين الله والكون والإنسان، ذهابا وإيابا؟ أليس باعتباره مكلفا، كائنا رابطا بين التعبد الكدحي والسعي الإصلاحي، ومستوعبا للجوانب الثلاثة، المعرفية الباعثة والقانونية الوقائية والأخلاقية الغائية، في أحكام الآيات وليس حصرا في آيات الأحكام، دون إقصاء لأحد هذه الجوانب؟ ثم أليس هو، باعتباره مستعمرا في الأرض، كائنا حضاريا كونيا، في أمس الحاجة إلى تفقه المداومة الحضارية، توسلا بقيام سنن الاستعمار، بدلا من الاحتضار في المداولة (الحضارية) توجّسا لقيام سنن الاستبدال؟
- ألم تكن نظرية التكامل المعرفي نابعة أصلا من كينونة الإنسان المركبة، أملا في تحقيق نزعة إنسانية تجمع بين نزعات النص التوليدية ونزعات العقل التحويلية ونزعات الواقع التحسيسية؛

فيَخَصّص الإنسانُ - في سياق التكامل- بقراءة سننية منسجمة ومتداخلة في الجمع بين قراءات الغيب والكون والإنسان، دون اعتباره حتما جزءا من الكون، ودون حصر هذا الجمع في قراءتين؛ وذلك، احترازا من إقصاء الحيز الإنساني بين أقطاب المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان؟

- ألا يمكن أن تُبنى فاعلية الحيز الإنساني في سؤال العودة الدينية على مرتكز العقلانية، باعتبارها دعامة منهجية في تحقيق التفاعل السنني بين السمع النقلي والاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي، تأويلا وتعليلا وتقصيدا؟ خصوصا إزاء أسئلة: الذاتية/الموضوعية، والحتمية/الاحتمالية، والعقلانية/الأخلاقية؟

5- أهداف البحث.

وتتعلق بمؤشرات الإجابة عن إشكالية البحث وفرضياته، ويمكن تصنيفها إجرائيا، إلى أهداف تشخيصية، وتأصيلية، وتنظيرية، وتنزيلية، وذلك على النحو التالي:

- أهداف تشخيصية:

وتُعنى بتتبع مواصفات الإنسان، من منظور الأحادية التاريخية التي ميّزت الإنسان، لغوية أو اصطلاحية أو تصورية، أو من جانب نزعات فردانية متمانعة، سواء كانت نصية محضة، أو عقلية أو واقعية، أو كانت دوائر مستقلة، روحنة أو أرضنة أو أنسنة..

- أهداف تأصيلية، وتتمثل في:

← استنطاق سؤال الإنسان في الأبعاد الدلالية الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الكدحية، والإعمارية الحضارية، معنويا وحسيا ووظيفيا.

← كشف صور الإنسان متعددة الأبعاد والدلالات وخاصياتها التركيبية السننية، وتحديد الفارق الذي به تتجاوز المنظور الفرداني للإنسان.

← رفع استفهام سؤال الجمع التركيبي السنني بين الدوائر المتمانعة التي وسمت التداول التاريخي لمفهوم الإنسان، تصديقا وتصويبا وتجاوزا واستيعابا.

- أهداف تنظيرية، وتتمثل في:

← الاستدراك على نظريات سابقة أحسنت البناء وأجملته في سؤال الإنسان، إلا موضع لبنة من زاوية، نحو التكامل المعرفي والجمع بين قراءتين وفلسفة التاريخ، ونظرية التأويل والتقصيد والتعليل، وسؤال البعد الوظيفي للمكون الدلالي للمفاهيم.. ومثاله ألا يُقْتَصر في مفهوم الإحياء على علوم دينية وإماتة أخرى آفاقية وأنفسية بمبرر دنيويتها؛ إذ هي أيضا علوم دينية لها بواعثها وغاياتها، وهي من النص نابعة وإليه عائدة.

← تأسيس وتوليد نظريات من شأنها أن تسعف في بلورة نتاج رؤية البحث، تصورا وتنزيلا، خصوصا ما تعلق منها بضرورة إقحام الجانب المعرفي في أحكام الآيات، وليس آيات الأحكام، جنبا إلى جنب، مع الجانبين القانوني الوقائي والأخلاقي القيمي فيها؛ فضلا عن محاولة تأسيس نظرية مفهومية للإنسان، مشروعاً وشرعيةً وسنداً، وكذا تجاوز عائق المداولة (الحضارية) إلى نظرية المداومة الحضارية المسترسلة.

- أهداف تنزيلية:

لئلا تبقى رؤية البحث حبيسة الأذهان، فإن من أهداف البحث التنزيلية:

← تنزيل فاعلية العقل الإنساني المؤهل في حفظ ورعاية المنظور الدلالي الاستخلافي والتكليفي والإعماري للإنسان في فلسفة الدين، ترسيخا لمرتكز العقلانية، تأويلا وتعليلا وتقصيدا، وكذا لمعننة الحياة.

← التركيز على ما يمكن أن يقدمه البحث لما من شأنه أن يُبنى عليه، طلبا لمواصلة الكدح المعرفي.

6- منهج الدراسة.

تقتضي معالجة إشكالية البحث وتمحيص فرضياته تفعيل المنهج النقدي التفاعلي، في إمكانية توليد إجابات استدلالية من شأنها رفع علامة الاستفهام الواردة في مضمون الإشكالية، وذلك لكون الحس النقدي واجبا لبناء معرفة حضارية إنسانية، خاصة وأن القرآن الكريم يتضمن *ثورة* عقلية نقدية متميزة، حيث يقترن الإيمان في فلسفة الدين بالنظر العقلي والطمأنينة القلبية في آيات الله أنى وجدت، نصا وآفاقا وأنفسا، بخلاف المنطق التسليمي الذي يستند إلى مبدأ: *آمِنْ ولو لم تَعْقِلْ*؛ فضلا عن كون النقد والتجديد يشكلان قاعدة حضارية إنسانية كونية، لاسيما في سياق هيمنة الأنساق المعرفية المعاصرة.

ويقتضي تفعيل هذا المنهج النقدي التفاعلي تنزيل مجموعة من الآليات المنهجية، استنطاقا واستقراء واستدلالا واستنباطا وتفكيكا وتحليلا وتعليلا ومقارنة.. خصوصا عند عرض مقولات التجارب الكسبية البشرية حول الإنسان في التاريخ على مختبر الوحي للتمحيص، لا أن يُحَكَّمَ هو بها هي؛ وذلك على غرار النموذج القرآني في تصحيح وتقويم المصطلحات والمفاهيم بعرض مقولة الاعتقاد السائد أولا، ثم تمحيصه بالأدلة الساطعة لا بالحجج الداحضة، كما في قوله تعالى في سورة الحجرات، آية 14، " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ "؛ حيث عرض أولا قولهم في مفهوم الإيمان دون إقصاء أو تجاهل، ثم شرع في التمييز بين لفظ وآخر، أو بين مرتبة وأخرى.

7- الدراسات السابقة.

الهدف من الدراسات السابقة هو أن يبدأ البحث من حيث انتهت هي، بتدقيق الاستدراكات والتجاوزات؛ وعليه، فإن فهرسة هذه الدراسات، سواء كانت سابقة على موضوع البحث أو لها صلة به - على غرار بعض المشاريع الفكرية التي اهتمت بالبحث في موضوع الإنسان بصيغة *الإنسان الجديد*-، ندرجها مبوبة زمنيا بحسب تاريخ النشر، بدءا بالكتب، فالأطروحات والبحوث:

← رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، وهو عنوان كتاب نشرته مكتبة المعارف، بيروت عام 1961م. ينطلق الباحث في هذه الدراسة، من اعتبار المذهب الإنساني عقيدة إنسانية، ليبحث عن سؤال الإنسان في عقيدة الإنسان لا في فلسفة الدين؛ وهو بذلك يقدم نموذجا للتداول التاريخي الذي تَعَقَّبَ سؤالَ الإنسان في التجربة المعرفية التاريخية التي غدت هي نفسها أصولا بعد أن كانت فروعا كَسْبية.

← عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، القرآن وقضايا الإنسان، وهو عنوان كتاب صادر للباحثة عن دار المعارف بالقاهرة، عام 1389هـ/1969م؛ وهي دراسة تنطلق من مشغلة الإنسان حيثما وأنى كان، فيما يحمل من أمانة إنسانية وتكاليف وجوده وشواغل دنياه وهواجس أخراه، فتحدثت عن الإنسان والأمة والعصر؛ وذلك بموقف يماثل غيره من المناهج التي تكفلت بالدفاع عن *الحق العربي في الاختلاف الفلسفي* أو * الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري*، أو بمعنى مكافئ: أحقية الذات في التفلسف. فيأتي استدراكنا ليعالج سؤال الإنسان من زاوية كونية وإنسانية حضارته، من خلال تجاوز مثل هذه المَحَدّات (Bornes) أو التخوم (هاجس المقارنات)، صوب الهوية غير المنغلقة على ذاتها.

← آمنة محمد نصير، إنسانية الإنسان في الإسلام، وهو عنوان كتاب صادر للباحثة في طبعته الأولى عن دار الشروق بالقاهرة، عام 1409هـ/1989م؛ تحدثت فيه عن الإنسان من خلال التصور الإسلامي، بتأكيدها على خلافة الإنسان وتحمل التكريم بالعلم وشروط التكليف. ويأتي استدراكنا، على مثل هذا التقييد الدلالي لمعالم الاستخلاف والتكليف في الأبعاد المعنوية والحسية والوَظْفِية الميكانيكية، استشرافا لاستيعابية المنظومة السننية لدلالات الاستخلاف والتكريم والإعمار.

← طه عبد الرحمن، حيث يدور متنه الفكري حول الإنسان الجديد، يقول في كتابه *سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية* الصادر في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، عام 2000م، ص 80: "هدفنا هنا بالذات هو أن نبين أنه لا مخرج من.. المضار الثلاث [تضييقا وتجميدا وتنقيصا] التي جلبتها حضارة القول إلا بتجديد للإنسان يتم على مقتضى تخلق جذري وكلي هو أقرب إلى التجربة الدينية العميقة منه إلى غيرها، فلا إمكان لولادة إنسان جديد من هذا الإنسان القديم الذي أنتجته هذه الحضارة الغربية إلا بتحول خلقي". والملاحظ أن مدخل التجديد هذا الذي يتبناه طه عبد الرحمن يبقى محصورا في الجانب الخلقي التأييدي،

متسائلين من جهتنا نحن عن مدى حضور الجانب المعرفي (خصوصا فرضية انفتاح الغيب على التجربة) في القانونية الوقائية والغائية الأخلاقية للأحكام، علمية كانت أو عملية؟

← محمد أبو القاسم حاج حمد، حيث يسعى من خلال دراساته إلى تجاوز مجموعة من العوائق الإبستيمولوجية، من قبيل الجبرية اللاهوتية والوجودية العبثية والإحيائية المادية، حيث كان منطلق البحث لديه يدور حول مبحث الإنسان، على حد تعبيره؛ إذ يقول في كتابه الموسوم ب: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، (الصادر في طبعته الأولى عن مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، عام 1424هـ/2003م (ندوة ملحق الكتاب، ص 260)): " فمنطلقنا في البحث هو البحث في الإنسان ضمن الوجود الكوني وحركته في إطار المطلق الغيبي والجبرية الطبيعية بهدف فهم وتوضيح العلاقة بينهما"؛ ويبقى السؤال المطروح في رؤية أبي القاسم هو وضع الإنسان (وهو الكائن النسبي، ولو على جهة كسبه المعرفي) معادلا للكون بدليل علاقة الانتماء الانعكاسية بينهما، بله أن يكونا معا معادلين للوحي في الاطلاق؟

← أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، وهو عنوان كتاب صدر عن منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، عام 2007م؛ وقد اشتملت فصول ومباحث هذه الدراسة على الاستعمال القرآني لمفهوم الإنسان، خاصة منها سمات الإنسان التي غالبا ما ينظر إليها من زاوية سلبية، مثل كونه عجولا وأكثر شيء جدلا، كما اهتمت بتتبع دلالات الاستخلاف والتكريم والابتلاء؛ لكن كان ذلك حصرا من جهة ما يتميز به الإنسان عن غيره من باقي المخلوقات.. فيأتي بحثنا ليؤكد على الوجه الإيجابي للعجل والجدل، ما إن استغل الأول في استباق الخيرات وإنجاز فروض الكفايات والأولويات، خصوصا ما تعلق منها بتوسيع زاوية النظر في كيفية بدء الخلق (دلالات التكامل المعرفي والجمع بين القراءات..) والعواقب الإنسانية (دلالات فلسفة التاريخ والحضارات)، واستغل الثاني في الحوارات والتفاعلات المحمودة؛ مع حرصنا على تأصيل ذلك، استنطاقا واستدلالا، من سياقات الوحي الدلالية، معنويا وحسيا ووظيفيا، كما يستدرك بحثنا على هذه الدراسة بموسوعية المنظور الدلالي للأبعاد الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، باعتبارها دوائر سننية تنتظم في فلك تركيبي لا يقبل التمانع ولا التصادم في ما بينها.

← عبد الوهاب المسيري، حيث يدور متنه الفكري حول إنسانية الإنسان، يقول في كتابه *الثقافة والمنهج*، الصادر في طبعته الثانية - (بعد طبعته الأولى عام 2009م)- عن دار الفكر بدمشق، عام 2010م، ص 87: " أنا في بحثي الدائب، كنت أحاول البحث عن منظومة معرفية تفسر الإنسان، هذه الظاهرة المدهشة الفريدة المباركة.. في تصوري أن المدخل الطبيعي للإيمان في عصر المادية والعلمانية هو محاولة الوصول إلى الله من خلال الإنسان ومن خلال رؤية تركيبية لهذا العالم". ويبقى هو مسار معرفي يعيد حلقة علم الكلام المقلوب (بلغة حسن حنفي الذي يعكس هذا المسار) بطبعة منقحة

ومزيدة، وإن كان المسيري قد ركز على التعددية البُعْدِية للإنسان في النظرية التوحيدية المتجاوزة للنظرية الحلولية؛ ليظل السؤال مطروحا حول كيفية الاسترسال المعرفي في مسارات الشبكة العلائقية بين أقطاب المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان، وهو محاولة استدراكنا على رؤية المسيري.

❖ الأطروحات:

← عبد الله إد الكوس، النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في الأسس التصورية والمرجعية، وهو عنوان أطروحة دكتوراه نوقشت بتاريخ: 01 أبريل 2016م برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال. عمل الباحث فيها على إعادة ترشيد الاعتبار لمفهوم الإنسان؛ ويأتي الاستدراك على هذه المحاولة بتمديد استيعاب النزعة الإنسانية، من الانغلاق على ذاتية الفكر الاسلامي المعاصر إلى كونية الفكر الإنساني؛ وذلك من خلال استدعاء الكينونة الإنسانية والإمكانية الاجتهادية والكونية المستوعبة لذاتها ولغيرها، وتنزيل مرتكز العقلانية باعتباره آلية منهجية للمنظور الدلالي الاستخلافي والتكليفي والإعماري لسؤال الإنسان في فلسفة الدين، تأويلا وتعليلا وتقصيدا.

← محمد عبد الله هداري، البنية المعرفية للمفاهيم في القرآن، وهو عنوان أطروحة دكتوراه نوقشت بتاريخ: 04 يونيو 2016م برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال. تحدث الباحث من خلالها عن المفردات والمفاهيم - ومنها الإنسان- في القرآن الكريم من خلال الارتباط بنموذج إيزوتسو توشيهيكو في كتابه الموسوم ب: *الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم*. وقد انعكس هذا الارتباط على تمثل علم الدلالة إشكالا ومنهجا للبحث في آن، وما هو إلا آلية منهجية تتجاوز علم الدلالة عند إيزوتسو لما يعتبره منهجا للتحليل الدلالي يمثل الوجه المنهجي للعمل ثم يسقطه على القرآن الكريم باعتباره يمثل الوجه المادي للعمل؛ بل الأصل أن ينبثق علم الدلالة من الوحي المولد للمعرفة، بالنظر إلى آيات الله في الوحي والكون والإنسان، وبالتالي يتعين النظر إلى مفاهيم الوحي (مثل الإنسان) من خلال العلاقات الذاتية والبينية بينها، والتي تثيرها الدلالات الحسية والمعنوية والوظيفية لكل واحد منها. كل ذلك جعل استدراكنا في هذا المقام يتجاوز علم الدلالة، سواء كان بلسان العرب أو بلسان إيزوتسو، إلى علم الدلالة الإنساني القائم على الجمع بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات.

❖ البحوث والمقالات:

← الطيب بوعزة، مفهوم الإنسان في القرآن، قراءة في كتاب *مبدأ الإنسان* لعبد المجيد النجار، وهو عنوان مقال صدر عن مجلة دعوة الحق، عدد 342، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ذو الحجة 1419هـ/1999م؛ حيث ناقش الباحث موضوع مفهوم الإنسان من معلمي: المبدأ الوجودي والمبدأ الزمني للإنسان؛ فحصر موضوع الدراسة في المعلم الأول بين طرفي الوجود والماهية، مبرزا

أسبقية الماهية على الوجود في خلق الإنسان، وفي المعلم الثاني حاول الباحث دحض مقولات التطور في خلق الإنسان بتأكيد الفجائية والطورية في خلقه؛ ويبقى هو في العمق سؤالا حول السجال الفلسفي بين الوجودية الوضعية والديكارتية التشكيكية، والذي يشكل جانبا من اهتمامات بحثنا، هدفه معالجة جدل ثنائية الماهية والوجود في سؤال الإنسان.

- عبد الله إد الكوس، الإنسان في فلسفة الدين: دراسة في الأسس التصورية، وهو عنوان مقال نشر بتاريخ: سبتمبر 2013م، صدر عن قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب. نبّه من خلاله الباحث إلى العلاقات المتعددة التي تجمع الإنسان بالله وبنفسه وبأخيه الإنسان وبالطبيعة من حوله، مركزا على التأصيل الفلسفي لمفهوم الإنسان، توجسا منه لصياغة أطروحة دينية تتوافق مع الإمكان المعرفي المعاصر، وتوسلا في ذلك بالعدة المنهجية والنقدية التي توفرها العلوم الإنسانية؛ فيأتي استدراكنا في بناء مفهوم الإنسان نابعا من التأصيل الذي هيأته الأرضية الخصبة للأصول، إلى التنظير ثم إلى التنزيل؛ حيث يكون مفهوم الإنسان في فلسفة الدين، نفسه، باعثا على تطوير العلوم الإنسانية في ترتيب التكامل المعرفي على مسلمة الكينونة التركيبية للإنسان متعددة الأبعاد.

- حسن حمّا، مركزية الإنسان في القرآن: معالم الإنسية في النص الديني الإسلامي، وهو عنوان مقال صدر ضمن مجلة الحياة الطيبة، عدد 22، السنة 15، خريف 2015م؛ وقد خطت هذه الدراسة خطوات مهمة نحو الكشف عن اختلالات النزعة الإنسية في الفكر الغربي وتجاوزها بالبحث عن حقيقة المركزية الإنسية في القرآن الكريم، مع التأكيد على البعد الثنائي التكويني للإنسان؛ ويأتي بحثنا ليكشف أن الإنسان متعدد الأبعاد؛ خصوصا ما يتعلق ببواعث وغايات الاسترسال الاستخلافي الكدحي الإعماري للإنسان.

- سعيد شبار، من مظاهر تكريم الإنسان في المرجعية الدينية والمرجعية اللادينية، وهو عنوان مقال، صادر عن مركز دراسات المعرفة والحضارة بني ملال، 2020م؛ وهي دراسة ركزت على الكينونة الإنسانية المتجاوزة لسلبية التملك التطبعي الذي ألحق بالإنسان مجموعة من السمات المتباينة والمتناقضة مع كينونته. وبذلك نواصل نحن من جهتنا البحث في المنظور الدلالي المعرفي المستوعب، ليس فقط لمظاهر تكريم الإنسان؛ وإنما لمظاهر الاستخلاف التكريمي والتكليف الوظيفي والإعمار الحضاري للإنسان في فلسفة الدين.

- وغيرها..

8- الصعوبات.

من المعلوم أن إشكالية البحث ذات الصبغة المركبة تحتاج إلى الاستقواء والاستقوام بمعرفة متكاملة، تقويما وتمكينا، في مواجهة التحديات التي تفرضها طبيعة البحث، عملا بالمنهج الرباني في أخذ الكتاب، كما دلت عليه الآية 12 من سورة مريم: " يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ "؛ فكان من هذه التحديات:

- تحدي الاستيعاب والتركيب والإحاطة بالموضوع من جميع زواياه ولبناته المعرفية التكاملية، انفتاحا على علوم الشرع المستوعبة؛ نصية كانت (الأصول والفقه..)، أوعلوما كونية (رياضيات، فيزياء..)، أو علوما إنسانية (لغات، علم اجتماع، لسانيات، سيميائيات..).
- تحدي ضبط المنهج وعدم الاضطراب فيه، خصوصا عند سلاسة الانتقال فيه من مجال إلى مجال.
- تحدي التقويم المستمر طيلة رحلة البحث المعرفية، خصوصا إزاء الحرص على القيمة المضافة للبحث في جدتها وجديتها ومساهمتها في تجاوز ثغرات وعوائق تقف حائلا أمام المضي بالفكر الإنساني نحو الحضارة الإنسانية الكونية، ذاتا وموضوعا، محليا وكونيا.
- وغيرها..

وقد برزت، في ظل هذه التحديات، مجموعة من الصعوبات أمام اقتحام هذه الدراسة، تشخيصا واستنطاقا واستدلالا وتنزيلا، أبرزها:

- صعوبة مضامين بعض المباحث لصعوبة مصطلحاتها ومفاهيمها، مثل العقل والنفس.. لكونها شكلت وما تزال إشكالات فلسفية معرفية وحضارية للإنسان، بل هي مادة خام لصناعة ثقيلة للإنسان- الذي يعتبر منبعه، أصلا، قولا ثقيلا-، تستدعي مجموعة من الأدوات، حين التساؤل أين تتم هذه الصناعة وبأية آليات وطاقة وجهد؟ وما جودة المنتوج الإنساني كوني الهوية، وعلامته ومؤشرات الصلاح فيه دون الزج به في غيابات الأرقام الإنتاجية؟ وقد تم تجاوز هذا العائق بتدقيق البحث في نماذج متنوعة من التجارب التاريخية، مثل قضية التمانع بين فعلي العقل والنفس عند أبي حامد الغزالي، وقضية متراجحة الموت/الحياة في الاتجاهين عند رالف بارتون بري، وموت الإنسان عند الدواي، والنزعة الإنسية عند أركون، وقضية الأرضنة عند عبد العزيز بومسهولي، وقضية الرمزية من خلال نموذج الكون السيميائي عند يوري لوتمان، وغيرها..
- غزارة البحوث والدراسات التي تناولت سؤال الإنسان من مختلف المعالم والمناهج والأبعاد والأيديولوجيات.. ويمكن القول إن كل الموروث الثقافي الإنساني يدور حول الإنسان نفسه، سواء من قريب أو بعيد؛ فكل ما كتب و أُلِّفَ إنما غاياته الأساسية تتعلق بالإنسان، لغة وفكرا واعتقادا ومنهجا..

في الحياة وحتى في الممات.. بل إن القرآن الكريم نفسه هو كتاب عن الإنسان وللإنسان؛ إذ هو هداية وشفاء ونور وإحياء.. لهذا الإنسان لئلا يكون لاإنسانا.

وإذا كانت بعض البحوث ترى في قلة مصادرها ومراجعها ما يشق عليها سبر أغوارها، فإنه على العكس منها، نجد من صعوبة بحثنا غزارة وتنوع رصيد الكسب البشري فيه؛ وقد تجاوزتُ هذا العائق بتدقيق وتعليل الاختيارات، سواء كانت موضوع النقد أو كانت مادة معضدة لإحدى محطات البحث.

- صعوبة الالتزام بتقديم البناء المعرفي الذي يأتي استيعابا وتجاوزا واستدراكا على أنقاض سابقيه بآليات النقد البنّاء، ولتجاوز هذه الصعوبة، فقد تُرجِمت إلى إرادة الباحث البناء دون سابق إلغاء؛ إذ ليست مهمتنا النقد من أجل النقد، وإنما هي تنزيل المنهج النقدي القرآني، كما أسلفنا الذكر عنه في نموذج مصطلح الإيمان عند الأعراب.

هذا، ويرجع الفضل في تجاوز هذه الصعوبات إلى توجيهات وتصويبات أستاذي المشرف، فضيلة الدكتور سعيد شبار حفظه الله، إذ تفضل برعاية هذا البحث، وتتبعه عبر مختلف أطواره، منذ كان بذرة حتى استغلظ واستوى، وبدا كما هو.

9- خطة البحث.

تمثل خطة البحث خارطة طريق تنطلق من تساؤلات البحث، المركزية والفرعية، وفرضياته، إلى نتائج تمحيصها واستثمارها في ما يزيل عنها علامات استفهامها؛ وبذلك، فقد صيغ عنوان البحث بنفس صيغة إشكاليته المركزية، في حين عبّرت عناوين فصوله ومباحثه ومطالبه عن الأسئلة المتفرعة عن مركزية قضيته، فتشكلت فهرسة هذه الخطة من مقدمة ومدخل مفاهيمي وبَابَيْنِ، كل واحد بفصلين، وكل فصل يتضمن ثلاثة مباحث، وكل مبحث تتفرع منه ثلاثة مطالب، ثم خاتمة البحث. وبالتالي، جاءت هذه الخطة إجمالا وفق السيرورة التالية:

- مقدمة البحث:

وتتضمن أهمية الموضوع ودواعي اقتحامه، وإشكاليته وفرضياته وأهدافه ومنهجه، والدراسات السابقة عليه أو التي لها صلة به، وصعوباته، وخطته.

- مدخل مفاهيمي:

ويهتم بتحديد معنى ودلالات ألفاظ ومصطلحات عنوان البحث، معنويا وحسيا ووظيفيا، باعتبارها مفاتيح لل دراسة تتجاوز في عمديتها العرض اللغوي والاصطلاحي، فضلا عن تقديم موجهات تُسعف في تفعيل منهج تنزيل رؤية البحث المعرفية.

- الباب الأول: مفهوم الإنسان في التاريخ.

ويهتم بالبحث في السمات التي ميزت الإنسان في التداول التاريخي باعتبارها أعراضا تقتضي تشخيص أسبابها، وتحديد مواطن التجاوز والاستدراك عليها، تنقيحا وتحقيقا لمناط سؤال الإنسان.

➢ الفصل الأول: سياقات لغوية واصطلاحية وتصورية لمفهوم الإنسان في التاريخ.

وقد تناولت مباحث ومطالب هذا الفصل الخوض في سؤال الإنسان من خلال سياقات لغوية واصطلاحية وتصورية، للكشف عن مدى اختلال المناهج التركيبية السمعية والبصرية والفؤادية، ما إن انحصرت فيها الرؤية المعرفية على النزعات الفردانية بين أبعادها.

➢ الفصل الثاني: سؤال الإنسان بين واقع الإنسان وإنسان الواقع.

تعمل مباحث ومطالب هذا المبحث، على التوالي، على مواصلة تشخيص واقع الإنسان بمقتضى تنقيح المناط، خصوصا حالات تذبذب الإنسان بين مراتب متباينة ومتناقضة من السمو إلى الدنو، وكذا واقعه بين معضلات السفك والفساد، ناهيك عن إشكالية الهوية الإنسانية بين تضخم الذاتية واندحار الغيرية في سؤال الكونية الإنسانية.

واستشرافا لإنسان الواقع بمقتضى تحقيق المناط، فإن سؤال المنظور المعرفي يوقظ في الإنسان، تنقيحا لمناط واقعه، فلسفات القابلية للعلم وتجاوز الخطيئة والهبوط الأرضي والسير في الأرض، انسلاخا من آفات النزعات الفردانية، مثل الأرضنة للخلاص من عداء الروح، أو الروحنة للخلاص من عداء المادة، أو الأنسنة للخلاص من عدائهما معا. وهو ما يلزم منه تحريك البعد الفلسفي للنظر الحضاري الذي ينتقل بالإنسان من حالات التقوقع البيني، إلى سعة التموقع المنهجي الذي يستوعب فيه الإنسان سياقاته المقامية، المعنوية والمكانية والزمانية والإنسانية..؛ من ذلك، الانتقال من إشكال التقاطب المعرفي إلى سعة التكامل وعلاقة ذلك بالكينونة المركبة للإنسان، والانتقال من الجمع بين قراءتين، الغيب والكون، إلى قراءات ثلاث، الغيب والكون والإنسان، بإفراد الإنسان بقراءة تخصيصية في سياق الجمع بين هذه الأقطاب الثلاثة، غيبا وحسا وعقلا؛ فضلا عن الانتقال من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، من تأريخ البطولية والإيحاش إلى تأريخ الحضارات والإيناس.

■ الباب الثاني: الإنسان في فلسفة الدين: منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية.

ويتناول هذا الباب موضوع الإنسان، تأصيلا وتنظيرا وتنزيلا؛ وعيا في التأصيل بتفعيل الاستنطاق العلمي المتجاوز للتجنيس المعرفي، واستدلالا علميا في التنظير على مبادئ اجتهادية وتجديدية، مشروعا وشرعية وسندا؛ ثم عملا في التنزيل بتأطير حفظ ورعاية المنظور الدلالي الاستخلافي والتكليفي والإعماري للإنسان في فلسفة الدين.

➢ الفصل الأول: الإنسان في الأبعاد الاستخلافية والتكليفية والإعمارية.

يهدف هذا الفصل إلى قراءة مفهوم الإنسان في الأبعاد التركيبية الثلاثة، الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية؛ انطلاقا أولا من تقصي نقط الضعف ونقط القوة التي وسمت الإنسان في بحر السياقات التاريخية، يلي ذلك استنطاق تلك الأبعاد وخاصياتها من مختبر

الوحي، وبالتالي كشف صور الإنسان التوليدية من خلالها، وما أثارته من أسئلة وجودية حول الإنسان من المنظور الدلالي الاستخلافي والتكليفي والإعماري.

- الفصل الثاني: نحو العقل الإنساني المؤهل، تنزيلا للمنظور الدلالي الاستخلافي التكليفي الإعماري.

وهوفصل تنزيلي لأهمية العقل الإنساني المؤهل في تأطير وحفظ ورعاية المنظور المعرفي لدلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار للإنسان في فلسفة الدين، بنية وبينية وحالا ومآلا.

وقد تناولت مباحث ومطالب هذا الفصل، من حيث البنية، مرتكزات الكينونة الإنسانية في تصويب نزعات التملك التطبعي، والإمكانية الإبداعية في تجاوز آفات التقليد، والاستيعابية الكونية في الاستدراك على نزعات التمركز الذاتي والتحيز الحصري، وبنية فاعلية الإنسان في المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان، خصوصا في لَمِّ الشتات المعرفي لدلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار.

ومن حيث البينية، اهتمت بتنزيل مرتكز العقلانية، على التوالي، في البيانية التأويلية، والعقلانية البرهانية، والعرفانية التقصيدية؛ استشرافا بالتبع، لتنزيل الكينونة التفقهية التأويلية والكينونة التعليلية الحكمية والكينونة المقاصدية التزكوية، للإنسان. ومنه، إلى حفظ كينونة الإنسان اللغوية والناطقية والاستنطاقية، والعقدية والمعرفية والقيمية، والاستخلافية والتكليفية والإعمارية، من حيث هي دوائر سننية متداخلة الأبعاد الدلالية في رعاية الاسترسال الاستخلافي التكليفي الإعماري للإنسان، ربطا بين روحنته وأرضنته وأنسنته.

- خاتمة البحث.

وتتضمن نتائج وثمرات البحث التي تمثل حلولا لإشكاليته، مع التركيز على أبعاده وامتدادات النَّفَسِ المعرفي فيه.

هذا، وأجدد شكري وامتناني لأستاذي الفاضل، فضيلة الدكتور سعيد شبار على مجهوداته الطيبة في تتبع هذا المشروع العلمي حول سؤال الإنسان في فلسفة الدين، بمنظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، إحياء لعقلنة الإنسان ومعننة حياته، في سياق الجمع بين التحقيق الدنيوي والاستحقاق الأخروي، طلبا واعتبارا وتعليلا وتقصيدا، سيرا في الأرض ومشيا بين الناس، اقتداء برسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم في منهج *التلقي، فالعلم والعمل*، سعيا إلى أيات الله أنى وُجِدت، في النص والأنفس والآفاق؛ لقوله جل وعز في الآية 53، من سورة فصلت:

"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ "، صدق الله العظيم.

والحمد لله رب العالمين.

مدخل مفاهيمي.

يستقبلنا هذا المدخل بقراءة تفكيكية لعنوان الأطروحة، من خلال مصطلحاته المفتاحية: الإنسان وفلسفة الدين والدلالة والمنظور، والمنظورالمعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، تركيزا منا على الأبعاد الدلالية التركيبية للمفاهيم التي تتجاوز في عمديتها مجرد العرض اللغوي والإصطلاحي لها؛ وبالتالي ربط كيفية تركيب صيغة العنوان توليدا وتوليفا، تساندیا وتسايريا لإشكالية البحث الأساسية، بمدى تدقيق الموجهات والدعامات التي تسعف، معنويا وحسيا ووظيفيا، في معالجة القضية الهيكلية لموضوع الدراسة.

مما لا شك فيه، أن إشكالية المفاهيم والمصطلحات تتصدر عناوين الأزمات التي أضحى يعاني منها اليوم الفكر الإنساني عامة والإسلامي خاصة، جراء حصر التاريخ في أزمنة الماضي والحاضر ليتم استشراف المستقبل اختزالا إما بإعادة ما أنتجه التاريخ تكرارا لا تكريرا، كما هو حال الفكر الإسلامي[1] حين يكتفي بمجرد استنساخ تجربة ماضيه أو واقع غيره، أو بوضع نهاية لهذا التاريخ الذي قد يطل من بعض شرفاته ما من شأنه أن يزعج أنساق حاضره، كما هو حال الفكر خارج هداية الوحي.

"إن حضارة خرجت من رحم الوحي ابتداء، وضع أسسها ومعالمها.. فأثمرت في تاريخ البشرية عالمية تجسدت فيها [منظومة القيم]، بإمكانها أن تخرج من رحم الوحي ذاته [إذا ما] استطاعت أن تتحرر من قيود التاريخ التي حجرت على العقل المسلم أن يستأنف السير الحضاري فأصابته بداء الجمود والتقليد، والتي قيدت كثيرا من المعاني والدلالات وضيقتها بالشكل الذي حول الرسالة أو كاد، من كونها إنسانية عالمية إلى عربية قطرية طائفية محلية. فأضحت كثير من المفاهيم والمصطلحات التي صاغت وتصوغ ثقافتنا مُعرفة بالتاريخ لا بالوحي، وحدودها مدرسية مذهبية تعليمية أكثر منها تشريعية كلية، حيث انحصرت الدلالات الشرعية وانتشرت الدلالات التاريخية "[2]؛ وذلك بإسقاط التاريخ إما في ماضي الذات انصهارا فيه، أو في حاضر وواقع الآخر انبهارا به؛ إذ هما " جبهتان تقتضيان خوض معارك تحريرية للمفاهيم الدائرة في فلكيهما، تحرير من الارتهان للتاريخ المتغير، وتحرير من الارتهان لواقع آخر، يواكب ذلك بناء ينطلق من أصول الذات وينفتح على كل الخبرات والتجارب البشرية"[3].

"[ف]على الرغم من أن المفاهيم الدينية تستنبط بالاستناد إلى النص الشرعي، إلا [أنها تخضع] لتأثيرات الظروف والأحوال الإنسانية، منها ما يتعلق بالإنسان من جهة، ومنها ما يتعلق بالواقع المتغير من جهة ثانية"[4]؛ ولذلك فإن إدراك هذه المفاهيم وتطبيقها ينطلقان أساسا - أو قل يخضعان أولا- لخصائص المفهوم الشرعي من حيث الاستيعاب والتجاوز والشمول والمراجعة والتصديق والهيمنة.. وذلك نابع من كريمية ومجيدية ومكنونية القرآن العظيم، وفق ما توحي به دلالات تجدد وتدبر واستنطاق عطاءاته تسايرا مع متغيرات الزمان والمكان والإنسان؛ "فكل لفظ، مبنى ومعنى هو في القرآن على تمامه وكماله، [فيه] كل خصائص القرآن الإعجازية من إطلاق واستيعاب وهيمنة وتصديق وإمداد واستمداد، تكاملا مع باقي الألفاظ والمعاني.. فاللفظ من القرآن كالخلية من الجسم تحمل كل

[1]- نعني به الفكر المنسوب لتجارب المسلمين في التاريخ، الموسوم بالنسبية؛ لا خطاب الاسلام الموسوم بالإطلاقية.

[2]- سعيد شيار، النخبة والإيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، ط 3، مركز دراسات المعرفة والحضارة، مطبعة آنفو، فاس، المغرب، 2017م، ص6.

[3]- نفسه، ص 7.

[4]- محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد، دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المكتب الرئيسي بيروت، 2010م، ص 13.

خصائصه، وذلك كله إنما هو باعتبار الاستعمال الإلهي لهذه الألفاظ، وليس الاستعمال البشري لها "[1]، فتفكيك خلية وتحليلها خارج الجسم إنما هو خروج عن نسقية هذا الجسم المركب من تماسك خلاياه؛ إذ للحروف في القرآن الكريم مواقع مضبوطة تماثل مواقع النجوم التي أقسم المولى عز وجل بها على كريمية ومكنونية التنزيل من رب العالمين، يقول تعالى " فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ "[2]، ذلك أن "بنائية مفردات القرآن تحددت بما يماثل مواقع النجوم في البنائية الكونية، بحيث تترابط وتتحد في ناظم كلي كالمجموعة الشمسية الكونية، فلا يؤخذ القرآن مجزءا.. فإذا حذفت مفردة في القرآن أو تغير لفظها، فكأنما هوى نجم عن موقعه واختل النظام الكوني كله "[3]. كما يقول الله تعالى عن كلماته "وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ "[4]، "فبالصدق والعدل تمت الكلمات وبها تقوم وتهدي وتصوب وترشد.. وليس ذلك لأي كلمات أخرى غير كلمات القرآن، ولهذا فإنه لا مبدل لها إذ هي بمثابة السنن في الأنفس والآفاق التي لا تبديل لها ولا تحويل "[5]. إذن فبنائية ونسقية النص القرآني تعبر عن " نظمه وأسلوبه وتحديه وإعجازه وأثر الاستعمال الالهي للغة، والفرق بينه وبين الاستعمال البشري لها يجعل عملية التدبر مهما بذل فيها من مجهود عملية منقوصة"[6].

ولهذا، فالمفروض في تناول الألفاظ "أن يكون المهيمن عليها المعنى والدلالة الشرعية أو الاصطلاح القرآني، لا الاصطلاحات التاريخية؛ فالأولى مطلقة تعطي في كل زمان ومكان لأنها مكنونة ومجيدة.. والثانية تبقى محدودة ونسبية مرتبطة بزمانها ومكانها ما لم تستند على المعنى المطلق "[7].

وعليه، فإدراك المفهوم الشرعي وتنزيله هو إدراك للمعرفة المولَّدة عن التفاعل بين الوحي والكون والإنسان، والمبني أساسا على التكامل والتداخل والتناسب؛ وأي إقصاء لأحد هذه الأطر المرجعية إنما هو انزياح للمفهوم عن أصل السواء. وللأسف هذا ما حدث للعديد من المفاهيم في التداولات التاريخية تحت تأثير معالم مختلفة على الكسب المعرفي الإنساني، وانقلبت عليه الأمور، فبدل أن يتجه الإنسان نحو صناعة تاريخه أصبح هو صناعة لتاريخه في ظل التغيرات التي أصابت المفاهيم، حيث "تبلغ مسألة التطور التاريخي للمفاهيم الدينية والتغيرات التي تصيب المفهوم الأصل درجة من

---

[1]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، مركز دراسات المعرفة والحضارة، ط3 ، مطبعة آنفو، فاس، المغرب، 2017م، ص 97.

[2]- سورة الواقعة 75 - 80.

[3]- محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص 282.

[4]- سورة الأنعام، 115.

[5]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص 98.

[6]- طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن، معالم منهجية في التدبير والتدبر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2010م، ص 34.

[7]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س ، ص 97.

الخطورة حين تبدو هذه المفاهيم كما لو أنها من الثبات والوضوح بحيث لم تخضع لأي تغيير جوهري، ولكنها على درجة من التأثير والتخبط في التطبيق"[1].

"إن حاجتنا اليوم شديدة إلى نظريات في المعرفة والعلوم تضفي عليها الأبعاد الغائبة عنها، النظريات التي تعكس البعد الفلسفي والمعرفي للدين في تأطيره لفكر وسلوك الإنسان، وفي تأطيره للحياة والوجود ككل"[2]؛ نظريات ليست هي كالتي هيمنت عليها نزعات التقليد والجمود بسبب الانصهار في الماضي، أو كالتي هيمنت عليها النزعات الفردانية التي حتى وإن "أخذت لها شكل جماعات ضغط معينة أو شركات عملاقة لا تؤمن إلا بالربح وإغراق الأسواق بالمتع الخادعة.. أضحت هي من يوظف العلوم والمعارف لصالحها، وهي من يعيد تعريف الإنسان وصوغ ثقافته الجديدة"[3]، وما كان غرضها في ذلك إلا "المزيد من الاجهاز على الإنسان باسم الإنسان"[4]؛ فغدا مفهوم الإنسان واحدا من تلك المفاهيم التي لم تسلم من دمغات الاغتيال المفاهيمي، إن على مستوى التحديدات اللغوية أو الاصطلاحية، أو على مستوى العدسات التي بواسطتها ينظر إلى هذا الكائن مهما اختلفت قياساتها ومعاييرها، من الجامعية المانعية في الحد إلى الاتفاقية المذهبية في المصطلح، إلى التحصيلية الذهنية في المفهوم.

فما أحوجنا إلى استنطاق مفهوم الإنسان في فلسفة الدين وفق منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، كما هي صيغة عنوان هذه الأطروحة؛ والتي نشرع في بيان وتبيين فصولها بدءا بهذا المدخل المفاهيمي المتعلق بالمعاني والقضايا التي تثيرها مصطلحات: فلسفة الدين، والإنسان، والمنظور المعرفي، والدلالة، والدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، وذلك كما يلي:

1- فلسفة الدين.

ارتأينا أن نبدأ أولا بتوضيح هذا المصطلح (فلسفة الدين[5])، لرفع اللبس عن سؤال أي دين هو الذي تُعنى به قراءة عنوان الأطروحة؟ فالمقصود بالدين هو رسالة الختم "بأصولها النسقية المنفتحة المستوعبة، التي تستوعب الزمان والمكان لخاصية الحفظ والخلود فيها، والتي تخاطب الإنسان، كل الإنسان، لخاصية العالمية والكونية فيها كذلك، والتي تُقوم وتُراجِع وتُصوِّب، لخاصية التصديق والهيمنة أو المعيارية النقدية فيها"[6]. وبذلك **تكون فلسفة الدين هي فلسفة اكتمال النسق الديني**

---

[1] - محمود محمد صبحي، تطور مفهوم الجهاد، دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 13.

[2] - سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ط 1، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء الثقافي، الرباط، المغرب، 2014م، ص 107.

[3] - نفسه، ص 107.

[4] - نفسه، ص 108.

[5] - نشير أن مصطلح فلسفة الدين شكل موضوع بحثنا في الماستر، والذي كان موسوما ب : *من التنظير الفلسفي للدين إلى التنظير الديني للفلسفة*، فقد تعقبنا فيه هذا المصطلح المركب، من حيث أطره المرجعية والمنهجية وأبعاده الاستشرافية؛ ليشكل- بعده- موضوع هذه الدراسة حول الإنسان في فلسفة الدين بمنظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، نموذجا تنزيليا من الموضوعات التي تعنى بها فلسفة الدين؛ وذلك، لملء مساحات تهتم بفقه الإنسان والكون والإعمار.. ظلت غفلا لم تنل حظها مثل ما نالته غيرها من الدراسات. من أجل ذلك سنركز في هذا المصطلح على ذكر أصوله النسقية وأسسه المرجعية والمنهجية وأبعاده الاستشرافية.

[6] - سعيد شيار، النخبة والإيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، م س، ص 6.

بهذه الرسالة الخاتمة كما تدل عليه العديد من الآيات البينات مثل قوله تعالى "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً"[1]؛ ومعلوم هو محدد الاكمال والاتمام الذي يقتضي وجود سابق عليهما، وهو بناء ابتدأ منذ آدم عليه السلام، فقد ورد في *بشارة متى* أن عيسى عليه السلام يقول: " لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض، بل لأكمل"[2]، والغاية نفسها بعث من أجلها خاتم الأنبياء والرسل متمما ومكملا ما بناه الأنبياء والرسل من قبله، يقول تعالى " يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنْ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "[3].

كما أن فلسفة هذا النسق الديني تتجلى في هندسة البناء الذي أقامه الوحي منذ آدم من خلال حديث اللبنة (الإعماري)، حيث قال النبي الخاتم (ص): "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيئين"[4].

وتقوم فلسفة الدين على **أسس مرجعية** تتجلى في الوحي والكون والإنسان، وعلى **أسس منهجية** تتمثل في الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان – وليس الجمع بين قراءتين كما ذهب إليه كل من طه جابر العلواني وحاج حمد- أي بالجمع بين قراءات الغيب والحس والعقل، وعيا وعلما وعملا، بالإضافة إلى التكامل المعرفي وكذا تفعيل المنهج السنني الذي يستدرك على مجرد الإسناد إلى محطات التاريخ بالاعتبار أيضا من هذه المحطات حين النظر إليها من زاوية فلسفة التاريخ لا التاريخ وحسب، تنزيلا لقانون السير في الأرض.

فتكون فلسفة الدين بذلك فاتحة لأبعاد معرفية وحضارية تستند إلى مقاصد الاستخلاف والبناء العمراني للإنسان وحوار الأديان وتفاعل الحضارات، استشرافا في ذلك لواقع إنساني شريك على جهة التصديق وبديل على جهة التصويب، عما أفرزته التنظيرات الفلسفية التي توجهت إلى هذا الكائن من مختلف المعالم؛ وذلك بالنظر إلى تكامل المكونات العقدية والمعرفية والقيمية لفلسفة الدين، حيث يمكن " للأصل التوحيدي في كل أبعاده ودلالاته أن يعطي لحياة الإنسان معنى، ولأفعاله قصدا وغاية، كما يمكن لأخلاق وقيم رسالة الختم أن تزود العلم والعقل بالرشد والصواب في علاقتهما بالكون والإنسان، فيعمرا ولا يدمرا ويحييا ولا يفنيا، وأن ترد للإنسان باعتباره ذاتا وكينونة مركزه كمنتج للثقافة وصانع للحضارة، وليس هامشا من هوامشها؛ بحيث تستثمر في ذلك نظريات الاستخلاف

---

[1]- سورة المائدة، 3.

[2]- متّى (17:5).

[3]- سورة المائدة 15-16.

[4]- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، دار طوق النجاة- بيروت، 1422هـ كتاب المناقب، باب خاتم النبيئين ﷺ ، رقم الحديث: 3535.

والتسخير وفلسفة العمران والتعمير.. انطلاقا من رؤية قرآنية كلية لفلسفة الوجود الإنساني وللعلوم والمعارف الميسرة وللكون المسخر "[1].

وبالجملة، تعمل فلسفة الدين على استنطاق الغائب الأكبر في معادلة الاسترجاع الديني، وهو "البعد الفلسفي للدين الباني للرؤى في الوعي والفكر والتربية والثقافة والعلوم المتعلقة بالنفس والمجتمع والكون والمحيط"[2]، وذلك لملء مساحات واسعة - ومنها مساحة الإنسان- لم تنل حظها مثل ما نالته غيرها من مساحات الأحكام العملية في إحاطتها بآيات معدودة، أفليست كل آيات القرآن آيات أحكام؟ فكما هي آيات في النص فهي كذلك في الأنفس والآفاق.

2- **الإنسان.**

وهو محور إشكالية البحث، فهو محل السؤال الذي يصاغ بجل أدوات الاستفهام وعلاماته وصيغه أيا كانت، استفسارية أو استشكالية أو استنكارية أو تقريرية.. حيث اختلاف الأجوبة عن سؤال الإنسان هو باختلاف الرؤى والمناهج؛ ولذلك فهو في فلسفة الدين سؤال ينطلق أساسا من تقصي الرؤية الربانية والمنهج القويم في استنطاق مفهوم الإنسان، لا من معالم واحدية خاصة ومتناثرة، كالحيوانية أو النطق أو العقل أو الأخلاق أو المنفعة أو المركزية البوصلية.. وإنما من منظور معرفي قائم على البيان والاستدلال؛ تتعاضد فيه كل من الدلالات الاستخلافية التكريمية والتكليفية الوظيفية والإعمارية الحضارية، بغية استيعاب وتجاوز الرؤى الاختزالية التي كبّلت الإنسان، عسى أن تغدو تلك الدلالات مجتمعة مفاتيح لما انغلق عليه من الأبواب.

من أجل ذلك، اقتضت هندسة هذه الدراسة تتبع مفهوم الإنسان[3] في مختلف السياقات التاريخية اللغوية منها أو الاصطلاحية المذهبية، الظاهرة منها أو المقدرة، سواء كان الفاعل فيها ضميرا متصلا متحركا بحركة المقولات الفلسفية، أو كان الفاعل ضميرا مستترا متخفيا وراء الإيديولوجيات.

بعد هذا التشخيص، تأتي محاولة إعادة بناء مفهوم الإنسان، وطبعا لن يتأتى إحياء هذا المفهوم إلا بتنقيته من العوائق التي سار على نهجها؛ فإذا كان الحل يأتي من خلال العودة إلى الدين كما يرى الكثيرون، فإن السؤال الذي يطرح باستمرار هو كيف تتم هذه العودة؟ لئلا تكون مجرد "عملية استرجاعية سياسية نفعية صراعية للدين أكثر منها إيمانية قيمية بأبعاده وحقائقه الكبرى المتعلقة بصلاح الكون والإنسان"[4].

---

[1]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 162.

[2]- نفسه، ص 106.

[3]- جدير بالتنبيه أنه لا ينبغي التوقف حصرا عند مجرد ذكر الأصول النسقية لرسالة الختم من استيعاب للزمان والمكان لخاصية الحفظ والخلود، و مخاطبة الإنسان، كل الإنسان، لخاصية العالمية والكونية فيها كذلك، وتقويم ومراجِعة وتصويب، لخاصية التصديق والهيمنة أو المعيارية النقدية فيها، بل ينبغي العمل على تنزيل خصائص ومحددات الرسالة الخاتمة على الواقع الإنساني، وهو ما يفرض ابتداء تتبع وتشخيص مفهوم الإنسان في السياقات التاريخية النسبية، يعقب ذلك محاولة إعادة بناء هذا المفهوم في فلسفة الدين التي تمر عبر استنطاق دلالاته الشرعية المستوعبة الاستخلافية التكريمية والتكليفية الوظيفية والإعمارية الحضارية، معنويا وحسيا ووظيفيا.

[4]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 102.

كيف يمكن تنظيف المصطلح من التراكمات والإضافات التي اصطبغت بالعوامل الظرفية للزمان والمكان؟ "بأي مقياس يتم ذلك إذا لم يكن بمقياس الوحي المفارق للزمان والمكان والمستوعب لهما في نفس الآن؟.. وهل تم ما تم من حشو وإضافة إلا باسم مقاييس [العقل والواقع والتجربة] المشتركة بين الناس والمحكومة بسياقات الزمان والمكان؟"[1]؛ ولذلك ينبغي أن تتأسس العودة إلى الدين بالرجوع إلى منهج الكيف الذي به يحيي الله لفظة الإنسان بعد موتها وغرقها في بحر السياقات التاريخية، باستنطاق مفهوم الإنسان من معالم الاستخلاف والتكليف والإعمار، ليكون من أولى أبعاده استشراف عقل إنساني مؤهل، بنية ووظيفة، حالا ومآلا.

3- الدلالة.

يقول الشريف الجرجاني في التعريفات: " الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص وإشارة النص واقتضاء النص."[2]

ويرى ابن جني أن" الألفاظ للمعاني أزِمّة، وعليها أدلة، وإليها موصِّلة، وعلى المراد منها محصِّلة "[3].

وجدير بالذكر، أن " المعتبر من الدلالة الالتزامية عند المناطقة هي الدلالة الالتزامية العقلية فقط، أما العرفية فلا اعتبار لها عندهم "[4].

والخطاطة التالية توضح تقسيم الدلالات عند المناطقة:

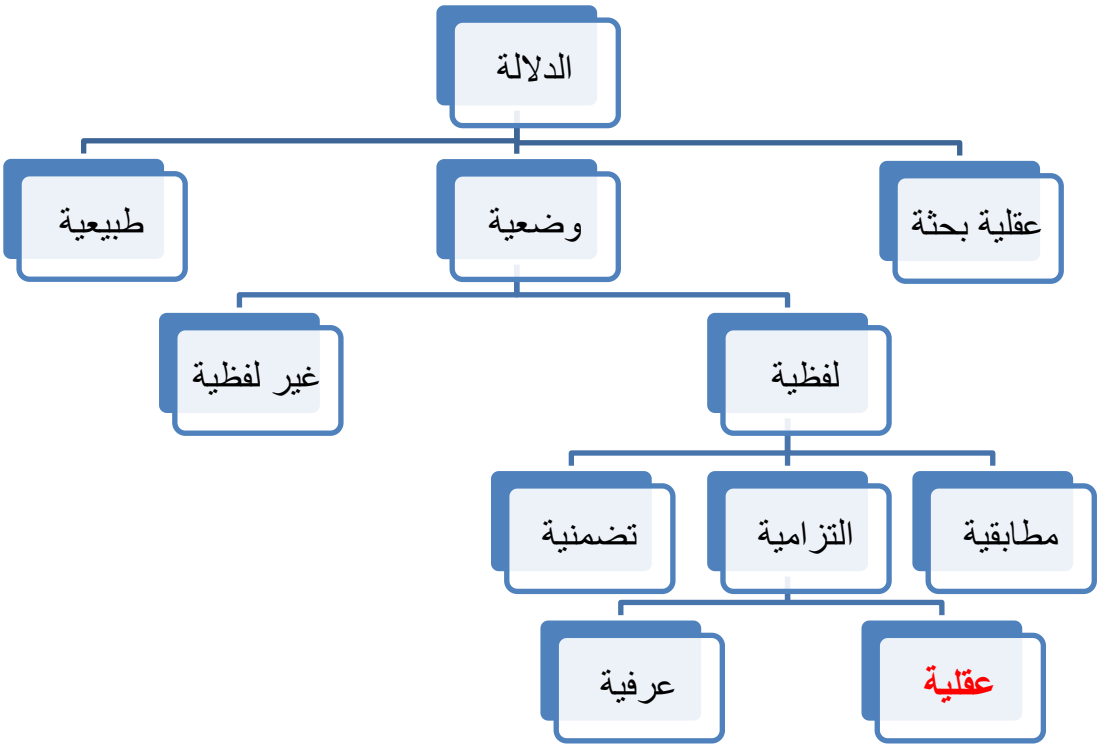
---

[1]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي ، م س، ص 137.

[2]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، باب الدال، ص 104.

[3]- ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، تصدير: محمد أبو الفضل، ط 2، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، المكتبة العلمي، 1371هـ/1952م، باب في إصلاح اللفظ، ج1/ 312..

[4]- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط 4، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ/1993م، ص 31.



وبذلك تكون الدلالة العقلية دلالة وضعية لفظية التزامية وغير عرفية.

علما أن الدلالة الوضعية هي "دلالة شيء ما تواضع الناس في اصطلاحهم على أن يكون دالا على معنى معين"[1]؛ فكيف بها تكون في ذات الآن وضعية وغير عرفية، وهي مرتبطة أيما ارتباط بالوضع الاصطلاحي و بالاستعمال التداولي؟

وتبقى الملاحظة الأبرز هي حضور الإنسان كمثال يُؤتى به لشرح دلالة الدلالات باعتبار لفظ الإنسان موضوعا لكائن فيه هو الحيوانية والناطقية[2] من خلال الحد التقليدي الجامع المانع الذي عُرِّف به الإنسان كونه حيوانا ناطقا[3]، والأجدر هو النظر إلى مفهوم الدلالة من حيث هي علاقة بين الدال والمدلول يتولد عنها مفهوم الإنسان في فلسفة الدين، لا أن تتولد هي عنه اختزالا.

---

[1]- نفسه، ص 27.

[2]- لقد درج العديد من المناطقة، كما هو معلوم، في الاستدلال على الدلالات والقضايا المنطقية، على دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق، ومبرر ذلك أن لفظ الإنسان موضوع لكائن فيه هو الحيوانية والناطقية؛ والسؤال المطروح باستمرار هو ماذا لو كان هذا الإنسان ناطقا بالسوء، فهل يعتبر حينها إنسانا أم يهوي به ذلك من مرتبة الإنسانية إلى درك الأنعامية أو أكثر ضلالا من الأنعام؟

[3]- هناك من راجع هذا التعريف، مثل طه عبد الرحمن، حيث عرف الإنسان بكونه كائنا متخلقا- كما سيأتي بيانه-، إذ يؤكد أن "ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق" (انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص ص 15-16)؛ وذلك بمبرر أن الأخلاق هي المرشدة لسلوك الإنسان، أما العقل فدلت التجارب أنه لا يفعل ذلك وحده، بل يتحول في غياب الأخلاقية إلى أداة قهر وتسلط أحيانا. لكن الأخلاق وحدها تبقى في نظرنا غير كفيلة لإخراج الإنسان من وجده إلى وجوده؛ وهذا ما سنعمل على تحليله لاحقا باستنطاق الموقع السنني للكائن الإنساني بين العقلانية والأخلاقية في استدراكنا على حصر الكينونة الآدمية في مجرد الناطقية.

ومن جهته، يذكر ابن خلدون في مقدمته علمَ أصول الفقه ومستلزمات دراسته فيما يتعلق بالدلالة الوضعية، يقول: " يتعين النظر في دلالة الألفاظ، وذلك أن استفادة المعاني على الاطلاق من تراكيب الكلام على الاطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة.."[1].

والملاحظ أن مفهوم الدلالة أخذ في الاستيعاب والشمول تدريجيا مع البدايات الأولى التي اتجه صوبها أبو حامد الغزالي لما ألحق وجود الشيء بمعالم الأعيان والأذهان والألفاظ؛ يقول في معيار العلم "فإن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"[2]. وإذا كنا قد أقمنا هذه الملاحظة على أساس وجود آيات الله في الأنفس والآفاق وجودها في النص، فإن أبا حامد وهو يندب موت علوم الدين مافتئ يُسقِطُ دلالة الدلالة على مبحث الألفاظ، وذلك على حساب مباحث الأذهان والأعيان - وهي مساحات فقه الإنسان وفقه الكون..-؛ ومبرره في ذلك أن "الوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة، فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح"[3]، وهو نفس ما يشير إليه ابن سينا من جانب الميزة الاجتماعية والقيمة الاصطلاحية في مفهوم الدلالة بقوله "الدلالة بالألفاظ إنما هي بحسب المشاركة الاصطلاحية"[4]، وهو كذلك نفسه ما يؤكده الجاحظ بكون "المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الصبغ وجودة السبك"[5]؛ حيث يبدو أن الجاحظ، وهو يؤكد على معرفة الجميع للمعاني المطروحة أمامهم، يريد بذلك ثبات السنن الكونية والمعرفة الفطرية للإنسان، وكأن الاشكال يكمن في إقامة الوزن بين الألفاظ بالقسط وسهولة المخرج وجودة السبك، وهو سؤال المنهج، يعقبه سؤال التصور حيال تخير الألفاظ وكثرة الماء والذي ينبغي أن يوافق الميثاق الذي عُهد عليه بنو آدم فيما يتعلق بتحصيل معرفة مولَّدة من الأصول لا معرفة مولِّدة للأصول، لئلا يطغوا في الميزان وألا يخسروه، حتى إذا ما نسي الإنسان أو تناسى ما عُهد عليه، فإن المنبع المائي للإحياء الدلالي للألفاظ طريقه الشرع في علاقته بالكون والإنسان، لقوله تعالى "**أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ**"[6]، انسجاما وقوله عز وجل "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**"[7]؛ فتراه يكشف عن مؤشرات البيان من خلال حسن هذه الإقامة، [ف]"على قدر وضوح

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتعليق: علي عبد الله محمد الدرويش، ط 1، دار البلخي ومكتبة الهداية، دمشق، 1425هـ/2004م، الفصل 15: أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات، ج2، ص 200.

[2]- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقيق : أحمد شمس الدين، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1434هـ/2013م، ص 47.

[3]- نفسه، ص 48.

[4]- ابن سينا، كتاب الشفاء، الشركة العامة للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، 1988م، ص 4.

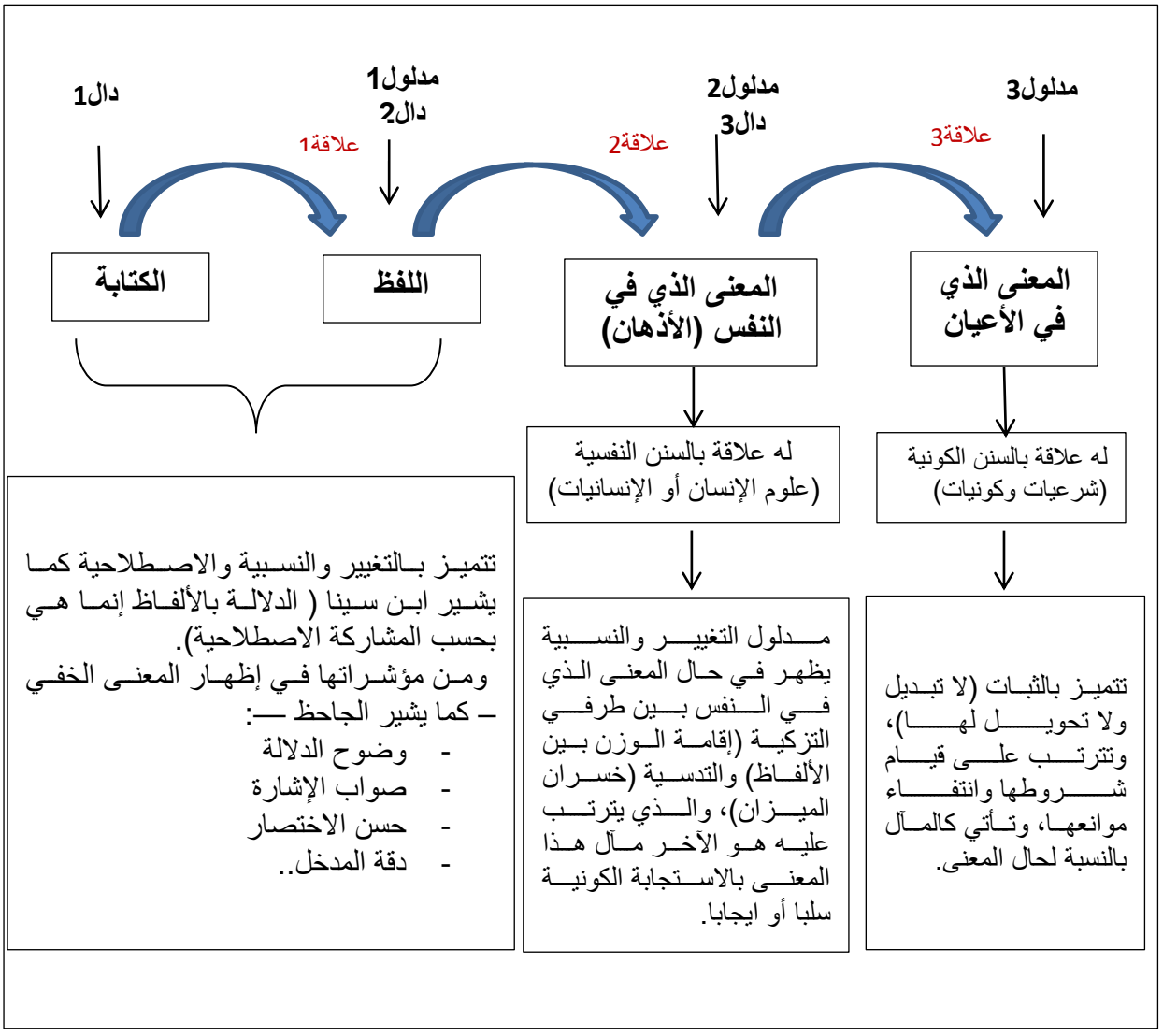
[5]- عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده، مصر، 1385هـ/1965م، ج2 /131.

[6]- سورة الأنبياء، 30.

[7]- سورة الأنفال، 24.

الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى الخفي"[1]. إلا أن الجاحظ يؤكد من جهة مقابلة على إخراج "المعاني القائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم"[2]، إشارة منه إلى المعنى الذي في النفس بتعبير أبي حامد الغزالي، دون المعنى الذي في الأعيان – بمبرر أنه مطروح في الطريق-، ومحاولة منه الالتزام بإقامة الوزن بين الألفاظ لئلا يقع تغليب للفظ على المعنى، ولا للمعنى على اللفظ.

تطرح لنا إذن هذه النماذج علاقة وجود الشيء بتحصيل العلم به ومعرفته في شكل تركيب دلالي وظيفي بين الدال والمدلول، مستدركين عليها من جانبنا بضرورة استدعاء الترابطات الوظيفية بين الألفاظ والأعيان والأذهان، أو قل بين معالم الشرعيات والكونيات والإنسانيات، وذلك على النحو التالي:



[1]- عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1423هـ ج1، باب البيان، ص 81.
[2]- نفسه، ج1/ باب البيان، ص 81.

علما أن الإطلاقية هي لألفاظ الوحي المستوعبة للزمان والمكان والإنسان، وما عداها يحتمل الصواب والخطأ، يقول سبحانه: "**مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ** "[1]، إشارة إلى جهاز الرقابة والمناعة الذي يتعين تفعيله خلال عملية الترشيح الدلالي لسحب كل ما من شأنه أن يزج بالإنسان في غياهب الطغيان وخسران الميزان الدلالي للألفاظ، فقد كبر مقتا أن يقول الإنسان ما لا يفعل.

وبناء عليه، يتم استدعاء مجموعة من الضوابط والموجهات ضمن عُدَّة البحث والمتعلقة بمفهوم الدلالة من حيث هي علاقة بين الألفاظ ومعانيها في النفس والعقل تكاملا لا تمانعا، منها:

- ✓ "اختيار وانتقاء الألفاظ الحسنة هو شرط ومدخل مهم للدلالة على المعاني والمقاصد الحسنة"[2].
- ✓ كما أن للفظ مفهوم مادي، له أيضا مفهوم معنوي يتعين استحضاره للدلالة على "إمكانية استثمار المصطلح في الاتجاه الإيجابي وخلق نوع من التوازن بين دلالته الحسية والمعنوية "[3].
- ✓ استدعاء وتنزيل خصائص الألفاظ والمفاهيم القرآنية، ومنها: الحفظ والإكمال والإتمام والإطلاق والتصديق والهيمنة والاستيعاب والسننية النظامية والنسقية التكاملية والواقعية..
- ✓ المفاهيم القرآنية – ومنها الإنسان- لها إذن **دلالة معنوية ودلالة حسية ودلالة وظيفية**، وهذا البناء الدلالي مستند إلى الرؤية الموجهة لوجود آيات الله تعالى في النص والأنفس والآفاق؛ "**فنجد لكل مفهوم في القرآن حركة أو وظيفة ذاتية لا يقوم بها إلا هو، وحركة أو وظيفة تشاركية أو تفاعلية يقوم بها مع غيره في سياق تكاملي للوظائف**"[4]، ضمن **منهج تركيبي** محكم؛ لا ينظر إلى المصطلح من معلم المركزية أو الهامشية في الدلالة على معناه الأساسي أو العلائقي مع شبكة المفاهيم المحيطة به في مختلف الحقول الدلالية[5]، بل من حيث هو كالخلية الواحدة من الجسم -كما سبق بيانه-، فإنما من قتل حرفا واحدا فكأنما أباد الكلمات جميعها[6]. ومن شأن هذا الضابط إخراج المفاهيم من حصرها في الدلالة الحسية إلى سعة الدلالات المعنوية والوظيفية، أو من اختزالها في الدلالة المعنوية إلى فسحة الدلالات الحسية والوظيفية، استشرافا في ذلك لمعانيها ومقاصدها الغائية وحكمها الباعثة.

---

[1]- سورة ق، 18.

[2]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي ، م س، ص 16.

[3]- نفسه، ص17.

[4]- نفسه، ص 49.

[5]- وذلك على خلاف المنهج الذي اعتمده ايزوتسو في كتابه الله والإنسان في القرآن الكريم، والذي استند فيه إلى علم دلالة القرآن باعتباره نوعا من الأنطولوجيا الوجودية الحية، فهو دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية (المركزية) تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهوم الرؤية للعالم. ولذلك فهو يقيم علم الدلالة باعتباره منهجا للتحليل الدلالي يمثل الوجه المنهجي للعمل ثم يسقطه على القرآن الكريم باعتباره يمثل الوجه المادي للعمل؛ بل الأصل أن ينبثق علم الدلالة من الوحي المولد للمعرفة، بالنظر إلى آيات الله في الوحي والكون والإنسان، وبالتالي يتعين النظر إلا مفاهيم الوحي من خلال العلاقات الذاتية والبينية بينها والتي تثيرها الدلالات الحسية والمعنوية والوظيفية لكل واحد منها.

[6]- استندنا في صياغة هذه العبارة المنطقية على عبارة: *من قتل كلمة واحدة، جلبا لمصلحته، فكأنما أباد الكلمات كلها* (انظر: طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، ط2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016م، ص103)؛ إلا أننا ارتأينا توسيع أبعاد دلالاتها لتصل حد من طوعت له نفسه التهكم على مستوى الحرف الواحد، بله الكلمة الواحدة، لعظم الوأد والإبادة التي تلحق بباقي الكلمات، لئلا يختل التوازن والانسجام والتفاعل والتداخل بين دلالاتها الحسية والمعنوية والوظيفية.

✓ المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو "الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته، وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات، ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر.. وذلك دون الإفتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعيا للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي"[1].

من أجل ذلك، سنحاول من جهتنا تتبعَ مفهوم الإنسان – كما سلف تأكيده- في العديد من السياقات التاريخية اللغوية والاصطلاحية والمذهبية والإسنادية والمركزية والتحيزية والتفكيكية والاختزالية والتجزيئية.. على تنوع أطيافها وخلفياتها.. تشخيصا في ذلك لواقع مفهوم الإنسان، ثم استنطاقَ موقع الإنسان وفق الدلالات الاستخلافية التكريمية والتكليفية الوظيفية والإعمارية الحضارية.

4- الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية.

وذلك من حيث هي **دلالات معنوية وحسية ووظيفية** يتأسس عليها، توليداً وتوليفاً، مفهوم الإنسان في فلسفة الدين، لا أن يُستدعى الإنسان كمفهوم مختزل في بناء الدلالة. إنما تهدف هذه الدلالات **مجتمعة** إلى تمثل مفهوم الإنسان من خلال مواقعه الذاتية والبينية التفاعلية، في كل من الأبعاد الاستخلافية التكريمية والتكليفية الوظيفية والإعمارية الحضارية، بهدف استشراف صور لهذا الكائن المتعدد الوظائف في فلسفة الدين، تقوم على استنطاق الفاعلية الإنسانية وتوسيع دائرة فقه الإنسان وفقه الإعمار بغية تجاوز العديد من الآفات، مثل سلبية الإنسان ومعضلات القياسات الجزئية والاختلالات الطارئة بين مراتب الكليات والجزئيات، والمقارنات السباقية التصادمية بين الاستغراب والاستشراق بدل المقاربات الاستباقية الخيرية التفاعلية..

5- منظور معرفي.

وهو نتاج الرؤية (الفهم والتصور) وكذا منهج تنزيلها، تفعيلا بذلك لدور العلم في البناء والتحريك ولوساطته "التي تربط الإنسان بالأصل وتحيله عليه"[2]. وبالمقابل تترتب آفات السكونية والتقليد على اختلالات في النظر ما لم يقم على "أساس التلقي فالعلم فالعمل.. [ف] ثمة إذن مشكلة في الفهم والتصور، أو قل في الرؤية، ومشكلة في الاستمداد والتنزيل، أو قل في المنهج، تستدعيان تضافر الجهود لاستئناف البناء التجديدي الجذري والعميق"[3].

فغياب المنهج يجعل الرؤية حبيسة الأذهان لا تملك ما به تستطيع إعادة تكييف الواقع نحو الأصلح والأقوم، وبذلك تحصر نفسها في مسار أحادي الاتجاه وفق منحى ينطلق من الواقع نحو التصورات، كما هو حال النموذج الأفلاطوني في تبني المثالية المتعالية على الواقع.

---

[1]- نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1415هـ/1995م، ص 55.

[2]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 124.

[3]- نفسه، ص ص 124-125.

أما غياب الرؤية، فيجعل المنهج حبيس الأعيان لا يملك هو الآخر ما به يستطيع التمييز بين الأقوى والأقوم، فكلاهما عنده سيان أبدا ما صار الاهتمام مركزا على الأكوان. وبذلك يحصر نفسه هو الآخر في مسار أحادي الاتجاه وفق منحى ينطلق من أي تصور كائن ما كان نحو الواقع، كما هو حال النموذج الأرسطي في تبني الموضوعية الواقعية.

واستدراكا على هذا الغياب بنوعيه، يأتي حضور كل من الرؤية والمنهج كليهما مجتمعين في الشهود الذي عنوانه المنظور المعرفي؛ فتُعرَضُ عمليات فحصه وتمحيصه على مختبر الوحي الذي فيه تتم تفاعلات الوحي وآياته مع الإنسان وعلومه ومع الكون ومعارفه، بآليات المنهج النقدي التفاعلي المتعدد الوظائف السمعية والبصرية والفؤادية، مصداقا لقوله تعالى "**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً** "[1] ، وكأن هذا النهي جاء جوابا عن سؤال اقتضاء تقديره، كيف أحصل العلم؟ أو بمعنى آخر، كيف لي بمنظور معرفي في اقتفاء العلم؟

من أجل ذلك، اقتضى الأمر إضافة نوعية لهذا المنظور المعرفي في إطار التفاعلات السابقة ليصبح - كما هي عبارته المدرجة في عنوان الأطروحة- منظورا معرفيا للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، تنزيلا في ذلك للمنهج التركيبي بين هذه الدلالات في علاقتها بتعدد الوظائف الإنسانية التي تعبر عن خاصية الإنسان الكائن المستخلف والمكلف والمستعمر في الأرض للإعمار، من حيث هي خاصية تميزه عن غيره بكونه إنسانا متعدد الأبعاد لا إنسانا ذا بعد واحد أو حتى من دونه أحيانا؛ "فالمنطق السليم المعبر عن أصالة الفكر وتجدده حقا هو الانطلاق من الأرضية الخصبة التي هيأتها الأصول نفسها بخصوص مبحث الإنسان، وبناء نظريات فلسفية في حقيقة الاستخلاف والتكريم والتسخير.. وغيرها من المفاهيم الكلية التي يتحقق فيها جدل عالم الغيب بعالم الشهادة، والتي خرّجَت نماذج لم يملك الفكر اللاحق إلا أن يعبر عنها بالمثالية والنموذجية والفرادة.. ثم تطوير هذا المبحث بعد ذلك بما تتيحه علوم ومعارف العصر في السياق التكاملي المستوعب الذي تسمح به تلك الأصول "[2]. وبذلك، فالمنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية في إطار المنهج النقدي التفاعلي لهذه الرؤية المعرفية لا تختلف بحسبه " عملية نقل نموذج أو كسب تاريخي ذاتي معين لم يعد قابلا للاستمرار ولا قادرا على العطاء (مثل العقلية القياسية على الماضي القائمة على الانصهار)، عن عملية نقل نموذج أو كسب غيري مخالف غير قابل للدمج والتكييف والاستيعاب (مثل العقلية القياسية على الآخر القائمة على الانبهار)؛ فكلاهما مضر بواقع وراهن ثقافة ولغة الأمة وحاجتها إلى التجدد الذاتي المنفتح والمستمر، فالأول يجعلها رهينة ماض جامد والثاني يجعلها رهينة واقع مغاير ومختلف، وكلاهما اغتراب عن هموم ومشكلات الأمة الراهنة"[3].

---

[1] - سورة الاسراء، 36.

[2] - سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي ، م س، ص 149-150.

[3] - نفسه، ص 10.

الباب الأول:

مفهوم الإنسان في التاريخ

يمنحنا هذا الباب تأشيرة تتبع وكشف السمات التي ميزت الإنسان في التداول التاريخي، باعتبارها أعراضا تقتضي تشخيص أسبابها، وتحديد مواطن التجاوز والاستدراك عليها، تنقيحا وتحقيقا لمناط سؤال الإنسان.

الفصل الأول:

سياقات لغوية واصطلاحية وتصورية لمفهوم الإنسان في التاريخ

سنتناول في هذا الفصل تحديدات لسؤال الإنسان من خلال نماذج لسياقات تاريخية لغوية واصطلاحية وتصورية ميزت الإنسان، مركزين على تتبع عائق السلبية في الكشف عن مدى انعكاسها على هذا الكائن استيلابا واغترابا في نفسه أو في غيره؛ وبالتالي تعميق البحث في سؤال فلسفة معننة حياته حيال تجهيز إجابات إماتته بإعلان موته ونهايته، وذلك من خلال عرض الإنسان على معالم الحياة والفناء، والعقل والنفس، والتعبد الشرعي لا الكوني أو الكوني لا الشرعي، فضلا عن سؤال تأرجحه بين معلمي العقلانية والأخلاقية؟

المبحث الأول: مفهوم الإنسان بين التحديدات اللغوية والإصطلاحية.

المطلب الأول: مفهوم الإنسان في التحديدات اللغوية[1].

ورد في لسان العرب، بخصوص بعض التحديدات اللغوية لمفهوم الإنسان، ألفاظ ظاهرها علامات تفصل القول في مادة "أنس"؛ حيث ركب بواسطتها كلام العرب في سياق التداول التاريخي لمفهوم الإنسان، فغدا كلاما يستتبع الألفاظ في ماهيتها (Etat statique)، وهو ما شكل بالتالي اختزالا لهذا المفهوم من خلال قراءة سطحية له على السطور؛ الشيء الذي يستدعي قراءته كذلك في ما بين هذه السطور، قصد إماطة اللثام عما تثيره قضايا وحركية تلك الألفاظ من باطنها أيضا (Etat cinétique).

ودليل هذا التمييز بين القراءتين هو كون لسان العرب ليس هو لسان القرآن الكريم، فالأول نسبي لأنه لسان عربي، بينما الثاني لسان عربي **مبين** وغير ذي عوج إبانة وبيانا[2]؛ فمهما ارتقى العطاء المعرفي الإنساني في التاريخ فلن يصل إلى إطلاقية رؤية الوحي، وفي ذلك إقرار للفرق بين العالمين، عالم المطلق المستوعب وعالم النسبي الذي يكون بالإمكان تجاوز قصوره وتمديده بما ينبغي أن ينسجم والمنظور الذي يكاد يكون تفقها للحديث، من خلال تحكيم لسان العرب إلى لسان القرآن الكريم واستنطاق مصطلحاته بما يوافق الشرع. وهذا طبعا ليس من شأنه التقليل من قيمة لسان العرب، بل يبقى هذا التمديد مجرد محاولة تتسم هي الأخرى بالنسبية، لكنها تتغيى تجاوز الاختزالات التأويلية التي قد تُقْبِعُ الإنسان في ماهية وجوده دون فسح المجال لتحقيق سعة حضوره وشهوده أيضا.

لقد تحدث ابن منظور في لسان العرب عن مادة "أنس" وفصل فيها القول؛ ومن القضايا التي تثيرها بعض الألفاظ والمفاهيم التي استعملها، سواء إظهارا أو إضمارا، إحالته منذ البداية في تعريف الإنسان إلى آدم على نبينا وعليه السلام، فكأنه يقول إن الإنسان معروف بآدميته، قال ابن منظور:

"أنس: الإنسان، معروف، وقوله: أقل بنو الإنسان حين عمـــدتم

إلى من يثير الجن وهي هجود

---

[1]- نظرا لكون أغلب المعاجم اللغوية بعضها يأخذ من بعض- كما هو معروف، ولو من باب التلاقح المعرفي أو من استدراك بعضها على بعض-، فليس ضروريا ذكر التعريف بمفهوم الإنسان من خلال هذه المعاجم جميعها إذا تكرر المعنى، وإنما يتعين التركيز على ما أضاف أو استدرك بعضها على بعض، لاستجلاء المقاربة بينها، والتهميش بما حاكى بعضها بعضا لغرض المقارنة بينها.

[2]- فمصطلح "مبين" مشتمل على الإبانة والبيان.. والبيان يعني.. الظهور والوضوح وعدم اللبس والخفاء والغموض.. كما تعني الإبانة أيضا ما تمتلكه العربية، لغة القرآن، من الغنى والخصوبة- إلى جانب الوضوح والدلالة- التي تمنحها القدرة على التعبير والإفصاح عن كل ما يخامر العقل وتزخر به النفس البشرية من المعاني والأحاسيس، حتى المتقاربة والمتجاورة والمتشابهة منها. (ولمزيد توضيح أنظر: سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية، كتاب الأمة عدد 78، السنة العشرون، ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1421هـ/2000م، تقديم عمر عبيد حسنة، ص 12).

يعنى بالإنسان آدم على نبينا وعليه الصلاة والسلام "[1]. لكن آدمية الإنسان لا تدل فحسب على أصل الإنسان الذي يرجع فيه إلى أبيه آدم عليه السلام، وإنما أيضا إلى مقاصد هذه الأبوة التي تندرج تحتها وحدة النفس البشرية، وهي قيمة تنطوي تحتها مجموعة من القيم الإنسانية كالعدل والمساواة والحرية والكونية.. ولما كان "الإنس جماعة الناس، والجمع أناس وهم الأنس"[2]، فإن هذا الجمع يتأسس ابتداء من نواة وحدة النفس البشرية (الآدمية) ويتسع إشعاعا لا تمركزا فحسب، ليصير هذا الجمع أناسا وشعوبا وقبائل لغاية التعارف، وليستقر هذا الاختلاف سنة كونية لا تبديل ولا تحويل لها، لقوله تعالى "فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً"[3]، وقوله "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ"[4].

وبذلك، يكون **استباق الخيرات** من مقاصد هذا الاختلاف؛ وهل يكون الاستباق منجزا إلا من العجل؟ إن محدد "الجماعة" في المنظور المعرفي لفلسفة الدين يحيل إلى تجاوز ظاهرة انتشار الفقه الفردي الذي عم على حساب الفقه الجماعي، والذي بسببه تراجعت مآلات الفروض الجماعية والكفائية إن لم نقل سقطت بسقوط القيام بالواجب ما لم يقم به أحد، سواء من هذا البعض أو ذاك؛ ومعلوم أن الأجر في العمل يزداد بزيادة الجماعة القائمة به، إذ جعل الشارع مثلا الصلاة الجماعية تفوق أجرا الصلاة الفردية؛ لذلك كان تفعيل الفروض الكفائية مستلزما لعامل "العجل" من دون تهور، كما جاء في الآية الكريمة "خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ"[5]، وكذلك " وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً"[6]، والتي يتعين أيضا فهمها من ناحية ايجابية في استباق الخيرات. هذه النظرية الاستباقية نرى لها موقفا انسجم فيه التسارع بالعلم، من خلال العجَل الذي أمر به سيدنا سليمان عليه الصلاة والسلام في إحضار عرش الملكة بلقيس حيث ازدادت السرعة بمن عنده علم من الكتاب وفاقت سرعة العفريت من الجن، قال تعالى على لسان سليمان " قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلأ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عِفْرِيتٌ مِنْ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ "[7].

ولنا أن نتصور ما إذا أقبلت الجماعة من الناس على إنجاز الفروض الكفائية بعجل بدل انتظار سقوطها على البعض منها، ذلك البعض الذي لا يراوح مكانه وهو يحسب أنه يحسن صنعا؛ هذا في

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ط 3، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ مادة أنس، ج10/6.
[2]- ابن منظور، لسان العرب، م س. مادة "أنس"، ج12/6.
[3]- سورة فاطر 43-44.
[4]- سورة المائدة 48.
[5]- سورة الأنبياء 37.
[6]- سورة الإسراء 11.
[7]- سورة النمل 38-40.

الوقت الذي يشير فيه ابن منظور إلى "الأنس بالتحريك الحي المقيمون"[1]، إذن الحركة ههنا ليست مقتصرة على التحريك اللغوي للفظة فقط، وإنما التحريك قائم أيضا على ما يستدعيه مقام إقامة الحياة، وذلك بتنزيل استجابة الإنسان المؤمن للدعوة لما يحييه؛ فلا يتحقق ذلك التحريك إلا بالحركة والاجتهاد والعلم وبذل الجهد في إقامة دلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار، يصير الإنسان عندئذ حيا مقيما ينعم بالإقامة والاستقرار وما يقتضيهما من قيم التساكن والتعايش والأمن والتفاعل الحضاري، وهو ما تختزنه لفظة (الأنس) عند ابن منظور لما يعرفها لغويا بأنها "خلاف الوحشة، وهو قولك أنستُ به، بالكسر أَنَساً وأَنَسَةً.. والإيناسُ خلاف الإيحاش، وكذلك التأنيس والأَنَسُ والأُنْسُ، والإِنْسُ الطمأنينة"[2]. إن لفظة الأنس تحمل في مضمراتها قوة التراحم والتعاطف والتعايش بين بني الإنسان بدلا من التقاطب والتصارع والهجران، فَهُم الأحياء المقيمون لا الأموات المهجورون.

كما أن ربط الإنسان بالطمأنينة ومحلها القلب، لقوله عز وجل على لسان ابراهيم عليه السلام "وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي"[3]، يحيل إلى أن هذه الطمأنينة للإنسان لا تتحقق بمجرد بلوغ الإنسان استقراره وأمنه وتعايشه، وإنما أيضا بما يُبنى على قاعدة المستقر من طلب رؤية النظر، انسجاما وقوله تعالى على لسان موسى عليه الصلاة والسلام " رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ "[4]، وهو طلب يؤول من وجه آخر إلى **انفتاح العلم على التجربة**؛ فالله تعالى بيّن لموسى عليه السلام مدى عجزه واستحالة رؤيته للحق سبحانه، بواسطة التجربة الملموسة التي تعتمد على الملاحظة والنظر إلى تجليات الغيب، استدلالا على العجز عن رؤية الغيب بالنظر الحسي المباشر، وذلك من خلال النظر إلى الجبل الذي جعله الحق جل وعلا دكا فخر حينها موسى صعقا، يقول تعالى "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً "[5]. والشيء نفسه تكرر من قبل مع سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام بتجربة الطير، عند طلبه الله تعالى بأن يريه كيف يحيي الموتى، قال تعالى على لسان ابراهيم عليه السلام " وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ "[6]، ويتكرر الأمر كذلك مع الذي مر بقرية وهي خاوية على عروشها " قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة أنس، م س، ج12/6.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، مادة "أنس"، م س، ج6، ص ص 12-14..

[3]- سورة البقرة 260.

[4]- سورة الأعراف 143.

[5]- سورة الأعراف 143.

[6]- سورة البقرة 260.

الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[1]، حيث جاء الجواب من الله تعالى عن سؤاله هذا عن طريق التجربة التي كان هو نفسه من عُدَّتها إضافة إلى أكله وحماره. هذا المنهج التجريبي الذي يبدأ بتمحيص الفرضية بالتوسل إلى التجربة ثم النظر والملاحظة، فالاستنباط والتعميم، جاء إجابة عن سؤال في الزمان والكيف لإحياء القرية بعد موتها، فكان الجواب أيضا في الزمان والكيف؛ حيث أماته الله مائة عام وهو يعتقد أنه ما لبث إلا يوما أو بعض يوم، فأمره الله تعالى بالنظر إلى طعامه الذي لم يتسنه وكأن جوابه باليوم أو بعضه كان عن طعامه؛ بل إنه لبث مائة عام، وهي مدة آلت فيها جثة حماره إلى العظام لينظر كيف ينشزها الحق سبحانه ويكسوها لحما.

إنه سؤال الاطمئنان المنبعث أساسا من قوة الايمان طلبا للعلم الذي لعبت فيه التجربة دورا حاسما في ربط العلم بالغيب، أو لنقل في قراءة الميتافيزيقا في سياق الفيزيقا، والعكس؛ والذي هو من وجهة أخرى قراءة للدنيا في سياق الآخرة طردا وعكسا بما لا يلغي إحداهما لحساب الأخرى- إما بإثارة الدنيا على الآخرة، أو باختزال مفهوم الآخرة في مجموعة (طقوس) وعادات ليست هي من العبادات في شيء أو بنسيان الإنسان نصيبه من الدنيا- أن تنس إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، وذلك ضدا على الانزياحات الفلسفية الغربية التي حالت فيها التجربة بين العلم والغيب وأدخلت الدين في غيابات الميتافيزيقا إلى درجة أن اعتبرت فيها الفلسفة مجرد أوهام، ووضع الدين في سلة الخرافات بحجة واهية تتمثل في عدم خضوع العلم فيهما للتجربة على نحو ما صرح به ديفيد هيوم[2].

---

[1]- سورة البقرة 259.

[2]- في هذا الصدد، تحدث محمد الناصري في مقال له بعنوان: النظام المعرفي الانساني بين الرؤية القرآنية والفلسفة الغربية المعاصرة، قراءة في فكر حاج حمد والعلواني، ضمن مجلة الحياة الطيبة، ع 32، السنة التاسعة عشر، معهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت، خريف2015م؛ ص 89؛ عن استبعاد الدين والفلسفة عن العلم من خلال ما قاله ديفيد هيوم: "إذا أخذنا بين أيدينا كتابا في اللاهوت (الدين) أو الميتافيزيقيا (الفلسفة) الموجهة إلى الطلاب، فلنتساءل: هل يشتمل على أي استدلال بخصوص الكم والعدد (الرياضيات)؟ لا، هل يشتمل على أي استقراء تجريبي بخصوص الوقائع والوجود؟ لا، إذن ألق به إلى الجحيم"(انظر في هذا الصدد مصدر هذه المقولة لهيوم في كتابه: * David Hume, An Inquiry concerning Human understanding *

(وبترجمة محمد محجوب: تحقيق في الذهن البشري، ط1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر 2008م)؛ حيث صرح هيوم قائلا: * نسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي مجلد.. في الإلهيات (الدين) أو في ماورائيات المدرسة (الفلسفة) مثلا: هل في ذلك المجـ لد أي استدلال مجرد حول الكم والعدد؟ كلا، هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا، ألا ألقِ به إذاً إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم* (ص 208)، كما استند إليها زكي نجيب محمود إثر حديثه عن المذهب الوضعي في كتابه: موقف من الميتافيزيقا، (الصادر عن مؤسسة هنداوي CIC، المملكة المتحدة، 2017م، ص ص 39، 40). ويضيف محمد الناصري في كتابه الموسوم ب: العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، الصادر في طبعته الأولى عن دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009م: "وجاء فرويد من بعد.. ليكرس المنهج الوضعي في مجال الدراسات النفسية، وليعلن أن العلم لا يمكن أن يتعايش أو يتسامح مع الدين والفلسفة، مؤكدا أنه لا مصدر لمعرفة الكون سوى الملاحظة العلمية الدقيقة وأنه لا يمكن أن نستقي أي معرفة معتبرة من الوحي أو الإلهام"؛ وبذلك غدا الكون مرتهنا بالتجربة العملية الحسية، أي بحصر الكون فقط في الفيزيقيا دون الميتافيزيقيا، في حين أن الكون في فلسفة الدين يُفَسَّر بالجمع بين الفيزيقيا والميتافيزيقيا.

وينطق كذلك لسان العرب بأنه "يقال للمرأة أيضا إنسان ولا يقال إنسانة، والعامة تقوله، وفي الحديث أنه نهى عن الحُمُر الإنسية يوم خيبر، يعني التي تألف البيوت"[1]. فمن الدلالات والامتدادات التي يحملها هذا السياق اللغوي لمفهوم المرأة الإنسان ما يحفز على رفع القواعد من البيت وإقامة أساطين الاستقرار والبناء والعمران، وبالتالي تكون إقامة الحياة وبناء الإنسان أولى من الجهاد، وكأن رد العدوان وبذل الجهد في إعداد القوة ورباط الخيل يبدأ أساسا بإعداد وبناء هذا الإنسان؛ فذكره: "تألف البيوت"، فيه إشارة قوية تحيل إلى نواة تكوين الإنسان، أليس كل مولود يولد على الفطرة، "فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[2] ؟ ذلك الإنسان الذي ينبغي أن يوصف بعد تكوينه طبقا لفطرته بصفات الابصار والنظر والتعقل، يقول في ذلك ابن منظور: "أصل الإنس والأنس والإنسان من الإيناس، وهو الإبصار.. والإيناس اليقين "[3].

فهذا السياق اللغوي لمفهوم الإنسان يحمل إشارات قوية توقظ في الإنسان أطرافا معرفية في كينونته الإنسانية، يتعين عليه تحريكها كما يحرك أطرافه البدنية الأخرى نحو يديه ورجليه؛ إنها قوى الإبصار[4] والنظر والرشد وسداد العقل وحسن التصرف. لكن للأسف بقيت هذه الإشارات في لسان العرب مجرد مستحثات معرفية ينبغي نفض الغبار عنها وتحليلها في مختبر الوحي الذي فيه يتم تحكيم وتمحيص المنتوج الإنساني في صناعة التاريخ إما تقدما أو تدهورا؛ فاستنطاق الصفات المذكورة للإنسان يؤول إلى التنبيه إلى الانفتاح على الكون ومعارفه بما ينسجم مع الوحي وآياته والإنسان وعلومه، ربطا في ذلك بين الشرعيات والكونيات في تأسيس الإنسان للعمران ورفع القواعد من البيت، فيكون حينئذ انفتاحا مسددا بضوابط الاستدلال والمنطق والبرهان وفق ما يقتضيه طلب الدليل والجدل المحمود. وفي هذا القيد الذي يخرج الجدل المذموم، نلاحظ أن ابن منظور تجاوز عنه لما ذكر قوله تعالى " وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً"[5]، بقوله: عنى بالإنسان هنا الكافر، ويستدل في ذلك بقوله تعالى "وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُواً "[6] وينسب

---

[1]- ابن منظور، م س، مادة أنس، ج13/6.

[2]- أخرج البخاري الرواية كاملة في صحيحه ضمن باب ما قيل في أولاد المشركين، كتاب الجنائز (رقم الحديث 1385)، وكذا في باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه (رقم 1359): حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزهري أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تُنتَج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم). والملاحظ أن هذا الحديث يستبطن كذلك دلالات قوية لها علاقة بالحياة – تتجاوز الجنائز والأموات- وتنشئة المولود وتصحيح إحيائه إذا ما انحرف عن فطرته السليمة، مصداقا لقول الله تعالى في سورة الأنفال 23 " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ".

[3]- ابن منظور، م س، مادة أنس، ج16/6.

[4]- في ربطه للإيناس بالإبصار، يقول ابن منظور (م س، ج16/6): " آنست بمعنى أبصرت.. والإنسان الأنملة.. وفي التنزيل العزيز: آنس من جانب الطور نارا، يعني موسى أبصر نارا، وهو الإيناس، وآنس الشيء: عَلِمَهُ، يقال آنست منه رشدا أي علمته، وآنست الصوت: سمعته. واستأنستُ، استعملتُ، ومنه حديث نجدة الحروري وابن عباس: حتى تُؤْنِسَ منه الرشد، أي تعلم منه كمال العقل وسداد الفعل وحسن التصرف".

[5]- سورة الكهف، 54.

[6]- سورة الكهف، 56.

هذا القول للزجاج. إن صفة الكفر في هذه المجادلة بالباطل تدل على دَسّ وإخفاء الدليل، والباعث على ذلك محاولتهم هاته ليدحضوا الحق بالباطل وإن هم إلا يظنون (بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ)[1]؛ فإن كان الإنسان مجادلا بالحق والدليل، فهذا من الجدال المحمود لقوله عز وجل "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[2]، فربط الإنسان بالجدال الحسن فيه إشارة قوية للإنسان نفسه على بذل الوسع والجهد في التقصي والتنقيب والاستنطاق لتطوير معارفه وبرهانيته وحكمته، فيزكي بذلك نفسه ويرتقي في سلم ذوي الألباب.

كما تحدث كذلك ابن منظور في رواية منسوبة لابن عباس (ض)، أنه قال: " إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسي"[3]، وأضاف: "قال أبو منصور: إذا كان الإنسان في الأصل إنسيان، فهو إفعلان من النسيان، وقول ابن عباس حجة قوية له، وهو مثل ليل إضْحيان من ضَحى يضْحى، وقد حذفت الياء فقيل إنسان"[4]. فهذا السياق اللغوي الذي أرجع مفهوم الإنسان إلى النسيان بحذف الياء يستبطن دلالات وأبعاد معرفية في قراءة الواقع وتنقيح مناطه في نوازله ومستجداته؛ فإذا صار بحذف الياء الإنسان والنسيان سيان، فإن هذا الحذف آل كذلك إلى حذف الإنسان في مواقف عدة، نسيانا أو تناسيا، فكرة الرجوع بنفسه إلى ما عُهِد عليه؛ فوقع الانزياح عن الميثاق والأمانة وما كُلِّفَ به صوب اتباع الهوى والوساوس والطاغوت، وماهي إلا سبل فتَفَرّق بهم. وطبعا كان لهذا تفرّق في قراءة الواقع كل بما يرى مصالحه ومنافعه، فتعددت الفلسفات والايديولوجيات في صناعة القيم بحسب معالم خاصة لعبت فيها المنفعة والتأليه والمادية والانتاجية والآبائية.. دور الموجهات والمحفزات التي انعكست بدورها على مفهوم الإنسان من حيث رأت هي هذا الكائن لا من حيث يراها هو؛ ونستحضر في هذا المقام قوله تعالى " وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ"[5].

إن السياق اللغوي كما هو معهود للعرب ينصرف بدرجة ذات أهمية نحو مقتضيات التداول، وإذا كان هذا الأخير يهتم بتناول الألفاظ والمفاهيم وهي في حالة حركة وتوظيف سياقي للكلام، فإنه للأسف اتجهت فيه تلك الحركة للمفاهيم اللغوية حصرا نحو عوامل الاعراب والافصاح والحذف والزيادة والابدال والتقديم والتأخير والتصغير ودفع الاستثقال خفة باللسان ووقوعا في الهوان، أليس أوهن البيوت لبيت العنكبوت؟ إن مفهوما كالإنسان يجب النظر إليه كذلك من زاوية الاستثقال المعرفي الذي يزخم به، حتى لأن القرآن الكريم وهو القول الثقيل كله كلام عن هذا الإنسان، والعديد

[1]- سورة الأنبياء، 18.
[2]- سورة النحل 125.
[3]- ابن منظور، لسان العرب، مادة أنس، م س، ج11/6.
[4]- نفسه، مادة أنس، ج11/6.
[5]- سورة الأعراف، 172.

من سوره تحمل أسماء وصفات هذا الكائن في مختلف صوره، فتحدث مرة عن الأعراف وعن المؤمنين وعن الإنسان وعن النساء وعن آل عمران وعن الأنبياء.. ومرة عن الكافرين والمنافقين.. ومرة عما سُخر لهذا الإنسان من سماوات وأرض وما بينهما من حيوان ونبات وجماد..(بقرة ونحل ونمل وشمس..)؛ ولذلك فمفهوم الإنسان مفهوم ثقيل أيضا، ولا يجب أن نحرك اللسان لنعجل به، بل يجب أن نزنه بميزان القول الثقيل الذي به يخرج مفهوم الإنسان إلى النور بضوابط مسدِّدة، والتي منها أساسُ تعليم الكتاب والحكمة والتزكية، مصداقا لقوله تعالى على لسان ابراهيم عليه الصلاة والسلام "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ "[1].

وبالانتقال من لسان العرب إلى مقاييس اللغة أو تاج العروس أو بالغوص في القاموس المحيط، فإننا قد نستشعر وكأننا نراوح مكاننا؛ حيث نجد تأطيرا لمفهوم الإنسان بنفس مَحَدّات حيز التعريف في مختلف السياقات اللغوية التي تطرقت إليها هذه الأسفار بين دفاتها، مع امتدادات طفيفة زاد بها بعضها على بعض.

ذكر الزبيدي[2] في تاج العروس: "آنس الشيء إيناسا: أبصره ونظر إليه"[3]، و"الإنسان له خمسة معان: الأنملة.. وظل الإنسان ورأس الجبل والأرض التي لم تزرع، والمثال الذي يُرى في سواد العين، ويقال له إنسان العين"[4]،

الملاحظ أن في إحالة الإيناس على صفات الإبصار والنظر إشارة إلى طلب اليقين والعلم والتوسل بالتجربة والتحرك في الأمور العظام، وهذا بلغة الاستنطاق تنزيل لقراءة الواقع من تنقيح المناط إلى تحقيقه، ومن درء المفاسد العظمى إلى جلب المصالح العظمى وفق ترتيب للأولويات التي يقتضيها تشخيص الواقع وإعادة تكييفه؛ وهذا أمر لا يتوقف فقط على تحديد مفهوم الإنسان من خلال الاقتصار على ربطه بمثل هذه الصفات، وإنما يتوجب تشريح الإنسان أيضا من جهازه المكون من تلك

---

[1]- سورة البقرة 129.

[2]- إضافة إلى ما ذكره ابن منظور، يضيف الزبيدي في تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية)، أن: "الأَنَسُ: الجماعة الكثيرة من الناس.. والحي المقيمون، والجمع أناس"(ج414/15)، و"آنس الشيء عَلِمه، يقال آنست منه رشدا أي علمته، وفي الحديث حتى تُؤنس منه الرشد أي تعلم منه كمال العقل وسداد الفعل وحسن التصرف.. والاستئناس في كلام العرب النظر، واستأنس الرجل استأذن وتبصر، وبه فُسر قوله تعالى(سورة النور 27) " لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا"(ج421/15)، وأن "الاطلاعُ النظر، والإيناس اليقين"، "ويقال إن اشتقاق الإنسان من الإيناس وهو الإبصار والعلم والاحساس لوقوعه على الأشياء بطريق العلم ووصوله إليها بطريق الرؤية وإدراكه لها بوسيلة الحواس. وقيل اشتقاقه من النَّوس وهو التحرك، وسمي لتحركه في الأمور العظام وتصرفه في الأحوال المختلفة وأنواع المصالح.. وقيل أصل الناس الناسي.. وسُميت إنسانا لأنك ناسي"(ج423/15).
فنلاحظ أن الزبيدي ذكر الصفات نفسها التي تحدث عنها ابن منظور بخصوص الإنسان، من حيث إحالتها على الإبصار والنظر والتعقل وتوجيه الفعل والتبصر.

[3]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، باب السين المهملة، فصل الهمزة مع السين المهملة، م س، ج415/15.

[4]- نفسه، ج412/15.

الصفات العقدية والمعرفية والقيمية الوظيفية، فهي صفات تدل على تقصي الهدى بحسن السير في الأرض وسداد المشي بين الناس، انفتاحا في ذلك على الطبيعة وعلومها وعلى تزكية النفس والأخلاق ومكارمها، لئلا توقظ النوازع في الإنسان قابليته للانزياح عن جادة السواء بالوقوع في الخطيئة واتباع الهوى وغض البصر عن الهدى.

كما أن المعاني الخمسة التي ذكرها الزبيدي في مفهوم الإنسان تُعد، في النظر الامتدادي الذي يَعْقُبَ تتبع ما جاء به السياق اللغوي لهذا المفهوم، مفاتيح لأبواب يلج منها الإنسان إلى الكون (ظل، جبل، أرض..) ظلت مغلقة بانصراف الإنسان عن التدبر والابقاء على قلوب أقفالها. إن هذه المفاتيح تتيح للإنسان فرصة المرور والتفاعل بين عوالم الوحي والكون والإنسان، فهو نفسه ظلُ الإنسان ورأس الجبل والأرض التي لم تزرع؛ ومعلوم أن الأرض الميتة قال في شأنها الحي القيوم "وَيُنَزِّلُ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا"[1]، وقوله كذلك " وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "[2]، فكذلك الإنسان في علاقته بالوحي، إذا تنزل عليه اهتز وربا وأنبت من كل زوج بهيج؛ فما على الأناس إلا الاستجابة لما يدعوهم إلى إقامة الحياة، يقول عز من قائل "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ"[3] ليصل الإنسان مرتبة *الحي المقيمين*، إذ الإقامة تستلزم المستقر والمتاع، وهو من وجهة أخرى تحقيق الأمن من الخوف والإطعام من الجوع (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ)[4]، وذلك بما ينسجم وعدم نسيان النصيب من الدنيا في الوصل بين متاع الدنيا وحسن المآب في الآخرة.

ويضيف الفيروز آبادي[5] في القاموس المحيط: "الأَنَسَةُ ضد الوحشة.. واستأنس الرجل استأذن وتبصر"[6]، ففي ذلك إشارة منه إلى طريقة المشي بين الناس على اختلافهم شعوبا وقبائل لغاية التعارف، توسلا في ذلك بالمعرفة والاعتراف، وتجسيدا لآليات الاستئناس والاستئذان والتبصر والتعايش ودفع آفات التوحش والاقتتال والارهاب بشتى أنواعه. إنها الفروض الكفائية والجماعية التي يتعين، بصريح العبارة، التنبيه إليها و إلى ما تتطلبه من عدم اتكال لبعضهم على بعض، بل بالإقدام على الواجب

---

[1]- سورة الروم 24.

[2]- سورة الحج 5، 6.

[3]- سورة الأنفال 23.

[4]- سورة قريش 4.

[5]- يذكر، من جهته، مجد الدين أبوطاهر محمد ابو يعقوب الفيروز آبادي، في القاموس المحيط، (تحقيق: التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط 8، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005م، باب السين، فصل الهمزة، ج1، ص ص 530-531) أن " الإنس، البشر، كالإنسان الواحد إنسي وأَنَسي.. والمرأة إنسان، والأناس الناس.. والإنسان الأنملة وظل الإنسان ورأس الجبل والأرض لم تزرع والمثال يُرى في العين.. والأَنَسَةُ ضد الوحشة، والأَنَس الجماعة الكثيرة والحي المقيمون، والإيسان الإنسان.. واستأنس الرجل استأذن وتبصر"؛ فمعاني الإنسان الخمسة السابقة وغيرها.. نجدها جزرا متناثرة هنا وهناك ونحن نغوص في القاموس المحيط.

[6]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، م س، ج531/1.

الكفائي في استباق الخيرات ودفع آفات الأنانية، سواء أَسَقَطَ الواجب شرعا أم أَسْقطَ سَفَهاً أو بَلَهاً؛ إنها طريقة السير في الأرض اقتداء واعتبارا قصد تتبع ومراقبة السنن النفسية للإنسان في علاقتها بالسنن الكونية في إقامة الإعمار والمحافظة عليه من إصابات الوهن، برفع القواعد من البيت حتى لا يكون أوهن البيوت مثل بيت العنكبوت الذي قد تتطايره الأرياح.

أما ابن فارس في مقاييس اللغة، فقال زيادة على ما سبق ذكره من صفات للإنسان، نحو الرشد والابصار والسمع..: "أنس، الهمزة والنون والسين أصل واحد وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة التوحش، فقالوا الأنس خلاف الجن، وسموا لظهورهم.. والأنس: أنس الإنسان بالشيء إذا لم يستوحش منه، والعرب تقول: كيف ابن إِنْسِكَ؟ إذا سأله عن نفسه"[1]. والكلمة الفصل في هذا السياق اللغوي هي "الظهور"، كيف ينبغي أن يكون حتى لا يغدو الإنسان مكبلا بنزعة إنسانية منحرفة بمقدار ما ارتفعت به هوت به إلى درك الأسفلين؛ فكان لزاما على الظهور ألا يقتصر على مجرد الوجود المادي المرئي للإنسان؛ إنما هو الوجود الذي يؤول إلى الحضور والشهادة على الناس، وأي وجود خالف مرتبة الحضور والشهادة إنما هو وجود في عالم الإيحاش، علما أن مخالفة التوحش ليس معيارا فقط بأن يخرج الإنسان من دائرة تشابهه مع الحيوان من حيث جوارحه وطريقة أكله ومشيته وحركات بدنه.. فالتوحش ليس مقتصرا قط على مخالفة طريقة الأكل وآدابه، وإنما يعني أيضا ما يقدم عليه المتوحش ويرى فيه فريسة صائغة له، مثل أكل أموال الناس بالباطل وانتهاك حقوقهم وحرياتهم الإنسانية واستعبادهم وبعث الفساد والفحشاء بين الناس وسفك دمائهم.

أما عند جميل صليبا[2]، فنجد المثير في كلامه هو تخصيص العجل عند الإنسان بالذم والشر، يقول: "وأكثر ما جاء في القرآن باسم الإنسان عند ذم أو شر " **قُتِلَ الإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ**"[3]، "**وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً**"[4] "[5]. ومعلوم أن النظرية الاستباقية للخيرات، وهي حالة العجل من دون تهور، لها عظيم الأثر في الاقدام على انجاز الفروض الكفائية، حيث يكون انسجام التسارع والعلم - كما أسلفنا-.

هذا وقد ذكر صليبا مجموعة من الصفات التي يتميز بها الإنسان عن الحيوانات، وهي: " انتصاب قامته وضخامة قحفه ووزن دماغه وقدرته على الكلام، وبشرته العارية من الوبر، ورأسه المملوء من

---

[1]- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م، باب الهمزة والنون وما بعدهما في الثلاثي، ج1/145.

[2]- بتتبع التحديد اللغوي لمفهوم الإنسان في المعجم الفلسفي عند جميل صليبا، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، باب الألف، ج1، ص ص 155-156)، نجده هو الآخر يربط الإنسان، في التداول بين العرب قاطبة، بالنسيان والأنس والتصغير، وبقضية الجنس والنوع، كما ذكر صفات الإنسان ووظائفه الجسمانية؛ يقول صليبا: " الإنسان أصله إنسيان، لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره أنيسيان، وهو إما فعليان من الأنس، والألف فيه فاء الفاعل، وإما أفعلان من النسيان، حتى لقد قيل إنه سمي إنسانا لأنه عهد إليه فنسي، والإنسان الذكر والأنثى، ويطلق على أفراد الجنس البشري.. وللإنسان من حث هو كائن حي عدة وظائف كالتغذي..".

[3]- سورة عبس، 17.

[4]- سورة الاسراء 11.

[5]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب الألف، م س، ج1، ص 155

الشعر، وأنفه البارز فوق فمه، وذقنه البارزة ويداه الممتدتان في استقامة ذراعيه، ورجلاه العموديتان على ساقيه، ونمو عضلات فخديه وأوراكه.."[1]؛ فهذه النظرة التي تميز الإنسان عن الحيوان تبقى قاصرة باختزال الرؤية فيها على البدن وأعضائه، إذ قد يكون بوسع هذه الأعضاء والجوارح القيام بأعمال البطش والفساد وسفك الدماء ما إن تخلت عما يعقلها عن ذلك، فينحدر بذلك الإنسان إلى أدنى مراتب الحيوانية وإن هم فيها كالأنعام أو أضل. وفي مقابل هذا يستدرك صليبا القول بأن الإنسان شيء مغاير لجملة البدن – على نحو ما يراه الفلاسفة الإلهيون-، ولعل هذا من جهة مقابلة انسلاخ للإنسان من بدنه وفصل للروح عن المادة، وهو ما كان له الأثر الكبير في إقصاء البدن وتحقيره بالزهد المبالغ فيه والتقشف وتحقير الإنسان نفسه؛ وهذا من منعطف آخر، علامة لتكريس فلسفة "موت الإنسان" التي ترى في بدن الإنسان وَبالاً عليه، وأنه يجره نحو الخطيئة وملاذ الدنيا.

ومن حيث الوظائف، ذكر صليبا أن "للإنسان من حيث هو كائن حي عدة وظائف، كالتغذي والاحساس والحركة والتوليد، ووظائف التغذي هي التنفس ودوران الدم والهضم والتمثيل والافراز"[2]. إن وظائف الإنسان ليست لازمة باقتصارها على علية حركيتها، بل هي غائية و متعدية ومتعددة؛ فهي ليست محصورة في الفعل الميكانيكي للبدن على نحو ما ذكره صليبا، فكون الإنسان حيا إنما هو من وجه آخر بفعل مدى استجابته لما يدعوه إلى ما يحييه، وهل يتحقق المتاع إلا من الاستقرار وما يقتضيه من أمن وطمأنينة؟ وبالعكس هل ثمة استقرار وحياة إلا من دون متاع؟ إن ما يدعو الإنسان لإقامة حياته هو ما نبهه تقريرا وتكريما إلى ما له في الأرض من المستقر والمتاع المحدود زمنيا، يقول سبحانه "وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ "[3].

كما تطرق صليبا في معجمه إلى مفهوم "الإنسانية" (Humanité)، كونها " تدل على ما اختص به الإنسان من الصفات، وأكثر استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية إنما هو للمحامد، نحو الجودة والكرم وغيرها.."[4]. وفي هذا نجد اختزالا للإنسانية بإسقاطها على مجال الكرم وصفات آداب الأكل حتى لأن الإحسان فُهِم حصرا، في التداول التاريخي، في ربطه بالتصدق على الفقراء، وهو ليس كذلك، إنما هو عبادة الإنسان لله تعالى كأنه يراه؛ ومعلوم أن العبادة أشمل وأوسع من التصدق على الفقراء إلى انجاز الأعمال الصالحة التي تنسجم فيها العبادات بالمعاملات والانجازات الصالحة بما يندرج تحته التصدق نفسه، لقوله تعالى " وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلا أَخَّرْتَنِي

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب الألف، م س، ج1، ص ص 155، 156.
[2]- نفسه، ج1 ص 156.
[3]- سورة البقرة 36.
[4]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب الألف، م س، ج1، ص 158

إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنْ الصَّالِحِينَ "[1]، فهي فرصة الإنسان الوحيدة في الدنيا للعمل على اقتران التصدق بالعمل الصالح، ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء آجلها.

ويذكر صليبا للإنسانية في الفلسفة ثلاث معان، منها: أنها هي "المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس، كالحياة والحيوانية والنطق وغيرها.."[2]. إن قضية المشترك الإنساني ليست محصورة على قواسم مشتركة تتمثل في البنية الجسدية أو الهيئة الجسمانية أو النطق.. بل إن المشترك الإنساني يتحدد كذلك من كيفية الدعوة إلى إقامة الحياة الإنسانية وبواعث تنزيل منظومة القيم التي تشكل حمولة تلك الدعوة، والتي تضفي على عامل النطق صفات العلم والحكمة والتزكية؛ حينئذ يكون المشترك الانساني رافعة نحو ترسيخ الإيناس ودفع الإيحاش، وبالتالي تحقيق الأنس بالتفاعل الحضاري بين الناس على اختلافهم ونبذ التوحش الذي يوغل في الصدام الحضاري بينهم، والذي هو ظهور للفساد في البر والبحر بما لا ينفع الناس.

المطلب الثاني: مفهوم الإنسان في التحديدات الاصطلاحية.

خضع تعريف الإنسان في التداول الاصطلاحي التاريخي، لمجموعة من التغيرات اتسمت بالتباين الشديد بين مضامينها سواء من هذا الجانب أو ذاك، أو بين من رأى في الإنسان بداهة السؤال أو سؤال البداهة نفسه، أو بين من حدّ هذا الكائن بواسطة التقريب الذي طرفاه الماهية والوجود، أو بما تؤول إليه، في نظر البعض، متتالية وحدة الوجود نفسها..

ففي الفكر الكلامي مثلا، تأثر تعريف الإنسان بحسب النوازع المذهبية، سواء من حيث القاسم المشترك بينها الذي يظهر من خلال خوض الفلسفة الكلامية في ثلاث مباحث كلية، وهي مشكلة الألوهية (الذات والصفات) ومشكلة الطبيعة ومشكلة الإنسان، وهذه المشكلات هي بلغة فلسفة الدين أو (علم الكلام الجديد) قراءات الوحي والكون والإنسان؛ أو من حيث السيرورة التي آلت فيها المعرفة إلى أصول بديلة انطلاقا من الوضع السياسي إلى المعرفي، ثم إلى إعادة تكييف السياسي، وهو مسار اتسم فيه المعرفي بإعادة صياغة مفاهيم ومصطلحات، كلٌّ من وجهة نظره. فبنت المعتزلة مثلا نسقها الاعتزالي على الأصول الخمسة، العدل والتوحيد ومرتكب الكبيرة والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطبعا كان لهذا الموقف أثر كبير على حد الإنسان الذي عُرف بحسب هذه المقتضيات كلها؛ فنجد أبا الهذيل العلاف مثلا يقول: "إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان وهو مكوّن من جسم ونفس وروح وحياة وحواس، أما الجسم فمُكوّن من أبعاض، كل بعض من أبعاضه لا يفعل على انفراد ولو أنه فاعل مع غيره، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاض..

[1]- سورة المنافقون، 10.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب الألف، م س، ج1، ص 158.

والنفس معنى يختلف عن الروح، والروح معنى يختلف عن الحياة، والحياة عَرَضٌ.. أما الحواس فهي أعراض وهي غير البدن"[1]. ويقول النَظَّام: "الإنسان هو الروح، ولكنها متداخلة في البدن ومشابكة له، وأن كل هذا مع كل هذا، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضاغط له"[2].

إن الباعث على هذا التحديد الاصطلاحي الذي يطرحه كل من العلاف والنَظَّام، كان هو محاولة إلحاق الأفعال إلى الإنسان عبر ممر الاختيار في مقابل الجبر، وهو ما شكل جدلا تاريخيا ساد معظم موضوعات علم الكلام. وفي هذا الصدد، نرى حسن حنفي يُعَبِّر عن سيرورة هذا الجدل بكونه جدالا يمتد من الفعل إلى رد الفعل إلى المركب من الفعل ورد الفعل كليهما، يقول: " من الناحية التاريخية بدأت النظريات حول الأفعال أولا بالجبر ثم حدث رد فعل ثانيا بإثبات الاختيار وأن الإنسان خالق أفعاله، وأخيرا جاءت نظرية الكسب كمحاولة للتوفيق بين الجبر والاختيار"[3]، بمعنى أن مسار هذا التوفيق امتد من الجبر كفعل، إلى الاختيار كرد فعل، إلى الكسب المركب منهما. وحينما أراد حنفي مقاربة هذا الموضوع من الناحية النظرية، بعد تقديمه له من ناحية الجدل التاريخي الذي اتسم به علم الكلام، أخضعه لسيرورة تمتد من الجبر إلى الكسب إلى الاختيار، وهو مسار خاضع للموقع الوسطي بين النقيضين، الجبر والاختيار، بحسب المنظور الأداتي التجريدي لمفهوم الوسطية بين الأطراف البينية؛ يكون الكسب عندئذ تركيبا بين الفعل ورد الفعل، أي بين الجبر والاختيار، حيث يأتي الاختيار إثر هذا التركيب نتيجة عملية تصاعدية في رد الأفعال إلى الإنسان اختيارا، وضمن عملية استردادية لفاعلية الإنسان. من أجل هذا، نرى العلاف عرّف الانسان كونه الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان.، حيث إن ظهور الإنسان نابع من فاعلية أبعاض جسمه وأعراضه.. وبذلك، فهو يلحق مسؤولية الاختيار إلى البدن من حيث هو آفة على الروح وضاغط لها.

ومن جهته، ذكر الجرجاني في التعريفات أن "الانسان هو الحيوان الناطق"[4]، ويبقى هذا من أشهر التعريفات التي حُدّ بها الإنسان في مختلف التداولات الاصطلاحية التاريخية؛ فنكون بذلك إزاء معادلة التبس فيها موضع الإنسان بين الكائن المجهول الذي يتعين تحديده والكائن البارامتري (Paramètre) *الناطق* الذي يتعين إضافته إلى المطروح للحصول على المطروح منه.

فإشكال حد النطق نفسه، بقدر ما كان فارقا وبرزخا فاصلا بين الإنسان والحيوان بقدر ما كان عاملا واصلا بينهما، وذلك من حيث حظ القوة في النطق والشبه به، لا من حيث حظ القوامة فيه؛ ولعل مبرر ذلك هو النظرة إلى *وحدة الوجود التي هي من وحدة الخالق*، تلك النظرة التي ما عبّرت

[1]- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط 9، دار المعارف، القاهرة، ص ص 477- 478.
[2]- نفسه، ص 499.
[3]- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة 3، الإنسان المتعين، العدل، ط1، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1989م، ص 18.
[4]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، م س، باب الألف، ص 38.

سوى عن سؤال الحقيقة الذي آل فيه الاطمئنان إلى تصنيف للموجودات اتصالا من أدناها إلى أعلاها، وهو وإن بقي دالا على اختزال المسار المعرفي من الواقع إلى الخالق دون المواصلة بعكس المنحى في إعادة تكييف الواقع، فقد آل فيه ذلك التصنيف للموجودات إلى السماح لبعضها بالولوج في البعض الآخر، على النحو المماثل لما تتبناه بعض وجهات النظر في مسألة الارتقاء؛ فمما له علاقة بتطور الكائنات وتدرجها قول الفارابي في المقاسمة بين المراتب والأجسام، أن " ترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولا أخسها ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه، فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الأسطقسات ثم المعدنية ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه"[1].

هذا، ويبدأ التصنيف السابق، عند ابن مسكويه، من المعادن الأرضية إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الملائكة في ارتقاء للأجسام الطبيعية من المحسوسات إلى الغيبيات، يصير وفقه الإنسان مجرد "حلقة" في هذا الارتقاء، يقول ابن مسكويه: " إن الأجسام الطبيعية كلها تشترك في الحد الأدنى الذي يعمها، ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها، فإن الجماد منها إذا قبل صورة مقبولة عند الناس صار بها أفضل من الطينة الأولى التي تقبل تلك الصورة، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد.. ثم تتقوى هذه الفضيلة فيه حتى يصير الثالث أفضل من الثاني كفضل الثاني على الأول، ولا يزال يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أفقه ويصير في أفق الحيوان.. كالنخل الذي طالع أفق الحيوان.. ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع من الأرض والسعي إلى الغذاء. وقد روي في الخبر ما هو كالإشارة أو كالرمز إلى هذا المعنى، وهو قوله ﷺ: * أكرموا عماتكم النخل، فإنها خُلقت من بقية طينة آدم*[2].. ثم يصير من هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم كالقردة وما أشبهها.. وهذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق.. (وهكذا).. فإذا صار إلى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة الإنسان؛ وعندها تتأحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها، وهو الذي يسمى دائرة الوجود"[3].

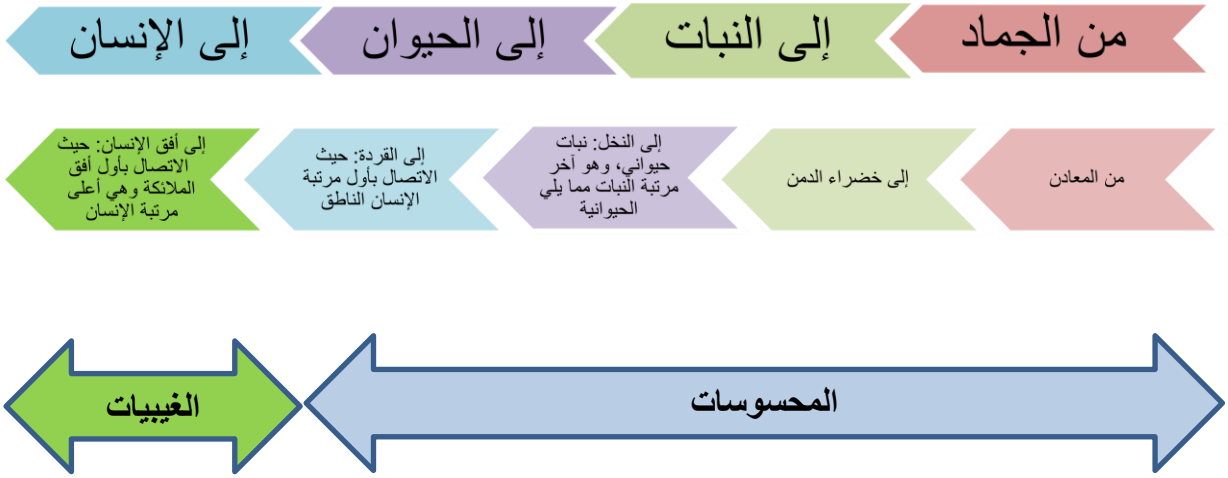
---

[1]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل الثالث عشر: القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية، تقديم وتعليق: أبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1968م، ص 66.

[2]- والرواية كما أخرجها أبو يعلى الموصلي في مسنده: " حدثنا شيبان، حدثنا مسرور بن سعيد التميمي، حدثنا عبد الرحمن الأوزاعي، عن عروة بن روين، عن علي بن أبي طالب قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:* أكرموا عمتكم النخلة، فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم، وليس من الشجر يُلَقَّحُ غيرُها* وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أطعموا نساءكم الوُلَّد الرُطَبَ، فإن لم يكن رطب فالتمر، وليس من الشجر أكرم على الله من شجرة نزلت تحتها مريم بنت عمران". وقال أبو يعلى الموصلي: بإسناد ضعيف. (أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، ط 1، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ/1984م، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم الحديث 455، ج 1/ ص353).

[3]- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1975م، ص ص 54-58.

يتضح من خلال هذه السيرورة[1] لدائرة الوجود عند ابن مسكويه، أن الإنسان يمثل فيها مَعْبَرا لانتقال الموجودات من المحسوس إلى الغيب، وكأن الأمر يتعلق بحالة بعث لهذه الموجودات بالعرض المتباطئ بما يخالف لمح البصر، بدءا من الجماد ووصولا إلى الملائكة، كما توضحه الخطاطة التالية:



- حيث إن خضراء الدمن تشكل صلة الوصل بين أرقى المعادن وأدنى أنواع النبات في الانتقال من الجماد إلى الكائنات الحية.
- وأن "الحالة الزائدة في النبات التي شرف بها على الجماد تتفاضل، وذلك أن بعضه يفارق الجماد مفارقة يسيرة كالمرجان وأشباهه "[2].

---

[1]- أورد محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، ط 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م، ص ص 313-314- (توافقا مع نظرية ابن مسكويه)) أبياتا شعرية لجلال الدين الرومي، فيها من الحماسة الهائلة للمستقبل البيولوجي للإنسان ما به يشعر الإنسان – على حد تعبير إقبال- بنشوة مبهجة بما له علاقة بنظرية التطور في العالم الإسلامي حول الكائن الإنساني، نذكر من هذه الأبيات:

عشت تحت الثرى في عوالم الأحجار وخامات المعادن..
ثم ابتسمت لزهور عديدة الألوان..
ثم تجولت مع الوحش في البرية ساعات..
وطرت في الهواء..
فإذا أنا إنسان..
ثم صار هدفي أن أكون في صورة ملاك..
وراء السحاب. وراء السماء..
في عوالم لا يتغير فيها أحد ولا يموت..
ثم أمضي بعيدا وراء حدود الليل والنهار..
حيث كل ما هو كائن، كان دائما واحدا وكلا..

[2]- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق ، م س، ص 55.

- وأن النخل، وفق هذا المسار، يعتبر نباتا حيوانيا؛ ومبرر ذلك، أن بعض أحوال أفعاله مباين لأحوال النباتات وإن كان جسما نباتيا[1]. وفي ظل هذه السمات يحتل الحلزون أدنى مرتبة في قائمة الحيوانات لكونه لا يتوفر إلا على حاسة واحدة وهي اللمس[2]، وهي التي يشارك بها النبات.

- وعليه، يوضع الإنسان بين أدنى مستوياته التي يتصل فيها بالقردة، التي هي أعلى مرتبة في قائمة الحيوان، وبين أرقى أفق له حينما يتحقق له أول اتصال بأفق الملائكة.

وهكذا، يضع ابن مسكويه جسد الإنسان متصلا بالطبيعة، من المعادن إلى النبات إلى الحيوان، حيث تتم ترقية الجسد وإتمام حسه واكتمال أعضائه، ثم يبدأ بالترقي بالعقل من أفق الحيوان إلى أعلى أفق الإنسان.

والملاحظ، أن ابن مسكويه يعتمد في هذه الصنافة من أدنى الجماد إلى أرقى الإنسان، على الآليات التالية:

أ) القواسم المشتركة بين الفئات، والتي تسمح بعبور نوع من فئة إلى التي تليها، فتلعب إذن هذه القواسم دور تأشيرة العبور بين مختلف الفئات.

ب) معايير التفاضل بين عناصر كل فئة، والتي بواسطتها تتدرج هذه العناصر من الأدنى إلى الأرقى، وصولا إلى معابر الانتقال من فئة إلى أخرى.

ولعل السبب في العبور بين مختلف الفئات يرجع إلى فلسفة ابن مسكويه في المنطق الترييضي الذي يعتمده في مفهوم الوسطية حين يضع موقع الفضيلة بين رذيلتين (تأثرا بنظرية الفضيلة الأرسطية)[3]، فقد نتفق معه حالما نقصت الفضيلة لتسقط في فخ الرذيلة الأدنى منها، ونختلف معه لما يعتبر الاستزادة من الفضيلة تأشيرة عبور نحو الرذيلة الموالية لها؛ ومثاله أن يضع الحكمة بين رذيلتين هما البله والسفه، فكلما نقصت الحكمة صارت بَلَهاً، لكن هل الاستزادة منها تؤول إلى السفه؟ ولذلك فكلما تفاضل النبات في الارتقاء بحسب عوامل وظروف الطبيعة بدءا من خضراء الدمن إلى النخل، صار هذا الأخير أرقى النبات المسموح له وسما بالنبات الحيواني، علما أن فئة الحيوان تبدأ بأدنى أصنافها الذي هو الحلزون؛ وعليه فقد يكون النخل مثل الحلزون بحسب ما سمحت به تأشيرة العبور بين النبات والحيوان. والشيء نفسه في اتصال الحيوان بالإنسان عبر ممر القردة المشابهة للإنسان، ومنها يأخذ هذا الأخير في الاستمرار والارتقاء نحو أعلى مراتبه فهماً وعقلا بالانسلاخ من صنف

---

[1]- ومثاله "الكشوت"، الذي ليس له أصل ثابت في الأرض ويلتف حول الأشجار والزروع ويمتص رطوبتها كما تفعل الديدان. وذكره ابن فضل الله العمري في كتابه مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط 1، المجمع الثقافي أبو ظبي، 1423هـ الجزء 22 النباتات، ص 19، بأنه نبات مقطوع الأصل، أصفر اللون، ويتعلق بالنبات مثل الخيوط، ويشرب من ماء النبات الذي يتعلق به، ولا أصل له في الأرض ولا ورق له، في أطراف فروعه ثمر لطاف، ويكثر في الكروم ويسمو وتشتبك فروعه.

[2]- يشير العقاد في كتابه *الإنسان في القرآن*،(في مبحث الإنسان في مذاهب العلم والفكر، ص 79)، إلى أن الحلزون حيوان ليس له إلا حاسة واحدة، فهو أنقص الحيوانات رتبة، وتلك الحاسة هي التي يشاركها النبات فيها، وذلك أن النبات له حس اللمس وحسب.

[3]- خصص أرسطو جزءا مهما من *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس* حول نظرية الفضيلة وعلاقتها بحد الوسط في الرياضيات بكونها عموما وسطا بين رذيلتين، إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط. لمزيد توضيح أنظر: أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1343هـ/1924م، الجزء الأول، ص ص 225-243-261.

المحسوسات إلى الغيبيات حيث يتصل بأول أفق الملائكة وهي أعلى مرتبة الإنسان؛ وعند هذه المرتبة يرى ابن مسكويه أن الإنسان "إذا صار إنسانا كاملا وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى عليه، وصار إما حكيما تاما تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكمية والتأييدات العلوية في التصورات العقلية، وإما نبيا مؤيدا يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند الله تعالى ذكره، فيكون حينئذ واسطة بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل"[1].

نعم، قد يرتقي الإنسان في سلم ذوي الألباب وقد ينحدر إلى الأنعامية أو أضل منها، لكن هذا ليس بالصورة التي يطرحها ابن مسكويه، والتي تتلاطمها أمواج الخلط والخبط، كأن يماثل بين النخل والحلزون أو بين القردة والإنسان.. والتي كان معيار التفاضل فيها بحسب **القوة** في النطق، فإنما معيار التفاضل راجع بالأحرى إلى **القوامة** في النطق باعتبارها منظورا يتجه في التصنيف السابق، تصويبا، نحو مرجعية التسخير ثلاثية الأبعاد، بين المسخر (الخالق) والمسخَر له (الإنسان) والمسخرات (الكون: ما في السماوات والأرض من جماد ونبات وحيوان..)؛ على غرار ما نبه إليه العز بن عبد السلام بذكر النطق مقرونا بالبيان والتعقل والعرفان، إذ يقول في تقديمه لشجرة المعارف: " إن الله فضّل الإنسان بالنطق والبيان، والعقل والعرفان، ثم أدّبه بالقرآن، وأمره بكل بر وإحسان، وزجره عن كل إثم وعدوان"[2].

هذا، وقد أورد حنفي تعريفا للإنسان، إثر حديثه عن مسألة القدرة في تجربة الحرية، مفاده أن "الإنسان حي قادر مستطيع بنفسه لا بغيره حتى تحدث به آفة وهو العجز، والعجز غير الإنسان، الإنسان من حيث المبدأ قادر على الفعل، وقدرته ذاته، في حين أنه عندما تعرض له آفة يكون الوهن غيره، لا يعني حدوث العجز أن الإنسان مستطيع بغيره"[3]، ويقول كذلك: "الإنسان هو في الحقيقة امكانية تتعدى وجوده الزمني وحدوده البدنية وتعييناته في المكان، كما أنها ظاهرة طبيعية تشير إلى الكمون في الطبيعة"[4].

لقد أدى هذا التحديد الاصطلاحي لمفهوم الانسان من طرف حنفي إلى تكرار ما وقع بشأنه المعتزلة لما أرادوا نفي الظلم والعبث عن الذات الإلهية تنزيها لله تعالى، فسقطوا في غير ذلك. فلما أراد حنفي رد الاعتبار للإنسان في حرية اختيار أفعاله، آل الوضع إلى جعل الإنسان طرفا مقابلا لله تعالى في صيغة ثنائية (تاريخية) تتعين معالجتها باختفاء أحد الطرفين في الآخر؛ فكان مما حصل أن أعاد تكريس اختفاء الإنسان مغتربا في الله، متقلب الأدوار بين إنسان عاقل وإنسان فاعل وإنسان كامل، فنرى حنفي يشير في مسألة خلق الأفعال إلى أن"الخلق يوحي بالإبداع والجدة والمسؤولية مثل الحرية تماما.. واستعمال لفظ الخلق بمعنى الحرية استرداد للمفهوم من الله إلى الإنسان واستعادة

---

[1]- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، م س، ص 59.

[2]- عز الدين بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.

[3]- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة 3، الإنسان المتعين، العدل، م س، ص 214.

[4]- نفسه، ص 260.

للحقوق الضائعة "[1]. إن حنفي بتحديداته هاته، لم يكبح انفلات الإنسان في عملية الاسترداد تلك في علاقته بالخالق، بل آل الوضع بالإنسان إلى الانصهار في الطبيعة باعتباره ظاهرة طبيعية - على حد تعبيره- تشير إلى الكمون في الطبيعة.

وبالمرور بالإنسان إلى منزلة الشخص يزيد الأمر إبهاما، على نحو ما عبّر عنه محمد عزيز الحبابي متسائلا: "لماذا يعتبرون الشخص كائنا يصعب تعريفه؟"[2]، وكأننا إزاء اصطلاح للإنسان، مضمونه صعوبة تحديد هذا الاصطلاح نفسه لما يُعرّفُ الإنسان من حيث يصعب تعريفه، أو كأن الحبابي من جهة مقابلة، يشير في هذا الاستفهام إلى بداهة الجواب، والتي تتضمن الحرية والتواصل والتعالي باعتبارها مقولات تحدد الشخص؛ بحيث إنه بقدر ما تتسع دائرة التواصل والتعارف فإن التحرر يتقدم بنفس النسبة، فهذه الصفات في حقيقتها قوة للتجاوز تجعل من الإنسان في نظر الحبابي "تجسيدا لواقع متعالي عليه، إنه مجموع انطلاقات تدفع الشخص أن يتجاوز المدى الإنساني العادي، يصير المرء إنسانا إذا استطاع أن يستعمل شخصه استعمالا يليق بكرامة عالم الأشخاص"[3]، مشيرا في ذات الآن أن الإنسان المعني بهذا التعريف "ليس هو إنسان العلوم الطبيعية، أي حيوانا من بين الحيوانات الثديية الفقرية، ولكنه قوة تتجاوز الكائن والشخص، إنه هو الذي يفهم اللزوم ويتغلب عليه ليتحرر، وهذا يتطلب جهدا شاقا يستلزم اكتسابات تدريجية، أي السيطرة على الذات مما يمكن الجانب المشخصن أن ينتصر على الجانب الحيواني"[4].

لقد سار الحبابي بهذا التحديد الاصطلاحي للإنسان ميلا متقدما نحو ربط مفهوم الإنسان بمدى تحققه لتحرره، لكن الاستدراك الذي يمكن أن يعلن نفسه عنوانا تلقائيا لهذا التوقف عند مجرد الحرية والتحرر كليهما يكمن في مواصلة بناء الإنسان على أساطين وقواعد الحرية والعدل والتوحيد... وذلك، لكون هذه القيم تمثل سقفا وقاعدة معاً، تحمي ما تعلو عليه، ويُبنى فوقها ما يتولد عنها.

<u>وفي المرجعية الغربية:</u>

شكلت التعريفات الاصطلاحية للإنسان موضوع اهتمام ونقاش على صعيد كافة الفلسفات من *قبلياتها * إلى *ما بعدياتها*؛ فهذا فولتير يعتبر المبدأ الأساسي والخيط الناظم لكل بحث وتفكير هو أن "أهم ما يجب أن يدرسه الإنسان هو الإنسان نفسه"[5].

يقول أرسطو: "الإنسان كائن مدني بالطبع.. وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي.. إذا كان الإنسان أشد قابلية إلى ما لا نهاية للاجتماع من النحل ومن سائر الحيوانات التي تعيش قطعانا، فذلك بالبديهة، كما نبهت إليه كثيرا، لأن الطبع لا يفعل شيئا عبثا، وإنه ليختص الانسان بالنطق.. لكن

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة 3، الإنسان المتعين، العدل، م س، ص17.

[2]- محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، دار المعارف، مصر، 1962م، ص 128.

[3]- نفسه، ص 131.

[4]- نفسه، ص 132

[5]- جان بول سارتر، الوجودية، منزع إنساني، (نقلا عن فولتير)، تعريب: محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012م ،ص 30.

النطق إنما يكون للتعبير عن الخير والشر، وبالتبع عن العادل والظالم، وللإنسان هذه الخصوصية بين سائر الحيوانات.. إذا كان الإنسان الذي بلغ كماله الخاص كله هو أول الحيوانات، فإنه حقا آخرها أيضا متى حيي بلا قوانين وبلا عدل "[1].

الملاحظ، أن أرسطو بقدر ما ألحق النطق بصفة التمييز بين الفضائل والرذائل بحسب مقتضيات وقوانين الطبع[2]، ومنها حتمية الرق والعبودية تبعا لإرادة الطبيعة، بقدر ما اختزل الإنسان في دائرة الحيوان الناطق التي تجعل منه أول الحيوانات. ويزعم النشوئيون أن التطور الإنساني "له علامات تبدأ من قردة الليمور وقردة المرموز المذنبة، وتتدرج صعدا إلى الإنسان حيث يزول الذنَب وينمو الدماغ وتتحول اليد إلى أداة صالحة للتناول غير مقصورة على المشي أو التعلق بفروع الأشجار"[3].

ويذهب أنطونيو غرامشي إلى أن "السؤال عن الإنسان من هو؟ يبقى هو السؤال الأول والأساسي في الفلسفة"[4]، وهو كما يرى "ليس سؤالا مجردا وموضوعيا، وإنما هو سؤال متولد من تفكيرنا في ذاتنا وفي الآخرين ومما نريد أن نعرف تبعا لتغيرات تفكيرنا، ومما شهدناه ومما يمكننا أن نصير، وذلك لنعرف في الحقيقة وضمن أية حدود نحن صانعوا ذواتنا وصانعوا حياتنا ومصيرنا"[5].

يؤول هذا السؤال عند غرامشي إلى عدة تساؤلات جزئية ومتسلسلة تسلسلا تتحول فيه الاستفهامات إلى استلزامات، بدءا من سؤال الكيف الذي يتوسل به للجواب عن سؤال الإنسان، إلى مدى صحة امكانية وجود حد الإنسان في الإنسان نفسه، إلى الترجمة المنطقية لماهية الإنسان التي يجعلها استفهاما حول ماذا يمكن أن يصير هذا الإنسان؟ بمعنى، هل يستطيع الإنسان أن يسيطر على مصيره الخاص؟ هل يستطيع أن يصنع وأن يخلق حياته؟

وتصل هذه المتتالية الاستفهامية عند غرامشي إلى اعتبار الإنسان "حركةً أفعاله بالضبط.. وأنه سلسلة من علاقات فاعلة.. وأن الإنسانية المرتسمة في كل فرد مؤلفة من عناصر مختلفة هي: الفرد والناس والآخرون والطبيعة، ولكن كل من العنصر الثاني والثالث ليس على ما يبدو من البساطة؛ فعلاقة الفرد بالآخرين ليست علاقة تجاور وإنما هي علاقة عضوية يتكامل بانضمامه إلى كائنات عضوية، بمعنى أن الفرد يتكامل بانضمامه إلى كائنات عضوية، تذهب من أبسط الأشكال إلى أكثرها

---

[1]- أرسطو طاليس، السياسة، الكتاب الأول في الدول والاجتماع والطبع والعدل الاجتماعي، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، روض الفرح، القاهرة، ص ص 92- 96-97.

[2]- قيمة العدل في نظر أرسطو هي " ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتب الحق"، (أرسطو، السياسة، الكتاب الأول في الدول والاجتماع والطبع والعدل الاجتماعي، م س، ص 98). إنها قوانين الطبع الذي " أراد أن يكون المتوحش والعبد سيّيْن. الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة.. البيت ثم المرأة والثور الحارث، لأن الفقير لا عبد له إلا الثور" (م س، ص 94). هي إذن قوانين نظرت إلى القيم الإنسانية من حيث هي إرادة الطبيعة وحتمية الطبع. وعلى هذا الأساس، إذا ما أراد العبد – وهو المتوحش بداية وفقا لقانون الرق- تحرير نفسه فإنه سيخل لا محالة بالعدل وبالقوانين المسطرة بالطبع، ويخرج بذلك نفسه من دائرة التوحش إلى دائرة آخرِ الحيوانات، فما يشعر بالتالي إلا أنه يراوح مكانه.

[3]- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، إشراف عام: داليا محمد ابراهيم، ط 4، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، سبتمبر 2005م.، ص 74.

[4]- جاك تكسيه، أنطونيو غرامشي: دراسة ومختارات، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ص- ص: 184-186. وكذلك: محمد بهاوي، في فلسفة الشخص،، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، الجزء الخامس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012م ، ص 20.

[5]- نفسه ص 185، (وكذلك: محمد بهاوي، في فلسفة الشخص، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، م س، ص 20).

تعقيدا، وهكذا لا تقوم علاقة الإنسان بالطبيعة على مجرد كونه هو أيضا طبيعة، بل تقوم علاقة الإنسان على كونه فاعلا وصانعا"[1].

والملاحظ، أن هذه المتتالية تتضمن إشارات قوية تستلزم النظر والاستنطاق تجاوزا للمنظور الذي به عالجها غرامشي، إذ إن سؤال الوجود الإنساني لم يعد قاصرا على ماهية هذا الوجود فحسب، وإنما يقتضي الأمر كذلك النظر إلى هذا السؤال من جهتي طرفيه، أي من جهة مقتضيات ومستلزمات الوجود التي يُعَبِّرُ عنها بصيغة "بِمَ أنا موجود؟"، وأيضا من جهة مآلاته "لِمَ أنا موجود؟". كما تتضمن تلك المتتالية إشارة غاية في الأهمية، تتعلق بسؤال صناعة الذات والحياة والمصير لدى الإنسان. وفي هذا الموقف تتحدد طبيعة التفكير الذي يترجم الوجود الإنساني من خلال استدعاء واستنطاق ما يستند عليه هذا التفكير في صناعة الحياة، والمبني أساسا على ضرورة الاستجابة لما يدعو الإنسان إلى إقامة حياته. وأي غض عن هذه الاستجابة من شأنه أن يحيد بالإنسان عن سؤال تنزيل تلك الصناعة ويجعله بالتالي مقتصرا على حصر الوجود الإنساني بين طرفي الإنسان نفسه والطبيعة من حوله، أي في علاقة الإنسان بواقعه مشيا بين الناس وسيرا في الأرض، وهو ما اختزله غرامشي في جعل الإنسانية مؤلفة من عناصر الفرد والناس والآخرين والطبيعة، بيد إن المنظور المعرفي للإنسان يقتضي توجيه النظر فيه إلى استحضار علاقات الإنسان بالوحي باعتباره أصل صناعة حياته وفقا للتفاعل القائم بين الإنسان وخالقه وواقعه. وبناء عليه، يتوجب إخراج الإنسان من الطبيعة التي قد يختفي فيها على نحو ما يراه غرامشي في جعله إياه عنصرا منها؛ ولعل السبب في ذلك يكمن في كيفية معالجة ثنائية الإنسان/الطبيعة تبعا للفعل التاريخي للإنسان والتي يؤول حلها بحسب هذه الكيفية إلى ضرورة اختفاء أحد الطرفين في الآخر، وهو من جهة أخرى اختفاء لفاعلية الإنسان في صناعة وإقامة حياته.

أما نيتشه، فقد اعتبر الإنسان مجرد "كائن وجب عليه أن يتفوق على ذاته "[2]، وعندها يكون كل إنسان هو إله نفسه، وما عليه إلا أن ينقلب على نفسه ليرى في داخله الإله المتسم بالقوة بدل قيم الرحمة والاستكانة؛ فبقدر ما رفض نيتشه التجسيد الإلهي في الإنسان بقدر ما هوى به الأمر بحثا عن إله بديل من صفاته القوة، وما وجده إلا في الإنسان نفسه، وهو الإنسان المتفوق الذي لم يكن في حقيقة الأمر سوى إعلانا مضمرا لموت الإنسان.

ويعد إيريك فروم ممن انتقدوا وضع الإنسان في كائن أعلى لما يصرح علنا أن " الإنسان الأعلى يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان، لم يرتفع إلى مستوى عقلاني أعلى، بل إنه ليزداد فقرا بقدر ما يزداد

---

[1]- جاك تكسيه، أنطونيو غرامشي: دراسة ومختارات، م س، ص 186، (وكذلك: محمد بهاوي، في فلسفة الشخص، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، م س، ص 21).

[2]- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938م، ص 46.

ويضيف نيتشه قائلا: لقد مات جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق.. إن الله افتراض وأنا أريد ألا يذهب بكم الافتراض إلى أبعد مما تفترض إرادتكم المبدعة. أفتستطيعون أن تخلقوا إلها؟ إذن أقلعوا عن ذكر الآلهة جميعا، فليس لكم إلا إيجاد الإنسان المتفوق."(نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، م س، ص 65،72).

قوة.. وأحرى بضميرنا أن ينتابه القلق ونحن نشهد أنفسنا نزداد تجردا من إنسانيتنا كلما ازددنا اقترابا من حالة السوبرمان (الإنسان الأعلى)"[1].

ويعتبر من جهته، جان بول سارتر الإنسان كونه "الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته"[2]؛ ومرد ذلك إلى شعارات من قبيل" (الجحيم هم الآخرون) و(الوجود يسبق الماهية) و(الإنسان انفعال غير ذي جدوى)"[3].

وقد جاءت فكرة *الوجود سابق على الماهية* ضدا على فكرة *الماهية سابقة للوجود* المنسوبة إلى الفلسفات المثالية إبان القرنين 17م و18م، مع ديكارت (1596-1650م) وليبنتز (1646م-1716م) ودينيس ديدرو (1713-1784م) وفولتير (1694-1778م) وكانط (1724-1804م)..، والتي تقوم على فكرة الطبيعة البشرية في تفسير انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، وهو ما نراه يوافق مقولة أرسطو المشار إليها آنفا، والتي مفادها أن الإنسان مدني بالطبع. غير أن الوجودية التي يمثلها سارتر تعلن "أنه إذا لم يكن الله موجودا، فيوجد على الأقل كائن يكون الوجود لديه سابقا للماهية، كائن يوجد قبل أن يكون قابلا للتعريف وفق أي مفهوم، وأن هذا الكائن هو الإنسان أو الواقع الإنساني كما يقول هيدغر؛ ماذا يعني هنا أن الوجود سابق للماهية؟ هذا يعني أن الإنسان يوجد أولا، يلتقي بالعالم وينبثق فيه، ثم يعرّف بعد ذلك. وإذا لم يكن الإنسان على نحو ما يتمثله الوجودي قابلا للتعريف، فذلك لأنه لا يمثل شيئا في المنطلق ولا يكون كذلك إلا حقاً، ولا يكون إلا على النحو الذي سينشئه لنفسه"[4]. وبهذا يخلص سارتر إلى أنه لا وجود لطبيعة إنسانية، بمبرر أنه - على حد تعبيره- لا وجود لإله يمكنه تصورها.

إن هذا الرشق بحجارة المعرفة المولّدة لأصول ومسلمات، بين المثالية والوجودية، كان الأجدر بها التوافق لا التضاد بين التفكير والوجود أو بين الماهية والوجود؛ ولنا في هذا المقام أن نتصور لو صيغ الكوجيطو الديكارتي من طريق التكافؤ بين التفكير والوجود[5] لما برزت الوجودية السارترية انقلابا على الطبيعة البشرية، لكن انبثقت تلك المسلمات بما يحاكي مجيء أمة لتنتقد أختها.

---

[1]- إيريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة، عدد 140، أغسطس 1989م، ص 17.

[2]- تجدر الإشارة إلى أن هذا الاعتبار: " الوجود يسبق الماهية" يمثل المبدأ الأساسي للفلسفة الوجودية. (أنظر: جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، م س، ص ص 27، 28، وكذلك ص 31، 32)، كما يقول سارتر في كتابه * في الأدب* (ص 77) إثر حديثه عن قصة *صمت البحر*: "البيئة تنتج الكاتب "، تعبيرا منه عن نوع من الانتقال يحدث من الواقع إلى التصور بمحاكاة النظر الأفلاطوني. فيأتي بذلك هذا المبدأ ضدا على الكوجيطو الديكارتي الذي تظهر فيه الأسبقية للماهية على الوجود، حيث يكون الانتقال من التصور إلى الواقع بمحاكاة النظر الأرسطي.

[3]- آرليت آلكايم سارتر، ظرفية المحاضرة التي قدمها جان بول سارتر يوم 9 أكتوبر 1945م، ضمن كتاب: جان بول سارتر، الوجودية، منزع إنساني، ص8.

[4]- جان بول سارتر، الوجودية، منزع إنساني، م س، ص 31.

[5]- يقول ريني ديكارت في كتابه (حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، ط1، المعهد العالمي للترجمة العربية، مؤسسة دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م، ص ص 161-166): " لما رأيت أن هذه الحقيقة: **أنا أفكر، إذا فأنا كائن**، على نحو من اليقين والثبات بحيث لا تستطيع أن تزعزعها أكثر افتراضات الريبيين شططا، حكمت بأنني أستطيع قبولها دون تحفظ بوصفها أول مبدأ للفلسفة التي كنت أبحث عنها"، تعبيرا في ذلك عن صيغة الاستلزام المباشر التي جاء بها الكوجيطو الديكارتي، والذي يجعل التفكير شرطا لازما للكيان. لكن سرعان ما نجد ديكارت يعبر عن الخاصية العكسية لهذا الاستلزام المباشر بقوله (في حديث الطريقة، م س، ص 176، 177): " ولما لاحظت أن ليس في

فعندما نتأمل قوله تعالى "قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ "[1]، نجد الملائكة شخصوا واقع الإنسان بوصف أفعاله المُفسدة ونزوعه صوب الاحتراب، وهذا وصف قائم على تجسيد جزء من ماهية الإنسان قبل خلقه ووجوده، بأن حصروا ماهيته في الافساد قبل الاستدراك على ما قالوا بقابلية الإنسان لتعلم الأسماء وتلقي الكلمات وبالتالي نزوعه نحو الاصلاح؛ كما أن وصفه بالخليفة يدل على إفصاح ماهية الإنسان الوظيفية حيال استخلافه قبل إتمام خلقه، لاقتضاء اسم الفاعل (جاعل) للاستمرارية. ومن جهة أخرى، نجد أن كينونة الإنسان لم تكتمل إلا بعد تسويته ونفخ الله تعالى فيه من روحه؛ فوجود الإنسان وماهيته هما معا ما يحددان الكائن الذي يؤول وجوده وفق هذا التداخل إلى مستوى حضوره وشهادته على الناس- كما سيأتي بيانه لاحقا-.

وتتعدد مسميات الإنسان[2] في المنظور الغربي بتعدد مواطن الاسقاط التي بحسبها آلَ الترشيدُ الحضاري المادي إلى ما هو عليه، حيث نجد "الإنسان الطبيعي.. والإنسان الاقتصادي.. والإنسان الجسماني.."[3]، بـ ل إن هذا المنظور جعل الإنسان جزءاً من الطبيعة، يرد إليها ويفسر بالمقاربة بين المادة باعتبارها ظاهرة طبيعية وبين الإنسان من حيث هو ظاهرة إنسانية تماثل الظواهر الطبيعية في قوانين الحتمية التي تحكمها من دون أي تفسير غيبي لها، إلى درجة اعتبر خلالها "الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان وأن الواقع هو حلبة صراع للجميع ضد الجميع"[4]. ويظهر بجلاء في سياق هذا الاعتبار مدى

هذه القضية (أنا أفكر إذن أنا كائن)، ما يؤكد لي أني أرى بكثير من الوضوح أن لابد للمرء كي يفكر من أن يكون، حكمت بأنه بإمكاني أن أتخذ قاعدة عامة، أن الأشياء التي نتصورها بكثير من الوضوح والتمييز كلها صحيحة، وإنما توجد بعض الصعوبة في التعرف على التي نتصورها بتميز"؛ وهو ما يعبر عن استلزام عكسي يظهر فيه الكيان شرطا كافيا للتفكير. وبالجمع بين الشرطين السابقين اللازم والكافي يكون من الأجدر أن يصاغ التعبير بين التفكير والكيان من طريق التكافؤ والتوافق المنطقي بينهما؛ وهو ما يطرح التساؤل لماذا صيغ الكوجيطو الديكارتي من طريق الاستلزام المباشر في الوقت الذي نجد فيه ريني ديكارت يقاربه حقيقة بالتوافق المنطقي بين حدي التفكير والكيان. حينئذ لنا أن نتصور كيف كانت ستأتي الوجودية السارترية بين معلمي الوجود والماهية؟

[1]- سورة البقرة 30.

[2]- ذكر كاسيرر، (في كتابه *مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان*، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، دار الأندلس، بيروت، 1961م، ص ص 68-69)، مجموعة من التعريفات التي وضعها المفكرون للإنسان منها: ما قالته الفلسفة المتافيزيقية في حد الإنسان: *الإنسان حيوان ناطق* أي عاقل، وهو تعريف يراه كاسيرر كما نراه نحن أيضا، لا يحيط بحقيقة الماهية الإنسانية. وقال أرسطو طاليس: *الإنسان حيوان اجتماعي* (نفسه، ص 372) وهو تعريف غير جامع بمبرر أن الفصل فيه غير فارق - يقول كاسيرر- إذ يقدم لنا فكرة جنس ولا يقدم فرقا نوعيا؛ فهناك حيوانات مثل النحل والنمل ذات تنظيم اجتماعي دقيق تتفوق فيه من بعض الوجوه تَجَمّعَ الإنسانِ، وقال أفلاطون (استنادا إلى مقدمة المترجم إحسان عباس، م س، ص 11): *لا نستطيع أن نفهم ماهية الإنسان إلا حين نفهم الدولة*، أي حين ندرس الإنسان في حياته الاجتماعية والسياسية لا في حياته الفردية؛ وجاءت الفلسفة الوضعية (كونت) فقالت أن المنهج الذي ندرس به الإنسان يجب أن يكون ذاتيا لا فرديا، أي يجب أن نفسر الإنسانية بالإنسان، فإذا شاء الإنسان أن يعرف ماهيته وذاته فليعرف التاريخ.. كل ذلك ليقيم كاسيرر استدراكا على قصور هذه التعريفات، قائما على مبدإ * أن العقل الإنساني في حاجة إلى رموز* ليخلص إلى صياغة تعريفية لهذا الكائن مفادها أن *الإنسان حيوان ذو رموز، بدلا من أن نحده بالعقل أو النطق*(نفسه، ص 69)؛ وفي نظرنا يبقى هذا التعريف الرمزي للإنسان مجرد محاولة يستقل خلالها الإنسان عن الحيوان بفارق الرمز الذي لعب دورا أساسيا في وظف هذا الكائن ضمن ميكانيكية أفعال المؤثرات الخارجية وردود أفعال الاستجابة لها ولو تخفت في رداء الرجع بدل رد الفعل. وسيتضح لنا هذا الأمر كثيرا – في الفصل المقبل- عند تعقب واقع الإنسان من خلال المراتب المتباينة التي تبوأها من السمو إلى الدنو؛ من إنسان عاقل (الفلسفة اليونانية) إلى إنسان مصارع (العهد الروماني وترجيح الجسد المحارب على العقل)، إلى إنسان راهب متطهر وروحاني (العهد الكنسي)، إلى إنسان آلي (عهد الحوسلة الإنتاجية)..

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، ط 1، دار الفكر، دمشق، القاهرة، 2016م، ص189.

[4]- نفسه، ص 190، وقد وردت هذه العبارة –المنسوبة لتوماس هوبز- التي تتحدث عن الحالة الصراعية للإنسان في: توماس هوبز، اللفياثان، ص 140.

التنازع بين أقطاب الإنسان والواقع ومنظومة القيم المفروضة بسلطة الواقع نفسه والمُعَيّنة بدلالات المنفعة والتسيد على الطبيعة واستعباد الإنسان، لتصير تحت هذه الحتمية دينا بديلا أو دينا مستدركا على سابقيه من الاعتقادات التي تنازعت مع العلم، فما كان من هذا الاستدراك إلا أن أضحى عنوانا، ظاهرا كان أو مضمرا، للإيديولوجيات والخلفيات الفلسفية التي لعبت دور المبررات الباعثة على ذلكم الاستعباد، إلى حد وصلت فيه " أعظم متعة لدى الإنسان هي أن يؤذي أخاه الإنسان"[1] .

المطلب الثالث: طروء السلبية على الإنسان.

دواعي الخوض في سلبية الإنسان:

إذا كان المنهج السنني في فلسفة الدين قائما على الحركية المندمجة بين الذاتية والبينية، من خلال حركة ذاتية لكل مكون حول نفسه وكذا حركة متداخلة ومتفاعلة بوثيرة بينية مع باقي المكونات من حوله، ضمن سننية مبنية على الثبات وعدم التبديل أو التحويل، يمثل الفعل الإنساني على إثر هذه الحركية علة باعثة على ما يترتب عليه سلبا أو إيجابا في صناعة التاريخ دمارا أو إعمارا، فما أن يعطل الإنسان فعله وأخذه بالأسباب والمبادرات حتى تنقلب عليه السنن بالسلب من حيث هو آثر على نفسه ما ترتب عليه، فبتعطيله فعله لا يتعطل المنهج السنني من بعده، وإنما يأتي هذا المنهج نتيجة لمقدمة متمثلة في فعل الإنسان بين السلبية والفاعلية؛ فإنه بذلك تتخذ سلبية الإنسان شكلين اثنين، سلبية ذاتية للإنسان حول نفسه تنتج عن تعطيل ذاتية حركته، فتأتي في صورة استيلاب واغتراب للإنسان في نفسه، وسلبية متأثرة بسلطة الواقع من حوله في صورة استيلاب واغتراب للإنسان في غيره.

فأما النوع الأول، فيتخذ شكل الاتكال والجبر وتكريس الجمود والتقليد والاتباع وعدم الأخذ بالأسباب وحصر العديد من المفاهيم البانية في دلالة دون أخرى، بين ما هو حسي أو ما هو معنوي أو ما هو وظيفي، مثل اختزال مفهوم التوحيد في مباحث *الإلهيات* دون *الإنسانيات* و*الإعماريات*، وإحياء علوم الدين دون علوم الإنسان وعلوم الكون، والاقتصار على آداب الأكل والمأدبات، والوقوف عند تلقي الخطاب دون تفقهه.. وأما النوع الثاني، فهو الاستيلاب في الغير تحت سلطة الواقع السائد، على نحو ما فرض على الإنسان في سياق التجربة الغربية من الخضوع إلى فلسفة صكوك الغفران باسم *الدين التبريري* للخلاص الأخروي للإنسان، وهو ما فرض *دينا تحريريا* لخلاص الإنسان من هذا الخلاص...

---

[1] - روجي كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة: جورج سليمان، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس 2010م، ص 238. وقد تتبعنا هذه العبارة كما صاغها كايوا في نسختها باللغة الفرنسية، كما يلي:

(نقلا عن الألماني إرنست سالمون (1902-1972)، في كتابه: الرافضون، (الطبعة الفرنسية)، ص 121:

(Ernst VON SALOMON, Les Reprouvés, traduction française, p 121)):

« La jouissance semble la plus grande pour l'homme quand il abime son semblable »(Roger CAILLOIS, L'homme et le sacré,(Guerre et fête), Edition Gallimard, 1950, p 116).

ومهما تعددت أشكال السلبية التي يسقط فيها الإنسان، فهي تبقى على تنوع أطيافها عنوانا بارزا لخضوع الإنسان للّاهوت التبريري الذي بواسطته يبرر الوضع القائم والراهن لواقع الإنسان، إن بقبول أزمته ووهنه الحضاري، مثلا بمبرر أن الأمة الإسلامية هي الغالبة في كل الأحوال، وبالتالي حدوث تناسِ لقيام السنن في المجرى المعاكس ما إن انتفت شروط النصر الحضاري وقامت موانعه، على نحو ما وقع في موقعة أُحد، إذ كان النصر حليف المشركين وكانت الهزيمة للمسلمين المؤمنين؛ أو بتبرير الإقدام على أفعال تصل حد الاقتتال وسفك الدماء اعتقادا في ذلك أنه جهاد في سبيل الله، وهو ليس من ذلك في شيء.

وتمييزا بين اللاهوت التبريري واللاهوت التحريري، نرى علي شريعتي يعمد في ذلك إلى منظور إيديولوجي في بناء المفاهيم الدينية على غرار إصلاح ديني يتعين القيام به كرد فعل على سلبية الإنسان، فيميز بين دين تبريري قائم على الشرك والطبقية والاستبداد يسعى " إلى تبرير الوضع القائم.. ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات والقوى الغيبية ويشوه المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به، لأنه مظهر لإرادة الله تعالى وهو المصير المحتوم الذي كتبه الله عليهم"[1]؛ وبين دين* ثوري* قائم على رد الفعل اتجاه الوضع الذي يفرضه الدين التبريري، فهو يتخذ بذلك شكل نوع من الثورة والتمرد والصراع الطبقي، باعتباره دينا "يغذي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية ويكسبهم شعورا بالمسؤولية اتجاه الوضع القائم يجعلهم يفكرون في تغييره"[2]، فهو بذلك إمكانية لتحرير الإنسان من سلبية التبعية والاغتراب في الذات.

ومرد هذا التمييز يرجع إلى كون مفهوم التوحيد يعد "الشكل الوحيد من أشكال العبادة القادرة على أن تمنح العبد يقينا وطمأنينة وأملا والتزاما، وتعطي الوجود هدفية ومعنى، وبعبارة أخرى، التوحيد يستبطن في ذاته كل الآثار التي يخلفها الاعتقاد الديني في حياة الإنسان ببعديها المادي والمعنوي"[3]؛ وبذلك نرى أن شريعتي يؤكد في مفهوم التوحيد على مسار الإياب المعرفي في تجسيد فلسفة الهبوط الأرضي أملا في الخروج من سلبية الإنسان وتأسيس فاعليته بثورته على الدين التبريري وتوجهه نحو شعوره بمسؤوليته وتحريره نفسه، "فليس الغرض الخوض في مباحث كلامية أو فلسفية، بقدر ما هي محاولة للتعرف على روح التاريخ والنفسية الاجتماعية"[4].

وبناء عليه، نتفق مع شريعتي في إلحاحه على ضرورة تجاوز اللاهوت التبريري من أجل تحرير الإنسان نفسه من قيود السلبية التي أعاقت يقظته وأخذه بالأسباب ونهضته.. لكن نختلف معه في سبل التجاوز التي يعتمدها، فنجده إثر ذلك يستخدم "مقولة الايديولوجيا بدلالتيها، منظومة رؤية

[1] - علي شريعتي، دين ضد دين، ترجمة: حيدر مجيد، ط 1، مؤسسة العطار الثقافية، دار الفكر الجديد، العراق، 2007م، ص42.
[2] - نفسه، ص 40.
[3] - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، ط 2، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2007م، ص ص 160، 161.
[4] - نفسه، ص157.

العالم (دلتاي) ودليل الوعي (ماركس)، ويعدها في آن واحد ضرورة معرفية لتقديم الدين بمنهج إصلاحي حديث وضرورة عملية لتثوير المجتمع وتحريره من الاستيلاب"[1]. نعم، قد يؤول الأمر إلى ثورة نفسية في الإنسان على غرار لاهوت تحريري أو إصلاح ديني، وأيّا اختلفت المسميات إلا أن الواجب أن تكون المرجعية واحدة، وهي الأصول البانية للمعرفة وليست هي المعرفة البانية للأصول.

مظاهر سلبية الإنسان:

أولا: عائق اللاهوت الكنسي:

ترجع ملابسات هذا العائق الذي كرس سلبية الإنسان إلى دور الوساطة الذي احتكرته الكنيسة بين اللاهوت والسياسة تعبيرا عن ثنائية "المذبح والعرش" وما صاحبها من مقولات مثل *نظرية السيفين*، حيث "بدأ التنازل عن مساحات واسعة من الأراضي للأسقفيات وهو ما تطور بشكل ملحوظ مع الاقطاعيين بغرض إيجاد حاضنة لاحتواء الفاعلية الدينية"[2]، هذه الفاعلية أقيمت على إرهاصات لاهوتية وفكرية وجد فيها المسار السياسي الكنسي سندا له من خلال الموقف الأوغسطيني الذي خيّم بضلاله على القرون الوسطى وامتد إلى عصر طوما الأكويني، حيث قدمت أطروحات *مدينة الله* للقديس أوغسطين (354-430م) "نظرة خطية للزمن وفق رؤية للتاريخ بمثابة التجلي للمراد الإلهي، سطرت مصيره العناية الربانية منذ البدء، أي منذ الخلق الأول، ليفضي ذلك المسار إلى عودة المسيح وإقامة الحساب الكوني، وهي تقف على نقيض النظرة المستوحاة من الثقافة الإغريقية التي ترى فيه مسارا دائريا لتاريخ العالم"[3]. وبناء عليه، تكون المؤسسة الدينية فرصة الإنسان الوحيدة التي تكبح ما اقترفه من فساد عقب الخطيئة الأولى، "فالإنسان وفق المنظور الأوغسطيني بطبعه علوي، والشيء الأساسي للمرء هو خلاص روحه، أما المؤسسات السياسية فهي شر لا مناص منه، على المسيحي الحذر منها لأنها مصدر الخطيئة والفساد، وينبغي بما تيسر له توجيهها إلى قدرة الأزلي"[4].

ولئن كان طوما الأكويني من جهة مقابلة يقر للإنسان باستقلاليته وديناميته من خلال استناده إلى الفلسفة الأرسطية في مسألة الطبيعة المدنية للإنسان، فإن "الهدف الأسمى للإنسان، يبقى في تطلعه إلى الحياة الأبدية والتأمل في ذات الله، وذلك ما تأتيه الكنيسة التي لها سطوة وهيمنة على السلطة السياسية.. مدعومة بعديد من السندات اللاهوتية أبرزها مبدأ العصمة الذي ألهمها عدم التسامح مع

---

[1]- في هذا الصدد، يورد عبد الله السيد ولد اباه موقف شريعتي إزاء محاولته في التعرف على روح التاريخ والنفسية الاجتماعية، التي يقدمها في صورة إمكانية تتجاوز المباحث الكلامية، من خلال الاصطلاحات الماركسية والوجودية التي تبدو حاضرة بقوة في عباراته ممزوجة بالعبارات القرآنية والرموز الشيعية؛ حيث يقول شريعتي: " الاسلام إيديولوجية، تبني الإنسان المتعالي والأمة الوسط الشاهدة على أبناء الإنسانية، وهو في الوقت نفسه ثورة اجتماعية تستهدف بناء المجتمع اللاطبقي الحر، القائم على القسط والعدل بواسطة بناء أفراده على الوعي والحرية والمسؤولية". (علي شريعتي، الأمة والإمامة، مراجعة: حسين علي شعيب، ط 2، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، 2008م، ص195). ولمزيد توضيح، انظر عبد الله السيد ولد أباه، الذاتية والتكليف والاعتراف، شريعتي وسروش نموذجا، مجلة التفاهم، عدد 36، السنة العاشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، ربيع 1433هـ/2012م، ص ص 153، 154.

[2]- عزالدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، مجلة التفاهم، عدد 41، السنة الحادية عشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، صيف 1434هـ/2013م، ص 30.

[3]- نفسه، ص 31.

[4]- نفسه، ص 32.

أي شكل من أشكال المعارضة "[1]. وأمام هذه الصورة السلبية التي كبلت فعل الإنسان بقيود الخطيئة والخلاص وصكوك الغفران، بدأت تبرز ردود الأفعال منذ ق 16م داخل الكنيسة بالاعتراض على عصمتها والقيام بإصلاح ديني (لوثر 1517م) اتسم بالدعوة إلى إرجاع القداسة من رجال الدين إلى النص المقدس. فظهرت الحركة الإنسية في إيطاليا، حيث "أسهم الإنسيون بتوجههم نحو الأدبيات اليونانية والرومانية القديمة في الخروج من سلطة المعرفة والرؤية الكنسية والدينية عموما ليعيدوا التفكير إلى النهل من الموارد الأصلية للفكر والأدب الكلاسيكيين، أي ليعيدوا اكتشاف الإنسان وماهية نظمه الفكرية (الفلسفة مقابل اللاهوت) والسياسية (الدولة مقابل الكنيسة)"[2]، "فصار الاستثمار في الإنسان كفرد وبناء شخصيته - أي وعيه وضميره وسلوكه- محور نشاط الكنيسة المُصلحة ورجال الدين، ومصدر تجديد في الفكر وفي العلاقات الاجتماعية أيضا "[3]؛ وطبعا عمدت الكنيسة في مقابل ذلك إلى إصلاح مضاد آل فيه الوضع بين الفعل ورد الفعل إلى عنوان الخلاف في الدين والصراع على الدولة، ولم يستتب إلا بعد معاهدة وستفاليا (1648م) والتي سيتم بموجبها الاعتراف بالتعددية الدينية وبدايات تحديد الحيز بين الدولة والدين، ومن تم التوجه صوب الخلاص الأرضي تنشيطا للعمل الدنيوي واستدراكا على الخلاص الأخروي الذي انحصر في صورة الهوس الديني.

ولئن استرجع الإنسان ما كان مستلبا منه من قيم إيجابية (العقل والحرية والعلم..)، فإنه للأسف لم يتم تدبير هذه المسترجعات بالشكل الذي كان ينبغي القيام به؛ إذ وقع انفلات وتضخم على مستوى هذه القيم بما يحاكي الوقوع في سلبية جديدة، تمثلت هذه المرة في انزياحها وانقلابها على الأصول المولدة لها إلى درجة أن أصبح الإنسان، بفعل العولمة وفاعل التنافسية مثلا، كائنا مصغورا حين بات "مفعولا لفعلٍ هو العولمة وفاعلٍ هو التنافسية يتمتعان بأسبقية وجودية"[4]، ما يثير سؤال الإنسان بين الاعراب والاغتراب.

ثانيا: محل الإنسان من الفاعل إعرابا إلى المفعول به اغترابا:

إذا كان من الإفصاح أن يحتل الإنسان محل الكائن الفاعل، لما أنعم عليه المولى عز وجل من حرية إنسانية في اختيار أفعاله بحسب مقاصده وانفعالاته، فإن أي حدوث لهذا الكائن في مجرد الضمير المستتر تقديرا يؤول به إلى محل المفعول به اغترابا؛ فلا تكون حركته وقتئذ إلا مُقَدَّرَة طالما غدا تحت سلطة سلبيته هاته مجرد اسم منقوص من فاعليته.

---

[1]- تقوم ثنائية المذبح والعرش على نظرية السيفين، حيث إن السلطة السياسية للحكام الكاثوليك مستمدة من الرب ومنوطة بعهدة رجال الكنيسة، أي لا شرعية لأي سلطة لائكية مالم تقر برضا المؤسسة الموكلة بأمر الله فوق الأرض.. فالإمبراطورية القمر تستمد نورها من الكنيسة الشمس.. وفي سعي الكنيسة الحثيث لترسيخ السياسة، كانت مدعومة بعديد من السندات اللاهوتية أبرزها مبدأ العصمة الذي ألهمها عدم التسامح مع أي شكل من أشكال المعارضة، وسوط الحرمان المصلت على كل من تحدثه نفسه بشق عصا الطاعة. ولمزيد توضيح انظر: عز الدين عناية، م. س، ص ص 33- 41.

[2]- برهان غليون، الدين والسياسة في المسيحية والاسلام، ضمن مجلة التسامح (التفاهم)، عدد 26، السنة السابعة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، ربيع 1430هـ/2009م، ص 4.

[3]- نفسه، ص9.

[4]- مراد ليمام، سؤال الهوية في نظام الخطاب العربي، مأزق الأصل في الأنطولوجيا الإسلامية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2018م، ص 66.

إن إضفاء أية صفة على العمل، صلاحا كانت أم فسادا، رهين بقصدية الفاعل في فعل هذا العمل، حيث إن" الأعمال بالنيات"[1]؛ فيكون بذلك الفاعل علة الفعل، باعتباره (الفاعل) جهازا مكونا من مجموعة من المحفزات والمثيرات والانفعالات والبواعث.. تسبق المبادرة بالفعل. وعكسيا، في مباحث الاشتقاق، يكون الفاعل فاعلا على وجه الحقيقة ما إن يتلبس بالفعل[2]؛ إسقاطا في ذلك للمجاز على الحقيقة، بمعنى أن الفاعل لا يكون كذلك إلا بحصول الفعل الذي تلبس به، فيكون بذلك، الفعل علة الفاعل. وبالتالي، يحصل بالجمع بين العلتين تداخل توافقي بين الفعل والفاعل، تقديما وتأخيرا، على غرار: فَعَلَ الفاعل، والفاعل فَعَلَ.

وبالمقابل، فإن أي سلب للإنسان لفاعليته، سواء أكان سلبا ذاتيا أو بينيا، سيجعل منه إنسانا معتل الفعل، بل إن فعله هذا مبني للمجهول؛ فلا هو فاعل على الحقيقة ولا هو حتى مجرد نائب عن الفاعل، فيؤول وقتئذ إلى كائن مفعول به، وهو ما ينافي مقاصد خلق الإنسان التي تتجلى في عبادة الله تعالى بمفهومها الموسع الجامع بين المكونات العقدية والمعرفية والقيمية، وفي ابتلاء الإنسان أيهم أحسن عملا.. ومعلوم أن الابتلاء يقتضي التنافس والاجتهاد وإبراز الفاعلية بدل الانكماش وراء ستار السلبية التي ما تكرس إلا الجمود والركوض.

إن الحديث عن سلبية للإنسان في هذا الصدد، هو من وجه آخر حديث عن سلب الإنسان فاعليته، إن حقيقة أو مجازا، سواء أكان الإنسان هو نفسه علة فعله أو كان فاعلا متولدا عن فعله؛ وذلك من خلال المثال المألوف الذي تؤول فيه الفاعلية كليا لله تعالى، على نحو ما يصرح به الزركشي في البحر المحيط، بقوله: " إن الفاعل هو الله، خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق، فإذا ما قذف الإنسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة، وإنما الفاعل هو الله، فالعلة ليست هي المؤثرة بذاتها"[3]. والشي نفسه يُعبر عنه جدل التهافت والتهافت المضاد لما عبّر الغزالي عن التساوق في

---

[1]- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث 1.

[2]- ذهب الأصوليون في مباحث الاشتقاق بين الحقيقة والمجاز إلى أن القول بكون *اسم الفاعل حقيقةً في المتلبس بالفعل*، معناه أن اسم الفاعل يعتبر حقيقة في الحال (وإن لم يتم ما تلبس به من الحدث)، يقول في ذلك الزركشي في البحر المحيط، (ت: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1413هـ/1992م، ج93/2)، في تنبيهات مبحث الاشتقاق على كون * اسم الفاعل حقيقة في الحال*، أن القول بالحقيقة في الحال معناه حال التلبس بالفعل لا حال النطق به، فإن حقيقة الضارب والمضروب لا يتقدم على الضرب ولا يتأخر عنه، لأنهما طرفا النسبة، فهما معا في زمن واحد.. ويخلص الزركشي إلى أن " اسم الفاعل حقيقة في شخص متصف بحدث حال قيامه به، ومجاز فيما سيتصف به، وكذا فيما انقضى اتصافه به على الصحيح.. فالاعتبار في الحقيقة والمجاز بزمان الاتصاف لا بزمان الإطلاق". ومعلوم أن الوصف يرتبط بالحقيقة في الحال وبالمجاز في الاستقبال.

والملاحظ، أن قاعدة الاشتقاق بين الحقيقة والمجاز مرتبطة أيما ارتباط بقاعدة وجوب الاشتقاق: * من قام به وصف له اسم وجب الاشتقاق* (أو كما هي في منطوق جمع الجوامع :* من قام به ما له اسم وجب الاشتقاق* (انظر: تاج الدين ابن السبكي(ت 771هـ)، جمع الجوامع في أصول الفقه (تعليق: عبد المنعم خليل ابراهيم، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م)، في الكتاب ومباحث الأقوال، ص 27، أو كما جاء بصيغة مفهوم المخالفة (ولعل هذا مكمن الخلاف الكلامي والاختلاف المنطقي): *من لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه* (كما عبر عنها حسن العطار في كتاب: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (عن دار الكتب العلمية بيروت)، في مسألة الاشتقاق من حيث قيامه بالفعل، ج371/1)؛ وأن المعتزلة تقول خلافا: * من لم يقم به وصف جاز له الاشتقاق* في تجويزهم ذلك، حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية، كالعلم والقدرة، ووافقوا على أنه عالم قادر.

[3]- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ت: عبد الستار أبو خدة، مراجعة: عبد القادر عبد الله العاني، ط2، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1413هـ/1992م، ص 145.

مقابل الدوران الميكانيكي بين السبب والمسبب من حيث الوجود والعدم، يقول: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا.. ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر.. فإن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى بخلقهما على التساوق"[1]. فيرد عليه ابن رشد بقوله: " أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي.. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل "[2].

ولئن شكل موضوع الفعل الإنساني مساحة مهمة في الفلسفة الكلامية، فلأنه كان وسيلة أكثر منه غاية في توجيه علم الكلام نحو مباحث الألوهية أكثر منها نحو مباحث الإنسان؛ فقد كان المسار المعرفي يتجه من الواقع الإنساني إلى الذات الإلهية نحو التطلع إلى الحقيقة، ومن تم التساؤل عن أشياء إن تبد لهم تسؤهم، وبالتالي انعكس هذا المسار على مجرد القيام بإيابات معرفية ظرفية غدت هي الأخرى أصولا وكهانات دينية تبريرية في معالجة مواقف "براغماتية" لواقع الإنسان.

إن فاعلية الله تعالى على الحقيقة لم تلغ فاعلية الإنسان، بل نجدها ترتبت عليها في مواقف عديدة، وهذا فيه دلالة على عدم انصياع الإنسان نحو سلبيته، فقد أحيى القرآن في الإنسان فاعليته في مشهد ينسجم فيه الأخذ بالأسباب وترتيب خوارق العادات عليه؛ تلك الفاعلية تقتضي المبادرة والاستعداد النفسي والاطمئنان لكونها باعثة على الفعل الإنساني. وعليه، تتولد سلبية الإنسان بما يتعاكس وهذه البواعث والمحفزات كجعل العقل والنفس فعلين متمانعين؛ ومثاله المضاد للسلبية، أمره تعالى موسى عليه الصلاة والسلام بأخذ العصا دون خوف، أخذا في ذلك بالأسباب إذ سيعيدها سيرتها الأولى، علما أنه سبحانه قادر على ذلك من غير أن يبادر موسى عليه السلام بأخذها وهي حية تسعى، بل يأخذها وهي عصا كما هي من دون أدنى خوف، والمثال نفسه يتكرر مع مريم عليها الصلاة والسلام عندما أمرها ربها عز وجل بأن تهز إليها بجدع النخلة فتساقط عليها رطبا جنيا. فما أن ينتفي الأخذ بالأسباب، يقوم بديلاً عنه الاتكالُ والجمود والتقليد وانتظار الكرامات، وما هو في الحقيقة إلا احتضار في الزمان والمكان والإنسان، يختفي على إثره الإنسان في الإنسان نفسه.

ثالثا: اللاوعي الإنساني بين الواقع والنص:

يعكس اللاوعي الإنساني بين الواقع والنص سلبية للإنسان تتمثل في بَتْر المسار المعرفي المتواصل بين الواقع والنص، كأن يكتفى بالانتقال من الواقع إلى النص في تجلياته الحلولية والمكوث عند هذه المرتبة التي ترتقي بالإنسان نحو الملأ الأعلى، عبر الانسلاخ من المادة وآفاتها – باعتبار الجسد آفة على الروح- والعروج بالروح نحو الوجد والحلول وفق منطق تطاير الأرواح من المواد، والأعناق من الأجساد، على

[1]- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دراسة وتعليق: عادل عبد المنعم العباس، ط1، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011م، ص131.
[2]- ابن رشد، تهافت التهافت، دراسة وتعليق: عادل عبد المنعم أبو العباس، ط1، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2011م، ص 258.

غرار ما قاله الجنجوهي: "صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العُلا ثم عاد، وأقسم بالله لو أنني وصلت إلى هذا المقام، فلن أعود أبدا"[1].

ونتفق - من جانبنا نحن- مع هذا الاشراق والسمو بالكائن الإنساني في معراجه هذا حالما أن الكلمة الطيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، والكلم الطيب يرفعه الله، وهكذا، تحقيقا لمقاصد تعلم الأسماء وتلقي الكلمات؛ لكن نستدرك على هذا المنظور، تجاوزا واستيعابا، بوجوب استئناف المسار المعرفي نحو الأصل الثابت للكلمة الطيبة، تنزيلا بذلك لفلسفة الهبوط الأرضي للكلمات بعد تلقيها في السماء، وتجاوزا في ذلك لسلبية الإنسان التي بموجبها يقطع الإنسان على نفسه إمكانية تعليل وتجسيد فاعليته في العودة من النص إلى إعادة تكييف الواقع، والخروج به من آفات الفساد وسفك الدماء صوب الصلاح وحقن الدماء. وبذلك يتنزل الوعي الصوفي الذي لا يُكمل ولا يتمم الرحلة المعرفية بالإياب والذهاب المتواصلين منزلة المسكنات التي ليس بوسعها إلا أن تهدئ من روع الآلام، ولا تملك ما به تقضي على آفة السلبية من جذورها، وهو بذلك يقبر دلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار.

وعكسيا، أي تنزيل من النص إلى الواقع دونما مواصلة الارتقاء من نوازل الواقع المستحدثة إلى النص تارة أخرى اجتهادا وتجديدا، هو تكريس لسلبية الإنسان تتمثل في اختزال التعليل في القياس الجزئي الذي تُرَدَّ وِفْقَهُ كلُّ الوقائع والنوازل المتغيرة في الزمان والمكان والإنسان إلى واقعة واحدة أصلية[2] دونما تعليل مرتكز أيضا على الحِكَمِ الباعثة، وقائم على أساس الاعتبار.

رابعا: الاتكال والجبر وانتظار الكرامات:

لقد شكل الجبر والاختيار موضوع جدل في علم الكلام بين مختلف الفرق الكلامية، وليس اهتمامنا بهذا الاشكال منصبا في هذا المقام على إعادة إثارة الجدل والتهافت والتهافت المضاد بطبعة منقحة ومزيدة، إنما يتعلق الأمر بمقاربة موضوع هذه الآفات من زاوية العائق الابستيمولوجي الذي يحول دون تنزيل فلسفة الهبوط الأرضي.

فإذا كان الجبر هو "نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، [وأن] الجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا"[3]، فيلزم من ذلك نفي لإرادة وقصد الإنسان؛ بعكس نقيض العبارة الاستلزامية التي جاءت في صيغة إخبارية حصرية لقوله عليه الصلاة والسلام: "إنما الأعمال بالنيات" في ترتيب العمل على النية والقصد والإرادة، أي بحسب اختيارات وميولات

---

[1]- استدل محمد إقبال في المقارنة بين الوعي النبوي والوعي الصوفي برأي لأحد رموز الصوفية يدعى عبد القدوس الجنجوهي يتعلق بفلسفة المكوث في مقام الشهود الأعلى، وهي فلسفة مخالفة لفلسفة الهبوط الأرضي- كما سيأتي بيانه في الفصل اللاحق- يقول إقبال: "وربما كان من الصعب أن تجد في الكتابات الصوفية كلها كلمات تعبر في جملة واحدة عن مثل هذا الادراك العميق للفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي". (انظر محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، م س، ص 203).

[2]- ومرد ذلك إلى عدم الاعتبار من ترتيب القرآن الكريم على أساس حكمة التنزيل لا على أساس أسباب النزول.

[3]- عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1387هـ/1968م، ص 85.

الإنسان الفاعل، العامل خيرا أو شرا، انسجاما مع قوله عز وجل "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَه"[1]، وقوله تعالى "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ "[2]. في حين يكون الإنسان – كما هو رأي الجهم بن صفوان[3]- غير قادر على شيء "ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات.. كما أن الأفعال كلها جبر.. وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كله جبر"[4]؛ وبفعل هذا المنطق الذي ما يكرس سوى الاتكال والجمود وانتظار الكرامات قام الإنسان (الجماد) بتجميد جميع أرصدته المادية والمعنوية تجميدا لا تنصهر خلاله الحضارة من حيث هي تفاعل بين الفكرة المعنوية والآثار المادية لغاية القيام والنهوض.

إن التغاضي عن مبدأ الفرار من قدر الله إلى قدر أحب إلى الله، هو إقصاء للمنهج السنني الذي رتب عليه المولى تعالى قوانين وسنن الكون، وهو من وجه آخر سك لسلبية الإنسان الذي يوثر التواكل على التوكل ويعمد إلى الجبر بدل ممارسة حريته التي منحها إياه الحق سبحانه، أيكفر أم يشكر لله تعالى، أيعمل ذرة خير أم يعمل ذرة شر؛ وفي ظل هذا التغاضي عن مبدأ العلية بين السبب والمسبب، يتم اللجوء صوب انتظار الكرامات وخوارق العادات.

محاولات في تجاوز عائق سلبية الإنسان:

يتعلق الأمر بمحاولات فكرية - قديمة أو حديثة- لتخطي عقبة سلبية الإنسان، لكنها ما لبثت أن سقطت هي الأخرى في فخ هذه العقبة؛ ويبقى القاسم المشترك بينها يكمن في سؤال المنحى المعرفي بين الله تعالى والإنسان والذي شكل في السياقات التاريخية استفهاما معرفيا اتسم بالحيرة والتيه المعرفيين، فهناك من رأى فيه ضرورة الانتقال من الإنسان إلى الله، وهناك من توجه إليه بقلب المسار، من الله إلى الإنسان؛ ولكل مبرراته.

نموذج 1: الراغب الأصفهاني (ت 502هـ).

أشار الراغب الأصفهاني، في تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، إلى تجسيد الفاعلية الإيجابية للتعقل المسدد بالشرع، من خلال مسار الهبوط الأرضي للإنسان الذي يمر عبر أربعة منازل، هي: "ظهر

---

[1]- سورة الزلزلة 7-8.

[2]- سورة الكهف 29.

[3]- الجهمية هم أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، (ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو، في آخر ملك بني أمية)؛ وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيها، فنفي كونه حيا عالما وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا لأن لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق. (انظر عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، م س، ج1، ص 88).

[4]- عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، م س، ج1، ص 87.

أبيه وبطن أمه وظهر الأرض.. [ثم] المنزل الذي فيه يحتاج إلى تزودٍ ظهرٌ الأرض، فالإنسان في كدح وكبد ما لم ينته إلى دار القرار"[1].

ففي تأكيده على حال الكدح والكبد، الذي يميز الإنسان الكائن الحي مادام على ظهر الأرض، دَفْعٌ لكل ما من شأنه أن يغير الكدح الحركي إلى الكبح السكوني؛ منبها في ذلك إلى علاقة التداخل بين العقل والشرع[2]، حيث يقول: " اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس"[3]. وإذا كان " الإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خُلِقَ"[4]، فإن "العبادة ضربان، علم وعمل، وحقهما أن يتلازما"[5]، وهذه إشارة من الأصفهاني إلى الدلالة الحركية في فاعلية العبادة الكدحية ضد أي استلاب، "لأن العلم كالأس والعمل كالبناء، وكما لا يغني أس ما لم يكن بناء، ولا يثبت بناء ما لم يكن أس، فكذلك لا يغني علم بغير عمل، ولا عمل بغير علم، ولذلك قال الله تعالى " إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ"[6]، والعلم أشرفهما، لكن لا يغني بغير عمل"[7]؛ ولعل هذا يعني، من وجه آخر، أن النزول من الله إلى الإنسان، بعد تعلم الأسماء وتلقي الكلمات، يثمر صعودا متواليا للكلم الطيب والعمل الصالح، تعبيرا في ذلك عن استرسال الحركية بين تلقي الكلمات وصعود الكلم الطيب.

إلا أن الأصفهاني، وهو يلفت الانتباه إلى منزلة الفاعلية الكدحية في مقاصد الهبوط الأرضي للإنسان، نراه مايفتأ يضفي على هذا الهبوط نوعا من الاختزال السلبي لما يحصر حال الإنسان في دنياه وما يحتاج أن يتزود منها في كونه مجرد مسافر فيها، وأن "مبدأ سفره [هو] من حيث ما أشار إليه تعالى بقوله: "وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"[8]، و[أن] منتهى

---

[1]- الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983م، الباب 17، ص ص 61-62.

[2]- نرى الراغب الأصفهاني يضرب لهذه العلاقة المتداخلة بين العقل والشرع (في تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، م س، الباب 18، ص 66) بأمثلة، نحو: العقل كالبصر والشرع كالشعاع، وأيضا، العقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده، فإن لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت، ويستدل في هذا بقوله تعالى في سورة النور، آية 35: "اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ "، فيعلن أن " الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان، ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله (في سورة البقرة 171): "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ "؛ ويضيف الأصفهاني (م س، ص 66) أنه "لكون العقل شرعا من داخل، قال تعالى في وصف العقل (في سورة النور 30): " فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ "، فسمى العقل دينا، ولكونهما متحدين قال "نُورٌ عَلَى نُورٍ "، أي نور الشرع ونور العقل".

[3]- الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، م س، الباب 18، ص 65.

[4]- نفسه، الباب 20، ص 72.

[5]- نفسه، البا 23، ص 78.

[6]- سورة فاطر، 10.

[7]- الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، م س ، ص 78.

[8]- سورة البقرة، 36.

سفره دار السلام ودار القرار"[1]؛ فهل للإنسان أن يحيى ما إن تحول لديه سفره هذا إلى مجرد احتضار في الدنيا التي هي، أصلا، بالنسبة له واقع عمل و ابتلاء؟

نموذج 2: عبد الوهاب المسيري (1938-2008م).

في هذا المقام نستحضر تصريحا لعبد الوهاب المسيري، يؤكد فيه أنه: " بدل الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصل إلى الله من خلال الإنسان"[2]، وهو ما يسميه "*الإنسانية الإسلامية* التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتصر على ثنائية الإنسان والطبيعة/المادة"[3].

إن الهاجس المعرفي الذي يطرحه مسار الإشكال الفلسفي، في مقولة المسيري، بين الله والإنسان يعبر عن سؤال الاطمئنان في تقصي البحث عن الحقيقة[4]، الذي اقتضى منه قلب المسار الموصل إلى الإنسان من خلال الله، ليكون البديل عنه هو الوصول إلى الله من خلال الإنسان؛ وقد كان بالطبع لهذا الموقف مبرراته التي منها تبني المسيري للرؤية الإيمانية وتخلصه من الرؤى المادية. وبحسب دلالة الاقتضاء يتبين أن البديل الذي يقدمه المسيري يمر عبر نقطة انعطاف، انطلاقا من الإنسان إلى الله، تتمثل في "الواقع" (أو الكون) باعتباره مجال فاعلية الإنسان وعيا وعلما وعملا، إذ إن هذا الواقع بدوره يقتضي تشخيصا وتنقيحا للمناط؛ فيرتقي بذلك المسار المعرفي من الإنسان/الواقع إلى الله.

وفي ربط التوحيد بالعمران، نسجل للمسيري هذه الالتفاتة عندما يقول: "في هذه الفترة (1984-1985) تحول الإسلام بالنسبة لي من كونه مجرد عقيدة أومن بها إلى رؤية للكون أومن بأنه يمكن للإنسان أن يولد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية، كما أدركت أن الإسلام يعطي إجابات شافية عن الأسئلة النهائية"[5]؛ وكأن المسيري يستدرك في هذا الموقف على البديل الموصل إلى الله من خلال الإنسان بالعودة إلى هذا الأخير واستئناف فاعليته، وذلك من خلال تحول الإسلام عنده من مجرد عقيدة إلى رؤية للكون تجسد إمكانية الإنسان في التفاعل مع الكون من حوله، وأن الإسلام مصدر لإجابات شافية عن الأسئلة النهائية. فواضح بهذا الصنيع الذي يقبع فاعلية الإنسان ضمن إطارها المرجعي العقدي فحسب، أن المسيري وقع في سلبية فخ المقارنات مع الفلسفات والرؤى الغربية، والتي تعتبر خلالها أحقية الإنسان في التفلسف أقصى غاياتها؛ بيد إن الأجدر أن يُنظر إلى

---

[1]- الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، م س ، ص 61.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، تحرير: سوزان حرفي، ط 2، دار الفكر، دمشق، 1431هـ/2010م، ص 86.

[3]- نفسه، ص 86.

[4]- ليس السبيل في الوصول إلى الله من خلال الإنسان مقتصرا فقط على البحث عن الحقيقة، على نحو ما غاص فيه علم الكلام (العلم المقلوب بلغة حسن حنفي) فيما يتعلق بالذات والصفات، أو على غرار الوعي الصوفي من خلال منطق المكوث عند الحقيقة، بل باستئناف الإياب من الحقيقة إلى تنزيلها، وصولا من الله تعالى إلى الإنسان، من حيث هو تنزيل لتحقيق مناط واقع الإنسان. وإلا سنقع فيما وقع بشأنه مارتن هايدغر من خلال مبدأ العلة الذي غدا في إحدى صوره بحثا وتنقيبا عن علة علة .. العلة إلى ما لانهاية تعبيرا في ذلك عن مدى التيه المعرفي في الوصول إلى العلة الأولى.

[5]- حبيب كمال، الفكرة الإسلامية عند المسيري وآفاق قبولها عند الإسلاميين، مجلة المسلم المعاصر، ع 129، مكتبة السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، 2008م، ص 310.

الإنسان في عالميته جمعا بين قراءات الإنسان الكوني المتعدد الأبعاد، وبين عالمية الوحي وشموليته واستيعابه، وبين الكون بواقعيته وردود أفعاله اتجاه الإنسان نفسه.

نموذج2: حسن حنفي (1935-2021م):

إذا كان البديل المعرفي عند المسيري ينطلق من الإنسان إلى الله، فإن حنفي يرى المنحى معكوسا، يقول: " إذا تأملنا الوحي نجد أنه أساسا قصد موجه من الله نحو الإنسان أو كلام مصاغ من أجل الإنسان. الله هو المرسل والإنسان هو المرسل إليه.. وإذا أتينا إلى علم الكلام نجد أنه قلب الاتجاه وجعل الكلام هو قصد الإنسان نحو الله، فبدل أن يحلل عالم الكلام الوحي باعتباره قصدا من الله نحو الإنسان فإنه يحلله باعتباره قصدا من الإنسان إلى الله. فجعل عالم الكلام الإنسان هو المرسل والله هو المرسل إليه.. موضوع العلم الإلهي هو الإنسان.. لكن علم الكلام.. غيّر موضوع الوحي.. فبدل أن كان موضوع الوحي هو الإنسان صار موضوعه هو الله "[1].

في البداية نسجل لحنفي التفاتة محمودة بخصوص تغييب الإنسان في مباحث علم أصول الدين (علم الكلام) وإن كان هذا ليس إلى أبعد حد، فقد خاض بعضها في مسائل العقل والنفس بحسب ما أملته سياقات تلك المباحث نفسها، ما انعكس على ما كان ينبغي فعلا أن يتداول بشأنه بخصوص مبحث الإنسان؛ يقول حنفي: "بالرغم من غياب الإنسان كمبحث مستقل في علم أصول الدين وحضوره كإنسان مغترب فيه.. إلا أنه يظهر كموضوع جزئي في كتب المقالات وفي الموضوعات الطبيعية وكأن الإنسان ظاهرة طبيعية وكأنه شيء وليس إنسانا.. فالإنسان حاضر حضورا مباشرا كموجود طبيعي ضائع وسط الأشياء والمقالات الطبيعية، وحاضر حضورا غير مباشر كإنسان مغترب في الإلهيات بل وفي السمعيات.. كإنسان مقلوب، غير الإنسان، اللاإنسان، الإنسان الآخر، الإنسان المغاير لذاته الذي اقتص جزءا منه، جوهره وماهيته وشخصها خارجه فظلت نائية عنه لا يستردها إلا بالمناجاة.. أو يتوحد بها من جديد بالرياضة والمجاهدة والأحوال والمقامات.. فما يقذفه المتكلم خارجا عنه يسترده الصوفي داخلا فيه "[2].

وهكذا، خلص حنفي إلى المعادلة التالية التي تؤطر مفهوم الإنسان بحسب منظوره بين حدي المطروح والمطروح منه:

الإنسان الكامل ـــــ جزءا من ماهيته وجوهره === الإنسان المتعين.

باعتبار المطروح منه يتميز بكونه إنسانا كاملا في الذات والصفات والأفعال، وأن عملية الطرح أو النقص هي نوع من القذف يقوم به المتكلم خارجا عنه ليتم استرداده من طريق بديل أخر يتمثل في التصوف، حيث إن المطروح هو جوهر الإنسان وماهيته؛ فينتج عن ذلك الانسان المتعين باعتباره فارقا

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة 2، الإنسان الكامل (التوحيد)، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1988م، ص ص 556- 558.

[2]- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة 3، الإنسان المتعين (العدل)، م س، ص 532.

حاصلا عن عملية النقص تلك، ويتميز بكونه مغتربا في الإلهيات وحاضرا في الطبيعة بهوية الإنسان المقلوب، وما هي إلا هوية من لا هوية له.

إلا أن هذه البداية من حنفي لم تكن بداية البداية لتأسيس نموذج إنساني بمنظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية لمفهوم الإنسان، بقدر ما كانت بداية نهاية أو مخاضا عسيرا انتهى بالاحتضار، وذلك حينما يطرح السيرورة الحركية للإنسان من إنسان كامل في أصل التوحيد إلى إنسان متعين في أصل العدل، كذات وصفات في التوحيد، وكحرية وعقل في العدل.

يعتبر حنفي عقيدة الجبر مجرد "مزايدة من العاجز عن الفعل وإسناد كل فعل إلى الله، وهو يكشف عن اغتراب الإنسان في العالم وأنه يسقط العالم من الحساب كميدان للفعل، وهو نفاق يحيل العجز قوة وتعويض يجد في الغير هروبا من الذات"[1]. فيتضح أن حنفي أراد بذلك تحقيق فاعلية الإنسان وضمان حقوقه بترسيخ فكرة الاعتراض على سلطة الواقع بدل الاغتراب، لكنه ما لبث أن حوّل مسار المواجهة بين الله والإنسان إلى معارضة بين التوحيد والعدل فيما يتعلق بمسألة خلق الإنسان أفعاله، بمبرر أن التوحيد يشمل الذات والصفات وأن العدل يشمل خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين؛ وحتى وإن تحدث عن صلة بينهما فإنها تبقى - كما سيأتي بيانه- من قبيل التقاء الساكنين الذي يقتضي حذف ما سبق منهما. وبالتالي شكل إثبات الصفات عند حنفي عاملا لتكريس سلبية الإنسان، يقول: "لما كان إثبات الصفات أحد بواعث نفي خلق الإنسان لأفعاله، فإن نفي الصفات يكون أحد بواعث إثبات خلق الإنسان لها ومسؤوليته عنها، هناك إذن صلة بين التوحيد والعدل تتمثل في **إثبات الصفات لله ونفي الأفعال للإنسان أو في نفي الصفات لله وإثبات الأفعال للإنسان**"[2]. فنفي الصفات، عند حنفي، إثبات للحرية الإنسانية؛ وليس هذا حديثا عن الصلة بين التوحيد والعدل، بقدر ما هو حديث عن الصلة بين (نفي التوحيد) والعدل، أو بين التوحيد و(نفي العدل). والملاحظ أن حنفي وقع في استدلاله هذا في نفس ما وقع فيه ريني ديكارت في فلسفة الكوجيطو المبنية على الاستلزام بين مقدمة التفكير، والوجود المترتب على الأنا المفكرة، ذلك أن نفي المقدمة لا يلزم منه نفي النتيجة، إلا في حالة حصول التكافؤ بين المقدمة والنتيجة كلتيهما؛ **بل إن أي استلزام بين المقدمة والنتيجة، فهو يكافئ** - بعكس النقيض- **الاستلزام بين نفي النتيجة الذي يصير بذلك مقدمة أولى، وبين نفي المقدمة الذي يصير نتيجة مترتبة عليها.**

إن اعتماد حنفي على الاستلزام القائم على *(نفي المقدمة يلزم منه نفي النتيجة)* في الانتقال من ترتيب نفي خلق الإنسان لأفعاله على إثبات الصفات، إلى ترتيب إثبات خلق الإنسان أفعاله ومسؤوليته عنها على نفي الصفات، فيه خلط مع مفهوم المخالفة الذي يُعبّر عنه بعبارة: ***وجود القيد**

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة 3، الإنسان المتعين (العدل)، م س، ص 39.
[2]- نفسه، ص 44.

ينتج عنه حكم مقيد بالقيد*[1]، أي بمفهوم المخالفة عينه يكون انتفاء القيد أو الشرط باعثا على حكم مطلق يتجاوز هذا القيد، حيث إن مفهوم المخالفة هو في العمق تعبير عن تكافؤ بين وجود القيد والحكم المقيد به؛ فحنفي تعامل في استدلاله مع الصفات كأنها قيود وشروط، لازمة وكافية، يتوافق وجودها مع وجود حكم انتفاء حرية اختيار الإنسان أفعاله، وبالتالي خلص إلى رفع القيد بنفيها، ليكون ذلك باعثا على استرداد الإنسان فاعليته في حريته واختيار أفعاله. ولعل هذا ما أكده سعيد شبار إثر حديثه عن ثنائية الله/الإنسان التي يختزلها منظور حنفي في اقصاء أحد طرفيها من أجل الآخر[2]؛ فتراه - حنفي- ينفي الصفات عن الذات الإلهية ليثبت فاعلية الإنسان الاختيارية. وما هكذا ينبغي أن تكون ! إنما فاعلية الإنسان في تجاوز سلبيته تتجه صوب تفاعل العابد مع المعبود جل وعلا، تفاعلا بين الوحي والكون والإنسان وفق دلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار؛ فليس هو تفاعلا باسم المعارضة التي تختفي في ثوبها المكونات المتفاعلة، العقدية والمعرفية والقيمية، بعضها لحساب بعض، وإلا فهو تكريس لسلبية جديدة للإنسان.

غير إننا قد نتوافق مع حنفي في إثارته لبعض صور سلبية الإنسان في مسألة الإشقاء والإسعاد التي يعتبرها عقيدة ونتيجة لمسألة القضاء والقدر- وبحسبنا نحن نعتبرها نتيجة لسوء فهم مسألة القضاء والقدر- من زاوية ترسيخ الجمود والتواكل واختزال الدنيا في الزهد والفقر وفلسفة موت الإنسان في الدنيا، وقبول الإنسان تحت تأشيرة مفعولية سلبيته لأي وضع منحط بمبرر الجبر والتواكل بدل العزم والتوكل، لقوله تعالى " **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**"[3]، فنجده يقول في هذا الموقف: "ولما كان الفقراء من المؤمنين، فهم السعداء، والأغنياء من الكافرين، فهم الأشقياء. يسعد

---

[1]- ذكر بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، (تحرير: عمر سليمان الأشقر، مراجعة: عبد الستار أبو خدة ومحمد سلمان الأشقر، ط1، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1409هـ/1988م، م س، ج4، ص13، مباحث *المفهوم*)، مفهوم المخالفة بأنه "هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، ويسمى دليل الخطاب، لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه. وأقسامه عشرة، اقتصر الأصوليون منها على أربعة أو خمسة، قال المازري: وحصرها الشافعي في خمس، فذكر الحد والعدد والصفة والمكان والزمان". وقد قال الزركشي- مثلا- في قيد الشرط: "والحاصل أنه لا خلاف في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط" (م س، ص39)، وقال أيضا في مفهوم العدد: "هو تعليق الحكم بعدد مخصوص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا "(م س، ص 41)، وكذلك تقييد الخطاب بشرط الحال، كما في قوله تعالى "ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد".. وبهذا الاستقراء يكون * وجود القيد ينتج عنه حكم مقيد بالقيد*، وهو استلزام عكسه صحيح، وبالتالي، يكون مفهوم المخالفة تعبيرا عن تكافؤ منطقي بين وجود القيد ووجود الخطاب (الحكم) المقيد به، وهنا بالذات يكمن الدوران المنطقي بين القيد (شرط، علة، ..) والحكم وجودا وعدما.

[2]- يقول سعيد شبار في هذا الموقف : " لا شك أن العناية بمبحث الإنسان في فكرنا المعاصر أمر مطلوب، لكن الخلاف مع الكاتب – (يعني حسن حنفي)- هو على مستوى المرجعية التصورية التي ينطلق منها، والمنهجية العلمية التي يتوسل بها، عندما يجعل الإنسان في مقابل الله، ويوظف اللغة كأداة نزاع في هذه المقابلة. عندما ينطلق من كون اللغة الدينية الشرعية قد استنفدت أغراضها، ويخلق تعارضا بينها وبين اللغة المعاصرة؛ منهجية [حنفي] يتحكم فيها منطق المقابلة والتعارض بين ثنائيات متوهمة لا أساس لها في واقع الإنسان ولا في دينه، بحيث لا يتحقق أحد طرفي الثنائية إلا بالتخلي عن الآخر". (انظر سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص ص 149، 159). ولذلك يبقى الهاجس المشكل في مقولة حنفي (الإنسان الكامل) هو سؤال الكمال نفسه، أنى له أن يدرك هذا الكمال؟ فما يكون الجواب في حقيقة الأمر سوى دقا لطبول الاحتراب بين الإنسان ونفسه، ثم على صعيد جبهة أخرى بين الإنسان وربه ينازعه في صفات وأسماء الكمال بذرع الجرأة الفكرية غير المسددة؛ وما هي في الحالتين معا سوى حالات الضنك والاضطراب.

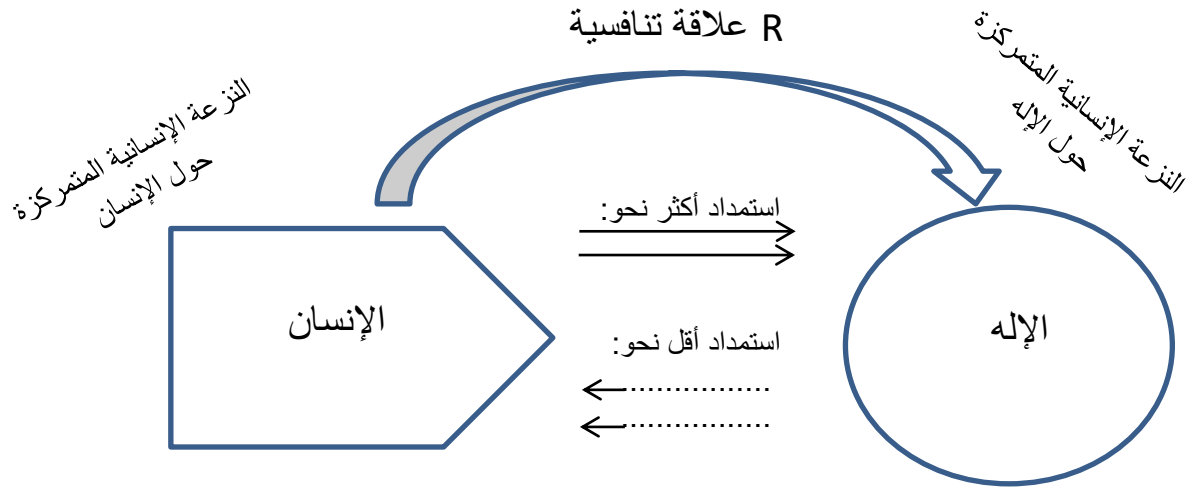
[3]- سورة آل عمران 159.

الفقراء بفقرهم ويشقى الأغنياء بغناهم.. لا يهم إن عاش الشقي شقيا بل يهمه أن يموت سعيدا، ولا يهم إن عاش السعيد سعيدا، يكفيه أن يموت شقيا "[1].

نموذج3: محمد أركون (1928-2010م):

يقول أركون: " حتى في أعرق المجتمعات قدما، مازال التنافس مفتوحا بين نزعة إنسانية متمركزة حول الإله الذي يتوقف مصير الإنسان عليه في الحياة الدنيا والآخرة، وبين نزعة إنسانية تتمركز حول الإنسان. ومن الممكن القول بأن الأولى تأخذ من الثانية أكثر مما تأخذ منها هي.. إن الاكتمال الروحي والأخلاقي والثقافي للإنسان لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق نظام ديمقراطي، وعن طريق دولة القانون وعن طريق مجتمع مدني معترف به كعنصر مشارك، منه تستمد الدول سيادتها.."[2].

ولتحليل هذا الكلام نعمد إلى الخطاطة التالية:



يشير أركون إلى:

- وجود نزعتين إنسانيتين، إحداهما متمركزة حول الإله، بحيث إن مصير الإنسان فيها متوقف على الإله في الحياة الدنيا والآخرة، والأخرى متمركزة حول الإنسان.
- العلاقة بين النزعتين هي علاقة تنافسية.
- النزعة المتمركزة حول الإله تستمد أكثر مما تأخذ منها الأخرى المتمركزة حول الإنسان.

وبذلك، فالاكتمال الروحي والأخلاقي والثقافي للإنسان - بحسب أركون- لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق نظام ديمقراطي ودولة القانون ومجتمع مدني معترف به كعنصر مشارك تستمد منه الدول سيادتها.

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة 3، الإنسان المتعين (العدل)، م س، ص 89.

[2]- محمد أركون، مفهوم الشخص في التراث الإسلامي، ترجمة عبد الله الإدريسي، ضمن مجلة فكر ونقد، عدد 9، دار النشر المغربية، 1999م، ص ص 21-29.

ولما كان مصير الإنسان في النزعة الأولى متوقفا على الإله في الحياة الدنيا والآخرة، لزم أن يكون مصير الإنسان في النزعة المتمركزة حول الإنسان متوقفا على الإنسان نفسه؛ وبذلك تكون النزعة الأولى بقدر ما تستمد من الثانية عاكسة لسلبية الإنسان ومستلبة إياه فاعليته، وهذا من وجه آخر باعث على ترسيخ الجمود والتواكل وعدم الأخذ بالأسباب، ضدا على مجرى المنهج السنني الذي لا يحابي أحدا مؤمنا كان أم لا، وقد ينتج عنه قيام للموانع وانتفاء للشروط للإجابة السننية الكونية دمارا لا مدرارا من حيث ركز الإنسان على سلبيته لا على فاعليته؛ الأمر الذي يستوجب إعادة الاعتبار للإنسان في تنزيل فاعليته قصد إعادة تكييف واقعه ومصيره من حيث أراد هو، ممارسا في ذلك حريته التي هي تكريم له من خالقه وفرصته في إعمال عقله، ليس في البحث عن حقيقة الأشياء فحسب، بل في تنزيلها عليها أيضا.

إن مقاربة هذه المفارقة بين النزعتين من حيث السلبية والفاعلية اتجاه الإنسان لا يجب تكريسها بجعلها تنافسية صراعية بين قطبي مركزيهما، بتركيز النظر إلى صبيب الاستمداد من إحداهما نحو الأخرى، إلى درجة أن يصير بوسع إحداهما أن تختفي في الأخرى، كما قد يحصل في معالجة الثنائيات التاريخية التي تنتهي غالبا باختفاء أحد الطرفين في الآخر.

إن ما أثاره أركون بخصوص النزعة الإنسانية يمكن أن نعتبره من جهة أولى إشارة قوية في محاولة نزع السلبية عن الإنسان، لكن من الأجدر أن تتم -هذه المحاولة- بعدم إطلاق العنان لفاعليته من جهة مقابلة، فالعلاقة بين النزعتين الإنسانيتين سالفتي الذكر ليست علاقة تنافس، إنما هي علاقة تداخل وتفاعل، يكون النظر فيها مصوبا نحو نزعة إنسانية واحدة بدل اثنتين متنافستين؛ وهذا لا يعني البتة استحواذ نزعة على أخرى، بيد إن الأمر عائد إلى نزعة إنسانية قوامها التفاعل ليس بين الإله والإنسان فحسب، وإنما بين الإله والإنسان والواقع، تفاعل تؤطره دلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار، يتوسل به الإنسان فاعليته من **خلال حركيته في تفقه الخطاب وسيره في الأرض ومشيه بين الناس**، أملا في تحقيق اكتمال روحي وأخلاقي وثقافي بلغة أركون، إذ ما هو في حقيقة الأمر إلا اكتمال للتفاعل بين الإله والإنسان وواقعه؛ وهل يتحقق ذلك إلا على **حركية التفقه والسير والمشي** تلك؟ من أجل هذا نتدارك على أركون طريقه في التوسل إلى مثل هذا الاكتمال بين الروح والقيم والمعرفة، بغية تجاوز "حوسلة"[1] نظام ديمقراطي ودولة القانون والمجتمع المدني الذي تستمد منه الدول سيادتها على نحو ما يرى.

وبذلك، نوجه - من جهتنا- النظر في هذا التوسل نحو المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية للنزعة الإنسانية القائمة على التفاعلات البينية بين الوحي والإنسان والكون.

[1]- *الحوسلة* لفظة منحوتة من عبارة *التحويل إلى وسيلة*، وقد استعملها عبد الوهاب المسيري في كتابه الموسوم ب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني: التطبيق، ط 5، دار الشروق، القاهرة، 2016م، ص 463.

ولعل السبب في الاستدراك الحاصل يكمن في الحيطة من أن يعيد الإنسان لنفسه ثنائية النزعة المتسمة بالتنافس بين الإله والإنسان، والذي هو تنافس بين سلبيته وفاعليته مادام نظام الديمقراطية والدولة والمجتمع تعتريه ثغرات، لعل أبرزها يكمن في توطين آفات الفصل بين العلم والدين والقيم، والتي من صورها العلمانية والعَلمانية والدهرانية، فضلا عن ما تأتي به مابعدياتها من تكريس للانقسامات والاختزالات اتجاه الإنسان.

المبحث الثاني: الإنسان بين معلمي الحياة والفناء.

المطلب الأول: الإنسان كائن مائت[1].

وهو منظور توجّه إلى الإنسان بمنطق الموت غدا دون منطق العيش أبدا، بيد إن اللازم هو العمل بالمنطقين؛ حيث يتعين ربط العمل للآخرة بالعمل للدنيا بالنظر إلى كون الخلود الأخروي يبتدأ من العمل الدنيوي، وكأن الدنيا ملتصقة بالآخرة في الأبدية انسجاما مع حكمة متن * اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا*[2].

يتحدد إذن موقع الإنسان بين الحياة والفناء من خلال النظر إلى متغيرات **الزمان والمكان والإنسان**؛ الزمان بين الغد والأبد، والمكان بين الدنيا والآخرة، والإنسان بين العمل الدنيوي والعمل الأخروي، أخذا بالأسباب وتوكلا على الله لا تواكلا عليه في جلب المصالح من الأعمال ودرء المفاسد منها.

فإذا ما بُتِرَ الحديث السابق وغض البصر فيه عن جزئه الأول، فقرئ من وسطه لا من وسطيته، اقتصارا في ذلك على "اعمل لآخرتك كأنك تموت غدا"؛ إنما هو اختزال لموقع الإنسان بين الحياة والفناء بالإبقاء على قراءة الإنسان الكائن حصرا في نهايته. وبهذا المنظور شكل موقع الحياة بالنسبة للفناء مجرد محطة انتظار واحتضار للإنسان باعتباره كائنا مائتا، وأن الفناء بالنسبة للحياة خلاص من آفة

---

[1]- المائت، كما عرفه ابن منظور (لسان العرب، فصل الميم، م س، ج2/ 91)، هو الذي لم يمت بعد... ويقال لمن لم يمت إنه مائت عن قليل، ولا يقولون لمن مات هذا مائت؛ وقد ارتأينا استعمال هذه اللفظة *مائت* للدلالة على موضع الاحتضار الذي يقبع فيه الإنسان بين معلمي الحياة والفناء؛ فلا هو ميت وهو على قيد البقاء، ولا هو حي وهو على قيد الفناء.

[2]- ذكره المناوي في * فيض القدير، شرح الجامع الصغير* (تعليق: ماجد الحموي، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ ج2، رقم الحديث 1201، ص12)، قال: "عن عمرو بن العاص، ورواه عنه الديلمي أيضا ورمز لضعفه، وذلك لأن فيه مجهولا وضعفا". والرواية كاملة كما هي في فيض القدير: " اعمل عمل (وفي نسخة، امرئ) يظن أن لن يموت أبدا، واحذر حذر امرئ يخشى أن يموت غدا"، لكن المناوي في شرحه لهذا المتن نراه انحاز نحو التسويف للعمل الدنيوي ليزحزح عن الدنيا لحساب الآخرة في إعلان صريح عن فصلهما عن بعضهما البعض، وإن هو إلا فصل للشرعيات عن الكونيات والإنسانيات ! وهو ما نراه من جهتنا مخالفا لمنطق طلب الحسنة في الدنيا والآخرة كليهما؛ يقول المناوي شارحا لهذا المتن: " أي قريبا ولم يرد حقيقة الغد، والمراد تقديم أمر الآخرة وأعمالها حذر الموت بالفوت على عمل الدنيا وتأخير أمر الدنيا كراهة الاشتغال بها على عمل الآخرة. وأما ما فهمه البعض أن المراد "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا"، ويكون المراد الحث على عمارة الدنيا لينتفع من يجيئ بعد، والحث على عمل الآخرة، فغير مرضي؛ لأن الغالب على أوامر الشارع ونواهيه الندب إلى الزهد في الدنيا والتقليل من متعلقاتها والوعيد على البناء وغيره، وإنما مراده أن الإنسان إذا علم أنه يعيش أبدا قل حرصه وعلم أن ما يريده لن يفوته تحصيله بترك الحرص عليه والمبادرة إليه. فإنه إن فاتني اليوم أدركته غدا، فإني أعيش أبدا، فقال النبي اعمل بعمل من يظن أنه يخلد فلا يحرص على العمل".

الدنيا، إلى درجة تذبذب خلالها الفناءَ بين ألد الأعداء وألذ الأذواق. إن اختزال مفهوم الإنسان في معلم الفناء دون معلم الحياة هو من وجه آخر اختزال **للزمان** في الأبد دون الأمد، و**للمكان** في الآخرة دون الدنيا، و**للإنسان** في الكائن المائت دون الكائن الحي. في حين أن قراءة هذا الحديث، وفق مقتضيات "الوسطية" من حيث هي تصور ومنهج متجاوز لمنطق المواقع البينية، تصوب النظر إلى كل من الموت والحياة قطبي مجال ابتلاء الإنسان، مصداقا لقوله تعالى "**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**"[1]، بما ينسجم وطلب الحسنة في الدنيا والآخرة كليهما، تمييزا في ذلك لمن يحصر القول من الناس في طلبها على الدنيا فما لهم في الآخرة من خلاق، ومن يقول " **رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**"[2]، علما أنه لم يقتصر على طلب الحسنة في الآخرة دون طلبها في الدنيا، إشارة منه تعالى إلى أن الحسنة في الآخرة تبتدئ من الحسنة في الدنيا، وهي تقتضي صلاح الأعمال في تقويم الابتلاء بين دفتي الحياة والفناء؛ "**وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**"[3].

إن سؤال قراءة مفهوم الإنسان في فلسفة الدين، من منظور الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، يتجاوز هذا الاختزال من خلال باعث الاستدراك المعرفي الذي يحيل إلى قراءة الدنيا في سياق الآخرة وقراءة الآخرة في سياق الدنيا، حينها تقرأ حياة الإنسان من خلال موته، ويقرأ موته من خلال حياته؛ فهو الكائن الحي الآن الميت غدا. ولذلك نجد من حكمة هذا الأثر، إثر الحديث عن موت الإنسان غدا، أنه لم يقل بالآنية واللحظية في الممات، بل ترك - ولو مجازا- مساحة زمنية (تمتد إلى الغد) ولو على قصرها ليتمكن خلالها الإنسان من عمل دنيوي قد ينفعه في دنياه وفي آخرته معا، خاصة ونحن نعلم مدى قيمة العمل الصالح في الحياة باعتبارها فرصة الإنسان ليزحزح عن النار، يقول عز وجل: " **هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ**"[4]، إذ عملوا في دنياهم على إثارة الحياة الدنيا على الآخرة بإقصائهم لمعلم الفناء من تأطير الإنسان بين الحياة والفناء، وتركوا بذلك المجال مفتوحا لحياة الإنسان إلى الأبد بقراءة الدنيا خارج سياق الآخرة لقوله تعالى "**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ فَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ يُنصَرُونَ**"[5]، فهو شراء للضلالة بالهدى وللعذاب بالمغفرة، ولذلك نجد إشارة إلى فرصة العمل في الدنيا ولو إلى أجل قريب في قوله سبحانه "**وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْساً إِذَا**

[1] - سورة الملك، 2.
[2] - سورة البقرة، 201.
[3] - سورة الإسراء، 72.
[4] - سورة الأعراف، 53.
[5] - سورة البقرة، 86.

جَاءَ أَجَلُهَا وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ "[1]، وكذلك "وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً"[2]. وبالتالي من كان مجرد كائن مائت في حياته فهو مائت أبدا في مماته، وبالعكس من حيي في حياته حيي في مماته، كما أشار الرسول ﷺ إلى الإبقاء على قناة تواصلية بين الموت والحياة بقوله: "إذا مات المرء انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له"[3]، كأنها قناة يسقى منها الإنسان الميت، فقد يحيى في موته بعمله في الدنيا ما إن قام بالإنفاق والعلم وتكوين الابن الإنسان الصالح الذي يدعو له.

ولنستطلع الأمر بخصوص مسألة الإنسان الكائن المائت بين معلمي الحياة والفناء من وجهتين، نظرية الخلود التي تبناها المذهب الإنساني من خلال دراسة *رالف بارتون بري* لإنسانية الإنسان، ونظرية الفناء في تجربة المنظور الصوفي.

نموذج "نظرية الخلود" في المذهب الإنساني- رالف بارتون بري[4]:

قد يتبادر إلى الذهن منذ البداية لماذا الحديث عن الخلود في خضم الحديث عن الإنسان الكائن المائت؟ يبدو الأمر منذ الوهلة الأولى شبيها بمفارقة أملاها موقع الإنسان بين طرفي نقيضين، الحياة والفناء؛ لكن سرعان ما تلبث أن تتحول تلك المفارقة إلى مقاربة يؤول فيها الخلود إلى الفناء بلغة الاصرار على البقاء.

ففي معرض حديثه عن "نظرية الخلود" – كما سماها هو- أشار رالف بارتون بري منذ البداية إلى غرابة الأمر الذي تتداخل فيه أبعاد الغيب والإنسان والكون، إذ من غير المألوف في السياق التاريخي أن تتصل فلسفة الطبيعة بما فوقها بذريعة عائق الاختصاص؛ والسبب في هذه الغرابة في نظر رالف يرجع إلى خلو السجل المثبت للتجربة الإنسانية من حقيقة الخلود، وأنه ليس ثمة نظرية رياضية مستنتجة تبرهن عليها. فهذا ما جعل رالف يقر بأنه خالي الوفاض من أي برهان نظري على الخلود أو حتى من أي آراء حول احتمال وجوده، علما أن الخلود كما يراه، هو ببساطة "استمرار تاريخ الفرد الإنساني إلى ما بعد الحادث البيولوجي المسمى بالموت "[5]، عندها نجده يتساءل ما إذا كان من الأفضل أن يكون الموت في الحقيقة هو النهاية أم أنه من الأفضل أن يكون انتقالا إلى طور جديد من الحياة تحفظ فيه ذاتية الفرد وتستمر فيه ضروب نشاطه المتميزة. وكل ذلك يبقى مجرد محاولة من رالف

---

[1]- سورة الجمعة، 10-11.

[2]- سورة الإسراء 72.

[3]- أخرجه مسلم في صحيحه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار الحديث، القاهرة، ودار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/1991م، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم الحديث 1631.

[4]- رالف بارتون بري، فيلسوف أمريكي، ولد عام 1876م في نيو انجلند، تلقى تعليمه في جامعة هارفارد حيث نال الدكتوراه عام 1913م، وحاضر في الجامعات الفرنسية، من مؤلفاته: إنسانية الإنسان، والنظرية العامة للقيم، والصراع الراهن بين المثل.. (انظر المزيد عنه في ص8 من كتابه: إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي).

[5]- رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوشي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 1961م، ص.198.

لتبرير إلحاق نظرية الخلود بالمذهب الإنساني[1]؛ فقد حاول رالف تجاوز تلك الغرابة عندما خص الفصل الأخير من كتابه "إنسانية الإنسان" بموضوع "الأمل بالخلود"، يقول: "قد يظهر غريبا أن يختتم كتاب عن الفلسفة الإنسانية والطبيعة بفصل عن الخلود، هذا المعتقد الذي خصت به فلسفة ما فوق الطبيعة"[2]. وكما كان لهذه الغرابة مبرراتها – من خلال هذا المنظور- التي تجعل اهتمام الإنسان بالموت مجرد تشويش على العقل، أو أنه من قبيل التعليلات الخادعة مادام المنطق يحصر الأمور فقط في الحال دون المآل، كان طبعا لرالف بارتون هو الآخر مبرراته التي يحسبها عائدة إلى كيفية تفاعل الإنسان مع الحياة والموت؛ ذلك أن مشكلة الخلود تعد بالأساس مشكلة إنسانية، زد على رغبة رالف أن يعالج بقدر الإمكان المشكلات الفلسفية المهمة التي تظهر في التجربة الإنسانية حين يصرح أن"الفلسفة الإنسانية لا تنكر ما فوق الطبيعة، ولا يمكن تجاهل موضوع الخلود وهو الذي يلمس الحياة الإنسانية بكل هذا العمق، لقد ذهب الإنسان إلى أبعاد فائقة ليبين حقيقة خلوده ويثبتها"[3] .

لكن يبقى السؤال المطروح هو كيف عالج رالف مسألة الخلود؟

لقد تناول رالف هذه النظرية من وجهتين متقابلتين:

أولا: من حيث امتداح الحياة واستنكار الموت:

يقدم رالف هذه المتراجحة بين الحياة والموت بواسطة رموز الامتداح والاستنكار كصورة معبرة عن مدى الخوف الذي يمتلك الإنسان إثر مطاردة شبح الموت لهذا الكائن في كل حين، ولكي " يتجنب الإنسان عذاب الانتظار والتوقع وفجيعة الفراق ووحشة الوحدة – يقول رالف- فإن كل ما يحتاجه هو أن يقسي قلبه ولا يمنح أي رهائن للقدر؛ غير أن هذا الاقتراح يعني أن نشتري المناعة من يد الألم بأن نضحي بأعظم خيرات الحياة، فإذا كان الموت هو الذي يضطرنا إلى هذه الصفقة القاسية فليس هناك إذن برهان صادق على أن الفناء هو ألد أعداء الإنسان"[4]. وبالتالي، فإن هذا التعبير من رالف يكافئ أن الفناء ليس هو ألد أعداء الإنسان كما كان لحظة الاستنكار؛ إذ ينقلب الأمر فيتحول الموقف من استنكار موجه للموت إلى استنكار موجه للحياة. حينها يكتشف الإنسان أن الحل الذي يكمن وراء استنكار الموت وينقده منه هو الموت نفسه، فيغدو بذلك كائنا مائتا حتى وإن كان اسمه مدونا في سجل الأحياء، فيتجنب المحبة وقاية له من جرح الموت. ويدرج رالف مثالا لذلك، "ما قاله هنري

---

[1]- يرى رالف بارتون بري أن المذهب الإنساني ليس مفهوما ميتافيزيقيا يعتبر مقياس الحياة هو تحقيق الإمكانات الإنسانية بغض النظر عن نوعها.. فإن الإنسان في نظر هذا المذهب يجب ألا يعرف بأوصاف الإنسان الميتافيزيقي ويرقى أعلى مراتب الوجود، كما فعل سبينوزا، بل إن الإنسان الطبيعي بالنسبة إليه إنما يعرف عن طريق الادراك الحسي والذي يطابق في جزء منه إن لم يكن في كليته الجسم البشري كفرع من العالم المادي. ودفعا لأي لبس، فالمذهب الإنساني، بتعبير آخر، إنما هو في أساسه فلسفة تعبر عن رد الفعل ضد الالحاح غير الطبيعي الذي يفرضه مذهب الزهد على نكران الذات. ولعل السبب في ذلك يعود إلى قراءة هذا المذهب للجانب الروحي للإنسان بلغة الزهد، ما جعل بالتالي رد فعله ذاك عنوانا بارزا لترسيخ مذهب النفعية النسبية بحسب استعمالها وكذا مذهب اللذة النسبية بحسب مستوى الاستمتاع بها.

[2]-رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، م س، ص203.

[3]- نفسه، ص 204.

[4]- نفسه، ص 205.

جيمس الأكبر مرة لإميرسون أنه يتمنى أحيانا لو أن البرق يصرع زوجته وأولاده فلا يتعذب أكثر بمحبته لهم"[1].

ثانيا: من حيث استنكار الحياة وامتداح الموت:

يستطيع الإنسان من خلال هذه المتراجحة وبالمقاييس نفسها أن يمتدح الموت ويستنكر الحياة، وفي ذلك إعلان مباشر للإنسان الكائن المائت المتوقف عن العيش ما إن تضعف ضروب اهتمامه وتضمحل طاقاته، أي بسبب الفتور والعجز اللذين يحيلانه إلى حالة من الاحتضار؛ إذ "يتسرب الفتور إلى الإنسان ويخسر حياته من جميع وجوهها إلا وجهها البيولوجي والقانوني.. فعندما يفقد الإنسان حياته من ناحية اهتماماتها وقوتها فإنه ينتظر النهاية لا بشوق ولكن بلا مبالاة، ذلك لأن الخسارة التي تنجم عن الفناء إنما هي خسارة شيء يتمتع به المرء ويرغب به، فإذا ما زالت المتعة والرغبة فليس هناك ما يخسره"[2]. كما أن العجز الكامن وراء "من تعطلت طاقاته واضطر إلى هجران ضروب نشاطه لافتقاره إلى القوة والكفاءة التي تدعمها فقد توقع الموت، فبالنسبة لإنسان قوض شعور العجز المتزايد جميع ضروب اهتمامه فإن الموت قد يصبح أمرا يرحب به بشوق كنهاية لصراع خاسر"[3]. وبذلك، تقدم هذه المتراجحة الفناء باعتباره شرا يجب تلطيفه، فقد يكون موت الإنسان في هذا الموقف مناسبا بحسب رالف عندما يكون هناك إنسان أكثر فتاء منه يأخذ مكانه وينتقل العمل إلى أيد أقوى وأقدر، ويصبح التقدم ممكنا باستبدال الأساليب القديمة بأساليب جديدة. وبالتالي، تؤول متراجحة استنكار الحياة وامتداح الموت وفق هذا الاستدلال إلى حل الفتاء (solution) محل الفناء الذي يظل مطاردا للإنسان بسلاح التقدم في الزمن.

وهكذا اعتبر الإنسان من خلال هذا السياق الذي يقدمه رالف كائنا مائتا من جهتين، أولا من حيث الخوف الذي يتعقبه إثر مطاردة شبح الموت له، فلا يرى في التخلص من هاجس الموت الذي يلاحقه إلا الموت نفسه، فيعيش مائتا وهو ينتظر احتضاره؛ ثانيا، من حيث العجز والفتور اللذان يصيبانه ما إن تعطلت طاقته وانتهت مدة صلاحيته طبقا لشروط ومعايير الجودة والتقدم الآلي.

وبذلك، يتضح أن رالف عالج موقع الإنسان بين معلمي الحياة والفناء خارج هداية الوحي للتي هي أقوم، مكتفيا بإعلان نظرية الخلود موضوعا يرجع في أصله إلى فلسفة ما وراء الطبيعة رغم محاولة اقتحامه إياه بكونه أيضا موضوعا له علاقة بفلسفة الإنسان والطبيعة، لا لشيء سوى لأن الحياة الأخرى عنده تُعتبر "عالم الخيال الديني، [فهي] عالم وهمي يطابق في صفته ذلك الكمال المثالي للأشياء الذي يبرر التوقع الفرح المنبثق من العبادة الجماعية والهوى القدسي"[4].

[1]- رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، م س، ص 203.
[2]- نفسه، ص 214.
[3]- نفسه، ص 214.
[4]- نفسه، ص 229.

نظرية الفناء في المنظور الصوفي.

لقد أراد المتصوفة "أن يحدثوا في الدين ثورة روحية غايتها النفاذ إلى روح الدين وجوهره بعد أن أدركوا أن الدين في عرف الفقهاء مجموع رسوم وأوضاع وضوابط وأحكام ظاهرية لا حياة فيها ولا روحانية.. لم تكن لتشبع العاطفة الدينية عند الصوفية، ولذلك بادروا إلى تقسيم علم الشريعة إلى قسمين، علم ظاهر الشرع الذي يدرس الأعمال التي تجري على الجوارح، وهي العبادات كالصلاة والصوم والحج، والمعاملات كالزواج والطلاق والبيع، وقد سمي ذلك علم الفقه، والثاني علم الأعمال الباطنية"[1]. وقد أشار إلى ذلك عبد الكريم القشيري في الرسالة القشيرية من خلال ما صرح به رويم البغدادي (ت 303هـ) بخصوص ذلك التقسيم المستدرك، أن "كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة – يعني الصوفية- على الحقائق، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع، وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق"[2]؛ علما أن معروف الكرخي (ت 200هـ) عَرّف التصوف بأنه "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[3].

وقد أدى هذا المنظور إلى حدوث التقابل بين طرفي ثنائية الشريعة/الحقيقة - الأصل فيها التداخل والتكامل-، باعتبار الحقيقة تمثل المعنى الباطن الكامن وراء الشريعة، وأن هذه الأخيرة هي مجرد رسوم وأوضاع تُعبر عن ظاهر الأحكام وتجري على الجوارح؛ ومعلوم أنه لا مدخل إلى الباطن إلا من خلال قراءة الظاهر، كما أن هذا الظاهر لا يظهر بجلاء إلا من خلال استنطاق المضمر الكامن وراءه. وقد عبر من جهته طه عبد الرحمن في مقام هذا التمييز عما أسماه بالوجه القانوني والوجه الأخلاقي للأحكام.

فكان المتصوفة ينحون دائما في فهم الدين والشريعة نحوا يروم النفاذ إلى جوهر الدين ولب الشريعة استكناها للحقيقة الدينية، وفي ذلك تظهر ثورتهم الروحية، وهو ما عبّر عنه أبو العلا عفيفي لما وسم كتابه الصادر عام 1963م حول التصوف ب"الثورة الروحية"[4]؛ وبذلك نكون إزاء مفهومين أساسين: استكناه الحقيقة والثورة الروحية.

فأما الثورة الروحية، فهي ثورة تأتي في صورة "الاصلاح الديني" الذي يتغيى إعادة بلورة مفهوم الإنسان بالخروج به من الحالة الميكانيكية التي أخضعه لها العقل المجرد، وهي آفة حصر الأحكام الشرعية في قانونيتها، وهو ما ركز عليه علم الفقه، فكان من اللازم الاستدراك على هذا الاختزال بما يحاكي ثورة روحية لتأسيس وتأصيل نزعة إنسانية في استكناه الحقيقة الدينية التي تشكل موضوع علم الباطن؛ فهذا التقريب يحيلنا إلى نظرية شريعتي في تجاوز الدين التبريري بالدين الثوري.

---

[1]- محمد بن الطيب، فكرة الحق والفناء عند المتصوفة، ضمن مجلة التفاهم، عدد 38، السنة العاشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، خريف 1433هـ/2012م، ص 24.

[2]- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف مصطفى زريق، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1424هـ/2011م، ص39.

[3]- نفسه، ص 280.

[4]- أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، صادر عن دار الشعب عام 1963م، وعن مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م.

وأما استكناه الحقيقة، فهو صورة لإشكاليه الانتقال من الواقع/الإنسان إلى الله، كما مرّ معنا عند الحديث عن المسار المعرفي الذي يقدمه كل من المسيري وحنفي، إلا أن اللافت للنظر وفق هذا المنظور الصوفي هو أن الانتقال من الإنسان إلى الله في استكناه الحقيقة يتم عبر الانسلاخ من الإنسان نفسه في الوصول إلى الحقيقة، وهو مرتبة الفناء للإنسان في الحق؛ فهل للإنسان أن يحيى في هذا الفناء؟

تنطلق مراحل الوصول إلى الحق في المنظور الصوفي بدءا من مجاهدة النفس إلى محبة الحق، حيث تطلب هذه المحبة الفناء في الحق، تعبيرا في ذلك عن السيرورة إلى الحق بالحق.

فإذا كانت المجاهدة شرطا ضروريا "للوصول إلى الطريق الموصل إلى الحق، وهي في جوهرها ترويض للنفس المتمردة، [علما أن] عماد رياضة النفس منعها عن كل ما تتوق إليه وتشتهيه ولاسيما الأشياء التي اعتادتها"[1]، فإن الاصطلاح الصوفي انعكس على حقله الدلالي لما يتجاوز في التجربة الصوفية مفهومٌ التوبة – مثلا- الاقلاعَ عن الذنوب والعملَ على تزكية النفس إلى مرتبة التجرد عن هذه النفس أو التخلص منها؛ ومبرر ذلك، أن النفس مرادفة لجمع الشهوات، وَجَبَ التخلصُ منها ليولد الانسان من جديد بعد هذا المخاض الذي يقطع خلاله حبل الوصل بالنفس. "[ف] إذا كان خروج الإنسان إلى العالم يسمى ميلادا طبيعيا، فإن خروج الصوفي إلى العالم الروحي الذي يتحكم فيه وعيه المتعالي يسمى ميلادا روحيا، ومن خصائص التوبة الصوفية أن تصحبها أعنف حالة وجدانية، إذ يصحبها ذلك الشوق الملح نحو الله وشعور ديني عميق"[2] (قوي فيّاض)، وهو ما عبّر عنه أبو حامد الغزالي بمصطلحات الطريق والذوق والحال والإنابة.. في قوله: " إن أخص خواصهم [يعني الصوفية] ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات.. [و] قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والهرب من الشواغل والعلائق"[3]؛ ومن ثم الإناخة هناك. إن هذا "التعلق الشديد بحقيقة الدين وجوهره والاجتهاد بأقصى حدود الطاقة البشرية لبلوغ المثل الأعلى فيه وتذوق حلاوته هو الذي حمل الزهاد الأوائل الذين مهدوا السبيل للمتصوفة من بعدهم على الاجتهاد في العبادة على نحو جعلهم ينتقلون من عاطفة الخوف من الله إلى محبته"[4]، وهذا فيما معناه أن الصوفي هو زاهد أولا ثم تحولت لديه عاطفة الخوف من الله إلى مرتبة محبته. فهل سلك

---

[1]- محمد بن الطيب، فكرة الحق والفناء عند المتصوفة، ضمن مجلة التفاهم، عدد 38، م س، ص 26. و قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، تعريب: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 197م، ص 433.

[2]- أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، م س، ص23.

[3]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وتقديم: جميل صليبا وكامل عياد، ط7، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1967م، ص ص 101- 103.

[4]- محمد بن الطيب، ضمن مجلة التفاهم، عدد 38، ص 27، وكذلك محمد بن الطيب، اسلام المتصوفة، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2007م، ص 35، حيث يرى أن ظهور رابعة العدوية شكل منعطفا بارزا في فلسفة التصوف بحدوث تطور عظيم تجلى في الانتقال من الخوف من الله إلى حب الله، وهو ما يعني الانتقال في العبادة من المعبود المرهوب إلى المعبود المحبوب. إلا أن الاشكال الذي يعقب هذا التحول يكمن في مدى شيوع آفات التواكل والجمود الفكري وبعث الروح في إحياء علوم الشرع دون علوم الكون والإنسان.

الصوفي *محبة الرسول ﷺ في محبة الله تعالى* بما ينسجم ودلالات[1] الاتباع في قوله عز وجل " **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** "[2] ؟ ومعلوم أنه ﷺ - كما سبق ذكره- أمر بالعمل للدنيا والآخرة معا ضمن مجال زمني يمتد من الغد إلى الأبد بما يتوافق وعدم تأخير نفس إذا جاء آجلها " **وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْساً إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا**"[3].

إن سر الحياة الصوفية وجوهرها يكمن في "انكار الذات وفناء المحب في المحبوب، إذ لا يُعرف اللهُ ولا يُحَبّ وفي النفس أدنى شعور بذاتها وبالعالم من حولها"[4]. فقراءة الحقيقة من خلال هذا المنظور تعتمد على انسلاخ الإنسان من الإنسان نفسه ومن الكون من حوله؛ وهو ما يتعاكس والمنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية، للإنسان مادامت فلسفة الدين مبنية أساسا في إطارها المرجعي على كل من الوحي والكون والإنسان، وأن إطارها المنهجي يعتمد على آليات تنزيل الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان.

وهكذا، إلى أن يبلغ الحب الإلهي مرتبة الفناء، بحيث إن "نظرية الفناء ليست في الأصل وليدة تفكير منطقي، وإنما هي وليدة وَجْد صوفي صلتها بالذوق أقوى من صلتها بالعقل؛ فليست سليلة الصحو بل وليدة السكر[5]، مثل شطحات البسطامي[6] الذي قال في مقام الفناء: " سبحاني ما أعظم شأني"، أو كما عبّر الحلاج في مقولته الشهيرة : " أنا الحق"[7].

وبذلك، تتجسد السيرورة إلى الحق بالحق في المنظور الصوفي على نحو ما تمثله الخطاطة التالية:

---

[1]- نؤكد دائما على استيعابية مفهوم الدلالة للأبعاد الحسية والمعنوية والوظيفية للمفاهيم، ومنها مفهوم الاتباع الذي لا يتعين حصره في التحسينيات، باختزال دلالاته الحسية والوظيفية في المعنوية، ثم اختزال هذه الأخيرة في البعد الذوقي الفنائي، إنما هي دلالات اقتحام الإنسان والكون بتوافق مع اقتحام الغيب -لا أن يقتصر هذا الاقتحام على مجرد الفناء في الغيب، فما هو إلا فناء في الغيابات لا في الغيب إن هو انسلخ عن الفناء في الكون والانسان أيضا- تدبرا واستنطاقا، كما هو حال ذوي الألباب بقولهم، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك. تفكرا وتدبرا وتعلما وتعجبا وتعبدا..

[2]- سورة آل عمران 31.

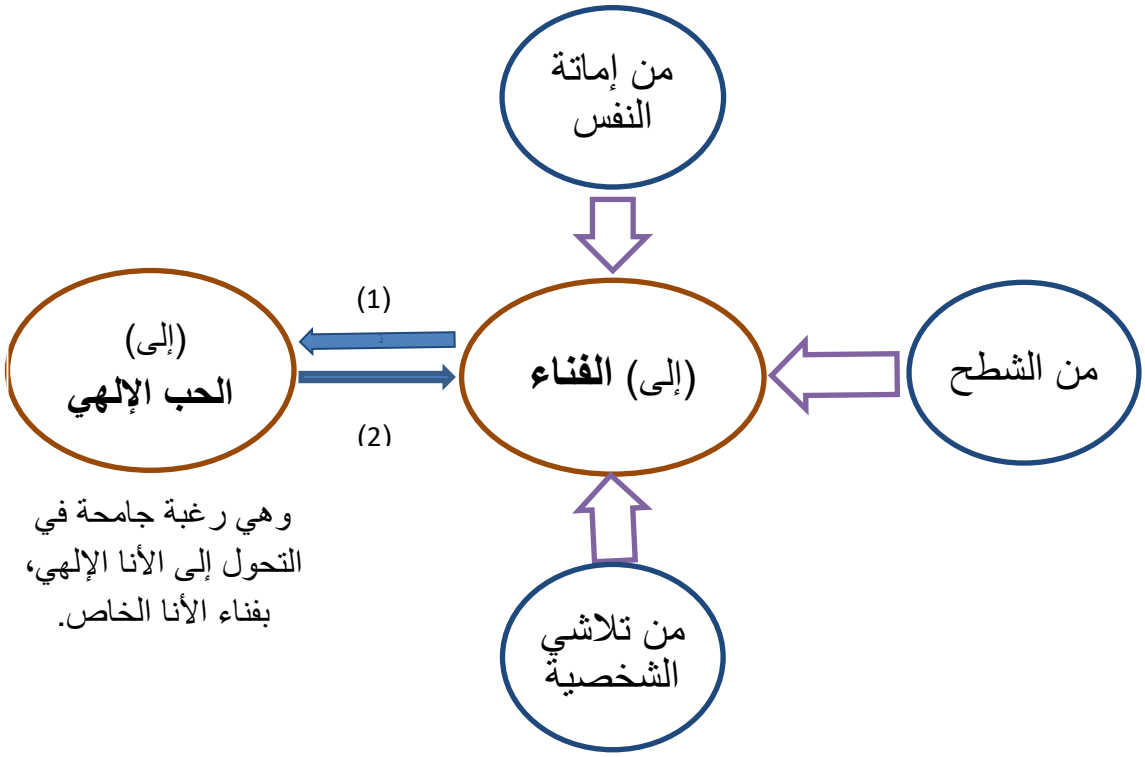
[3]- سورة المنافقون، 11.

[4]- محمد بن الطيب، ضمن مجلة التفاهم، عدد 38، ص 30.

[5]- نفسه، ص 39.

[6]- مما شاع في كلام الناس من شطحات أبي يزيد البسطامي قوله: *رفعني (أي الله) مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا.* (الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1380هـ/1960م، ص 461). فنجد أن لحظة الفناء هاته تحاكي فكرة التجسد في المنظور الغربي من حيث ارتداء الفاني للأسماء والصفات الإلهية، وتختلف عنها من حيث المسار، ففي فكرة التجسد يتجسد الإله في الإنسان - كما ساد في الاعتقاد- بالنزول عنده إلى الأرض ليشاركه آلامه ومعاناته، وفي اللحظات العليا من السكر يشعر الفاني من حيث لا يشعر أنه في سدرة المنتهى قاب قوسين أو أدنى.

[7]- أورد محمد بن الطيب في مقاله: فكرة الحق والفناء عند المتصوفة، ضمن مجلة التفاهم، عدد 38، م س، ص 35، موقفا للحلاج إليه أسند مقولته * أنا الحق*، مفاده أنه لا يمكن للإنسان أن يعتقد في الله وفي نفسه أيضا، فهذا من الوهم والنفاق.. فالمخلوق الذي يعد نفسه كائنا مستقلا بذاته يكشف في أعماقه عن نفي ضمني لله.. ويتبدى من خلال ذلك ضخامة الوهم بأنه كائن في حد ذاته، بينما هو في الحقيقة عدمٌ محض. وبهذا المنطق الحلاجي يتضح كيف يريد الإنسان التعبير عن حقيقة التوحيد فيسقط في متاهات التجسيد.



بحيث يدل الاستلزام (1) على العبارة المنطقية: *كل فانٍ مُحِب بالضرورة*.

ويدل الاستلزام (2) على العبارة المنطقية:

"ما كل محب بالغا درجة الفناء في المحبوب"، (إلا ان يكون حبا إلهيا). وهو استلزام معبر عنه بصيغة النفي للدلالة على أن التكافؤ حاصل بين الفناء والمحبة في حالة بلوغ درجة الحب الإلهي، حيث يصبح الشرط المنطقي في هذا الموقف لازما وكافيا، وإلّا فَلا.

وبناء عليه، يكون تلاشي الإنسان، بالفناء في الأنا الإلهي الذي يسعى إليه الإنسان الناطق ولو مجازا إثر تحوله من مقام المخاطَب إلى صيغة المتكلم، تعبيرا عن تلاشي أبعاد الزمان والمكان والإنسان والغيب بعضها في بعض[1]، فيتلاشى الواقع من الأرض إلى سدرة المنتهى لأن الإنسان ينسلخ من نفسه ومن الوجود من حوله، ويتلاشى التوحيد لما يصير مفهومه محددا بمقتضى النفي، حين يكون "العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو من وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه"[2]؛ وذلك على غرار ما أورده الطوسي في اللمع في شرح الجنيد لشطحات البسطامي: "أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن

[1]- في هذا الصدد، ومن أجل أن يضفي الطوسي صاحب اللمع (في التصوف، م س، ص 463) مشروعية لشطحات البسطامي ألحقها بالحديث القدسي: " مازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها، وسمعه الذي يسمع به ، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها".

[2]- ذكر هذا التعريف محمد بن الطيب منسوبا إلى: أخبار الحلاج، تحقيق لويس ماسينيون وب كرواس، (لمزيد توضيح، انظر: محمد بن الطيب، فكرة الحق والفناء عند المتصوفة، مجلة التفاهم، عدد 38، م س، ص 35).

الخلق"[1]، وذلك بمقتضى فصل قصدية التوحيد عن آيات الله في الأنفس والآفاق، وهي التي جعلها الله تعالى مجالات للنظر في تبيين الحق، لقوله تعالى "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ "[2].

وقد ذكر ابن عربي في الفتوحات سبعة طبقات للفناء[3]، وهي:

طبقات الفناء السبعة: من الصبغة الأخلاقية إلى الفناء عن صفات الحق ونسبها.	
الصبغة الأخلاقية: ↓	وتقوم على المجاهدة وإماتة النفس من خلال الإقبال على الطاعات والإدبار عن المخالفات.
الفناء عن الإفعال: ↓	إثبات الفاعلية لله على وجه الحقيقة: وهو مقام يعكس مدى سلبية الإنسان واغترابه بسلبه نفسه أدنى فاعلية في الاستجابة للدعوة لما يحييه.
الفناء عن صفات المخلوقين: ↓	(كنت سمعه وبصره..)
الفناء عن الذات: ↓	بألا يشاهد ذاته في الشهود، وبمعنى آخر ألا يثبت نفسه، عملا بالاستلزام: من وحد الله فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد جاء بالشرك الخفي.
عدم تحقيق الفاني من شهوده، أشَهِد الحق أم شَهِد ذاته: ↓	=بداية لحظات الفناء: أن يقع له ارتياب وعدم التمييز فيما يشاهد، بين الحق وذات الفاني.
الفناء عن كل ما سوى الله بالله: ↓	حيث الشهود في هذه المرتبة مقصور على الله، إلى درجة أن ذات الفاني نفسها غير مشهودة، بمعنى حصول الفناء عن الذات وعن العالم.
الفناء عن صفات الحق ونسبها:	حيث يشهد الفاني وجود الحق نفسه من حيث وجوده المطلق لا من حيث صفاته وأسماءه، فهذه الأخيرة تكون لها آثار في الكون، والفاني هنا خارج الكون (وحدة الوجود)، ذلك أن الفاني قبل هذه المرتبة انسلخ من الذات ومن العالم.

[1]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، م س، ص 469.

[2]- سورة فصلت، 53.

[3]- محيي الدين أبو بكر ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح : أحمد شمس الدين، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/1999م، ج4، ص ص 212-215.

وهكذا يصل استكناه الحقيقة إلى مرتبة المكوث عندها والفناء فيها، وحتى وإن عاد الفاني من حال الفناء إلى حال البقاء فإن هذه العودة تفصله عن الفناء، إذ يستشعر وجوده ووجود الكون من حوله تارة أخرى. ولعل السبب في هذا الفصل بين استكناه الحقيقة حال الفناء واستعمارالأرض حال البقاء، راجع إلى استشعار الفاني - مؤقتا- حال فنائه أنه مع الله دون سواه، ذوقا وعرفانا؛ والواقع أنها حال لاحتضار الفاني في غمرة سكرات الفناء، تعكس اختزال العروج المعرفي من البقاء إلى الفناء في مُكَون التزكية، فأنّى للكائن الفاني من العلم الطبيعي والانساني وهو ما يلبث أن يلج مراتب الفناء حتى ينسلخ من نفسه ومن الكون من حوله؟ أليس هذا في حد ذاته انسلاخا من العلم والحكمة لحساب (التزكية)؟ أليس من الحكمة أن تكون الحكمة نفسها باعثة على العلم[1] لإدراك التزكية؟

وعليه، فالفاني يركز في رحلته المعرفية هاته، في تنقيحه للمناط، على المكون الذوقي، ما استلزم إذن القيام بثورة روحية تحقيقا لمناط الفناء، دون أدنى حديث عن باقي مكونات الهداية الربانية الأخرى في تصويب الفعل الإنساني نحو التي هي أقوم، من حيث تداخل الأبعاد العقدية والمعرفية والقيمية، انسجاما مع تعليم الكتاب والحكمة والتزكية، وتحقيقا في ذلك لمناط البقاء أيضا إلى حين.

وبناء على ما تقدم، من خلال تتبع تنقيح مناط واقع الفناء في البقاء، نصل تحقيقا لهذا المناط إلى إعلان حالة من الاختزال لمفهوم الإنسان في فلسفة الدين، عنوانها الإنسان الكائن الحي المائت؛ فلا هو حي ما لم يستجب لما يدعوه فعلا إلى الحياة، وعيا وعلما وعملا، بلا أدنى فصل بين هذه الأبعاد، ولا هو مائت مادام الفناء حالة شعورية ذوقية مؤقتة يمكن أن يبلغها الصوفي وهو على قيد الحياة[2]. والحاصل، أن تمثل الفناء الصوفي بين هذا وذاك يعد نعشا للإنسان الكائن المائت، وهو بهذا، نوع من السبات المعرفي على قلوب أقفالها، إن لم نقل غلقا لفلسفة الإنسان الكائن الحي المستوعب لدلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار، استشعارا واستنطاقا واستعمالا.

---

[1]- المقصود بالعلم في هذا المقام العلم البياني المستوعب القائم على النظر في آيات الله تعالى في الكتاب وفي الأنفس وفي الآفاق، جمعا في ذلك بين قراءات الوحي والإنسان والكون، كما سيأتي بيانه.

[2]- يؤكد في هذا الصدد محمد بن الطيب (أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف، من جامعة منوبة، تونس) على بلوغ حالة الفناء الذوقية المؤقتة للفاني وهو على قيد الحياة، في معرض تعقيبه على ما أورده هنري سيرويا Henry Sérouya في كتابه:

Le Mysticisme, Collection : Que sais-je? Paris, P.U.F, 1956, P, 6.

حيث ذهب هنري إلى أن الصوفي المسلم مثله كمثل الصوفي البوذي في النرفانا لا يبلغ حال الفناء إلا إذا غادر هذه الأرض، فالموت عنده هو الخير الأسمى؛ لأنه يمكنه من العودة إلى الوجود الأكمل. وهو ما أثار حفيظة بن الطيب بكون ما أورده هنري يعد فهما سقيما وتخليطا شنيعا بين التصوف البوذي والتصوف الإسلامي؛ ذلك أن الفناء في تأكيد بن الطيب يعتبر حالة شعورية ذوقية يمكن أن يبلغها الصوفي وهو على قيد الحياة، وليس حصولها مشروطا بالموت وفراق النفس للبدن؛ بدليل أن الفناء في التصوف الإسلامي قرين البقاء لا ينفصل عنه. (انظر محمد بن الطيب، فكرة الحق والفناء عند المتصوفة، ضمن مجلة التفاهم، عدد 38، م س، ص 55). ونحن بين هذا وذاك، - من موقف الوسطية بما هي تصور منهجي لا من موقف الوسط البيني - نشير إلى أن مكمن الإشكال هو كون الفناء قرين البقاء لا ينفصل عنه، وهو إعلان صريح من الطرفين كليهما على أن الإنسان في هذه الحالة لم يعد كذلك سوى لأنه أضحى كائنا حيا مائتا، إذ السؤال في الجدل الدائر بينهما هو ما إذا كان هذا الموت حقيقة باعتباره الحادث البيولوجي الذي تنفصل فيه الروح عن الجسد المادي للإنسان أم فقط يكون مجازا يستطيع الفاني من خلاله التخلص من سلبيات مادة جسم الإنسان باعتبارها آفة عليه؛ وبذلك فلا هو حي وسكرات الفناء تغمره، ولا هو مائت مادام الفناء الذي يغمره مجرد حالة شعورية ذوقيه مؤقتة تنتهي باستيقاظه لا بيقظته.

المطلب الثاني: الإنسان كائن زاهد.

في هذا الصدد، سنستدعي مفهوم الزهد في السياق التاريخي – نموذج الزهد عند أبي حامد الغزالي- في معرفة مظاهر وملابسات اختزال الكينونة الإنسانية في هذا المقام (حال الزهد)، ومن ثمة تقصي واستنطاق أسباب ذلك الاختزال.

أولا، حول مفهوم الزهد.

ذكر أبو حامد الغزالي الزهد مقرونا بالفقر في خانة المُنْجيات من المُهْلِكات، وقد فصّل القول في بيان حقيقة الزهد من خلال بيان فضيلته ودرجاته وأقسامه، وبيان تفصيله في المطعم والملبس والمسكن والآثاث وضروب المعيشة.. يقول في تعريفه للزهد "اعلم أن الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين، وينتظم هذا المقام من **علم** و**حال** و**عمل** كسائر المقامات"[1].

إن أول إشارة نلتقطها من هذا التعريف هي صيغة مقام الزهد بدلالة الأبعاد الثلاثة، **العلم والحال والعمل**، بالترتيب الذي وضعت فيه، حيث وُضع الزهد من حال إلى حال محل الحُكم من العلة إلى المآل؛ يقول في ذلك الغزالي: "والعلم هو السبب في حال يجري مجرى المُثمر، والعمل يجري من الحال مجرى الثمرة، فلنذكر الحال مع كلا طرفيه من العلم والعمل، أما الحال فنعني بها ما يسمى زهدا، وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه؛ فكل من عدل عن الشيء إلى غيره.. فحاله بالإضافة إلى المعدول عنه يسمى زهدا، وبالإضافة إلى المعدول إليه يسمى رغبة وحبا"[2].

وبناء عليه، يستلزم حال الزهد مستويين للانتقال من أحدهما نحو الآخر، من المرغوب عنه إلى المرغوب فيه الذي هو خير من المرغوب عنه، علما أن شرط هذا المرغوب عنه أن يكون هو أيضا مرغوبا فيه بوجه من الوجوه؛ ومبرر ذلك، أن من رغب عما ليس مطلوبا في نفسه لا يسمى زاهدا في نظر أبي حامد. ويظهر من خلال هذا الطرح أن عامل الرغبة يعد قاسما مشتركا بين المستويين، فيأتي الزهد بهذا المعنى ليستقطب الرغبة من المعدول عنه ويستجمعها في المعدول إليه؛ وإن هو إلا فصل بين المستويين، إظهارا كان أو إضمارا.

وبذلك، يكون العلم سابقا على الحال، أو بمعنى آخر، تترتب هذه الحال على العلم الذي يجري مجرى المثمر، وأي علم هو؟ إنه في اعتقاد أبي حامد "العلم الذي هو مثمر لهذه الحال، فهو العلم بِكَوْن المتروك حقيرا بالإضافة إلى المأخوذ "[3]. ولما كان المتروك[4] ما له علاقة بحظوظ النفس، لزم من ذلك

---

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع المنجيات من المهلكات، كتاب الفقر والزهد، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1432هـ/2011م، المجلد الثامن، ص 98.

[2]- نفسه، المجلد الثامن، ص ص 98، 99.

[3]- نفسه، المجلد الثامن، ص 101.

[4]- في ضربه لأمثلة من الزهد، يقول الغزالي إن "تارك التراب والحجر وما أشبهه لا يسمى زاهدا، وإنما يسمى زاهدا من ترك الدراهم والدنانير، لأن التراب والحجر ليسا في مظنة الرغبة، وشرط المرغوب فيه أن يكون عنده خيرا من المرغوب عنه حتى تغلب هذه الرغبة" (انظر أبا حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، كتاب الفقر والزهد، القسم الثاني، المجلد الثامن، ص 99). فنجد أبا حامد الغزالي يستثني تارك الحجر والتراب من

أن يحتقر الإنسان الزاهد نفسه ويرى فيها وبالا عليه ليبلغ بذلك مرتبة مجاهدة النفس التي هي إحدى مراتب الفناء- كما سبق ذكره-، والتي تتغيى الانسلاخ من الوجود ومن النفس كليهما؛ ولعل السبب في ذلك يرجع إلى حقارة المتروك. وبذلك، يأتي العمل من حيث هو ثمرة لحال الزهد بمثابة عملية الاستبدال للذي هو خير بالذي هو أدنى، حيث إن "الزهد يوجب ترك المزهود فيه بالكلية، وهي الدنيا بأسرها مع أسبابها ومقدماتها وعلائقها، فيخرج من القلب حبها ويدخل حب الطاعات"[1].

إن الأبعاد الثلاثة التي ذكرها الغزالي في مقام الزهد، وهي **العلم والحال والعمل**، بهذا الترتيب اللزومي بينها، تجعل من ذاتها مصفوفة للمرور (Matrice de passage) نحو بلوغ المقام المذكور وفق **مبدأ المتروك الحقير ومبدأ الاستبدال** للذي هو خير بالذي هو أدنى (حقير). وعليه، لا يكون الإنسان زاهدا ما لم يكن على علم بحقارة المتروك، ومنه نفسه لحظوظها؛ وكذلك ما إن عجز عن عملية الاستبدال تلك لم يصل وقتئذ مقام الزهد بحال، إذ إن الزهد هو نفسه ما يستدعي ذلك الاستبدال بدليل وضعه في مرتبة الوسط اللزومي بين العلم والعمل، وهو وضع اختزل فيه الإنسان في كائن زاهد.

ويتضح جليا هذا الاختزال حينما نسقط وضع الوسط اللزومي بين العلم والعمل على أرضية استنطاق واقع الإنسان بين تنقيح المناط وتحقيقه، فقد يؤول الأمر حينئذ إلى اعتبار الواقع الإنساني، من حيث هو تعبير عن حياة الإنسان في هذه الدنيا، مكونا من جملة المتروكات لحقارتها، والاستبدال له يؤول إلى الانسلاخ منه والعزوف عنه نحو مفهوم ضيق للطاعات، ظنا في ذلك أنه هروب نحو الذي هو خير، فما يزيد به الإنسان إلا اغترابا. إنما يتوجب تصويب واقع الانسان الدنيوي على الأرض من الفساد الذي يقبع فيه وسفك الدماء صوب الصلاح وحقن الدماء، وطبعا لن يتأتى ذلك إلا بالعلم والعمل الذي هو تنزيل لهذا العلم على واقع الإنسان على الأرض(الدنيا). أليس الإنسان، وهو المستخلف في الأرض، مكرما بما أنعم الله عليه من المسخرات؟ أليس الإنسان، وهو المكلف، كائنا وظيفيا في قراءة واقعه من تنقيح المناط إلى تحقيقه بالعلم القائم على تعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب؟ أليس الإنسان، وهو المستعمَر في الأرض، كائنا إعماريا آمنا بما أنعم عليه تعالى من المتاع والمستقر إلى حين؟ أليس في هذه الدلالات الثلاث إذن ما يوحي بضرورة الاستدراك على ذلكم الوسط اللزومي بين العلم والحال والعمل بما هو أوسع من هذا الاستلزام الميكانيكي، نحو منهج التداخل والتفاعل والتكامل في قراءة الإنسان بين الدلالات الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية،

-حال الزهد، ومرد ذلك أن رغبة الإنسان – عنده- لا تنصرف نحو الحجر والتراب بمبرر أن الزهد في الدنيا مرتبط أساسا بالمال. فنكون بهذا إزاء حالتين: إما أن أبا حامد لم يستشرف واقع الإنسان من خلال فلسفة الزهد التي يعرضها في المنجيات من المهلكات، ذلك أن من المستجدات والنوازل التي عرفها واقع الإنسان القيمة المالية التي أصبح يرادفها كل من الحجر والتراب بما له اليوم علاقة بالمقالع الحجرية والرملية والمناجم المعدنية... وما له علاقة بالمواد التي تدخل في مجال الهندسة المعمارية.. وإما أنه يخرج بهذا الاستثناء الحجر والتراب من الدنيا، ومعلوم أن هذه الأخيرة هي المجال الزماني والمكاني لهبوط الإنسان إلى الأرض للابتلاء، علما أن كلا -من الحجر والتراب عنصران من الأرض نفسها، بل إنهما عنصران من مقومات إقامة الإنسان حضارته وإعماره على هذه الأرض التي استعمره الله تعالى فيها.

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، م س، المجلد الثامن، ص 103.

والإعمارية الحضارية، **وعيا وعلما وعملا**، استدراكا في ذلك على مكوث الإنسان الكائن الزاهد في الحال بين العلم والعمل؛ ذلك أن الوعي بالواقع الإنساني يعني استدعاء المعراج العلمي نحو تعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب، وهذا من وجه آخر مكافئ لتنزيل هذا العلم لإعادة تكييف واقع الإنسان بشكل متواصل تتم خلاله قراءة الدنيا في سياق الآخرة طردا وعكسا وأمرا ونهيا واعتبارا، سيرا في الأرض ومشيا بين الناس وتفقها للخطاب بما ينسجم وطلب الحسنة في الدنيا على غرار طلبها في الآخرة، إذ الطلب الأول باعث على الطلب الثاني؛ أليس من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة كذلك؟

هذا وتتجلى مظاهر اختزال الإنسان في كائن زاهد في عدة صور، منها: حب الفقر والتقشف والاشمئزاز من المتاع، وبالتالي ظهور كهانات متدينة عاكسة لصور التدين بدل صور الدين، في التباس واضح بين القيمة والذات.

حب الفقر والتقشف.

يقول الغزالي في مقدمة كتاب الفقر والزهد، في المنجيات من المهلكات: "أما بعد، فإن الدنيا عدوة لله عز وجل.. وقد استقصينا ما يتعلق بوصفها وذم الحب لها في كتاب ذم الدنيا من ربع المهلكات، ونحن الآن نذكر فضل البَغْض لها والزهد فيها، فإنه رأس المنجيات، فلا مطمع في النجاة إلا بالانقطاع عن الدنيا والبعد منها، لكن مقاطعتها إما أن تكون بانزوائها عن العبد ويسمى ذلك فقرا، وإما بانزواء العبد عنها ويسمى ذلك زهدا"[1]. وفي بيان حقيقة الفقر، يقول: "اعلم أن الفقر عبارة عن فقد ما هو محتاج إليه، أما فقد ما لا حاجة إليه فلا يسمى فقرا، وإن كان المحتاج إليه موجودا مقدورا عليه لم يكن المحتاج فقيرا.. فنقول كل فاقد للمال فإنا نسميه فقيرا بالإضافة إلى المال الذي فقده إذا كان المفقود محتاجا إليه في حقه"[2].

والملاحظ، أن القاسم المشترك بين الفقر والزهد يكمن في حال انزواء الإنسان عن الدنيا، سواء كان هذا الانزواء من الدنيا عن الإنسان الفقير، أم كان الانزواء منه هو نفسه عن الدنيا المرغوب عنها نحو البديل المرغوب فيه؛ فيكون بالتالي الفقر والتقشف من صور هذا البديل المبني أساسا على بُغْض الدنيا والانقطاع عنها وذم الأغنياء، وفي مقابل ذلك يحل حب الفقر والفقراء والتماس الفضيلة من ذلك.

ففي بيان فضيلة الفقر مطلقا، أورد الغزالي قوله تعالى "**لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ**"[3] وقوله تعالى "**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ**"[4]، حيث ساق الكلام- يقول الغزالي- في "معرض المدح، ثم قدم وصفهم بالفقر على وصفهم بالهجرة

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، م س، المجلد الثامن، ص 10.

[2]- يشير أبو حامد الغزالي في هذا المقام إلى أن المقصود بالفقر هو الفقر من المال على الخصوص، وليس الفقر المطلق الذي يعتبر خلاله كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير، إذ ليس في الوجود إلا غني واحد وكل من عداه فإنهم محتاجون إليه ليمدوا وجودهم بالدوام؛ وإلى هذا الحصر الإشارة بقوله تعالى (والله هو الغني وأنتم الفقراء)، (انظر المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص ص 11-12).

[3]- سورة الحشر، 8.

[4]- سورة البقرة، 273.

والاحصار، وفيه دلالة ظاهرة على مدح الفقر"[1]. فهل المدح في هذا السياق منصرف إلا نحو هجرتهم للطاغوت صوب النور؟ وإلا فما حال الفقراء من المشركين؟ ومعلوم أن حال الفقراء المؤمنين قبل الهجرة والإحصار لم يكن كذلك، وإلا لما نسبت إليهم الديار والأموال وهي من آليات المتاع والمستقر. ألم يكن من الأجدر أن وصفهم بالفقراء – ولو البعض منهم- جاء نتيجة سلبهم إياهم ممتلكاتهم من الديار والأموال وما به يستطيعون ضربا في الأرض؟ ألم تكن الهجرة نفسها ضربا في الأرض وأساسا منهجيا بديلا قائما على تنزيل دلالات الوعي والعلم والعمل، استخلافا وتكليفا وإعمارا؟

إن حب الفقر قد يكون إذن من وجه آخر صفة للفقراء الذين يلحون على إخراج أنفسهم بأنفسهم من أبدانهم وديارهم وأموالهم، ويحصرون أنفسهم بأنفسهم في سبيل الزهد لا في سبيل الله، لا يستطيعون بذلك ضربا في الأرض.

هذا، ونجد الغزالي يستدل في تنبيهه على ذم الأغنياء واتساع الهوة بين فقراء الأمة وأغنيائها بإسنادات عديدة أكثر من أن تحصى وضعيفة ومنقطعة كما يؤكد هو نفسه ذلك، فمن الأخبار التي ذكرها أبو حامد في مدح الفقر:

- "يدخل فقراء أمتي الجنة قبل أغنيائها بخمسمائة عام"[2].
- وفي الخبر: "آخر الأنبياء دخولا إلى الجنة سليمان بن داود عليهما السلام لمكان ملكه، وآخر أصحابي دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لأجل غناه"، وهو في الأوسط للطبراني (4125) من حديث معاذ بن جبل (ض) مرفوعا [3].
- وقال كعب الأحبار: "قال الله تعالى لموسى عليه السلام: يا موسى، إذا رأيت الفقر مقبلا.. فقل: مرحبا بشعار الصالحين، وإذا رأيت الغنى مقبلا فقل ذنب عجلت عقوبته"، (رواه أبو نعيم في الحلية (5/6) من قول كعب الأحبار غير مرفوع بإسناد ضعيف)[4].
- "وعن الضحاك، قال من دخل السوق فرأى شيئا يشتهيه فصبر واحتسب.. كان خيرا له من ألف دينار ينفقها كلها في سبيل الله تعالى "[5].

---

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع المنجيات من المهلكات، كتاب الفقر والزهد، المجلد الثامن، م س، ص 21.

[2]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثامن، م س، ص 22. وأخرجه الترمذي في السنن، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ط 2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ/1975م، رقم 2353، من رواية العباس الدوري عن جابر بن عبد الله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بأربعين خريفا"، وقال حديث حسن.

[3]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج8، م س، ص 28. وهو في الأوسط للطبراني (4125) من حديث معاذ بن جبل (ض) مرفوعا.

[4]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثامن، م س، ص 28. وذكره أبو طالب المكي في قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق: عاصم ابراهيم الكيالي، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ/2005م، الفصل الحادي والأربعون، ذكر فضائل الفقر، ج326/2.

[5]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثامن، م س، ص 53.

- وقل الغزالي، استنادا إلى بعض العارفين – على غرار ما ذكره أبو طالب مكي في قوت القلوب-: "إذا مَالَ الفقيرُ إلى الأغنياء.. انحلت عروته، فإذا طمع فيهم.. انقطعت عصمته، فإذا سكن إليهم.. ضل"[1].

وهكذا، فُهم الاسلام على أنه دين الفقراء، ليس من جهة أنه دين رد للفقراء حقوقهم وما به يستطيعون ضربا في الارض، وكذلك المساكين الذين يعملون في البحر[2]، استردادا في ذلك لإنسانية الإنسان وإشارة إلى العمل والأخذ بالأسباب، بل أدى سوء الفهم ذاك إلى الجمود والتواكل، ومنه إلى اختزال الفهم الذي حصر الإنسان المسلم في مجرد إنسان فقير لا شأن له بالأغنياء، ويكفيه قوت يومه، فما حاجته إلى العمل إذن؟

الاشمئزاز من المتاع.

نعم، ما حاجته إلى العمل إذن؟ خاصة وأن "الدنيا سريعة الفناء قريبة الانقضاء، تَعِدُ بالبقاء ثم تخلف في الوفاء، تنظر إليها فتراها ساكنة مستقرة وهي سائرة سيرا عنيفا ومرتحلة ارتحالا سريعا، ولكن الناظر إليها قد لا يحس بحركتها فيطمئن إليها، وإنما يحس عند انقضائها"[3]؟ عندئذ، يضخ الزهد، عملا بحقارة المتروك واستبدال الخير بالأدنى، طاقةً في الإنسان الكائن الزاهد، تخول له فرصة التسارع مع الدنيا نحو الفناء، لا لشيء سوى لأنه راغب عن البقاء، مشمئز من المتاع الذي يقرأ في سياق حسن المآب. فلما كان الزهد عبارة "عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها، ومهما رغب [الزاهد] عن حظوظ النفس.. رغب عن البقاء في الدنيا، فقصر أمله لا محالة؛ لأنه إنما يريد البقاء ليتمتع، ويريد التمتع الدائم بإرادة البقاء، فإن من أراد شيئا أراد دوامه، ولا معنى لحب الحياة إلا حب دوام ما هو موجود أو ممكن في هذه الحياة"[4]؛ فيلزم من ذلك أن إرادة الفناء تستوجب الاشمئزاز من الحياة ومن التنعم المسدد بمتاعها. وحيث إنه لم تعد للإنسان الزاهد حاجة للعمل، تقلصت لديه إذن المقاصد، فانحبست في الضروريات بقدر الضرورة الملحة في ذلك، وأقصيت الحاجيات والتحسينيات باعتبارها وسائل للترف والادخار والمتاع...

من أجل ذلك، نرى أبا حامد في تفصيله للزهد فيما هو من ضروريات الحياة يقسم ما الناس منهمكون فيه إلى فضول وإلى مهمات، "فالفضول كالخيل المسومة مثلا، إذ غالب الناس يقتنيها للترف بركوبها وهو قادر على المشي"[5]؛ فبحسب هذا المنطق ماذا عسى الإنسان القادر على المشي فعله اليوم للتنقل بين القارات إذا ما استغنى عن الفلك والطائرات؟ وأما المهمات فهي الأكل والشرب.." فإذا استقل [الزاهد] بما تناوله، لم يدخر من غدائه لعشائه، [ف]هذه هي الدرجة العليا، [وتليها] الدرجة

---

[1]- أبو حامد الغزالي، م س، ص 62، وكذلك: أبو طالب المكي، قوت القلوب، ذكر فضائل الفقر، م س، ج2/ص ص 328-329.

[2]- وذلك على غرار اقتران وصف المساكين من الناس بالعمل في البحر، إشارة في ذلك إلى الأخذ بالأسباب وبذل الجهد، كما جاء في قوله تعالى في سورة الكهف (79) " أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ ".

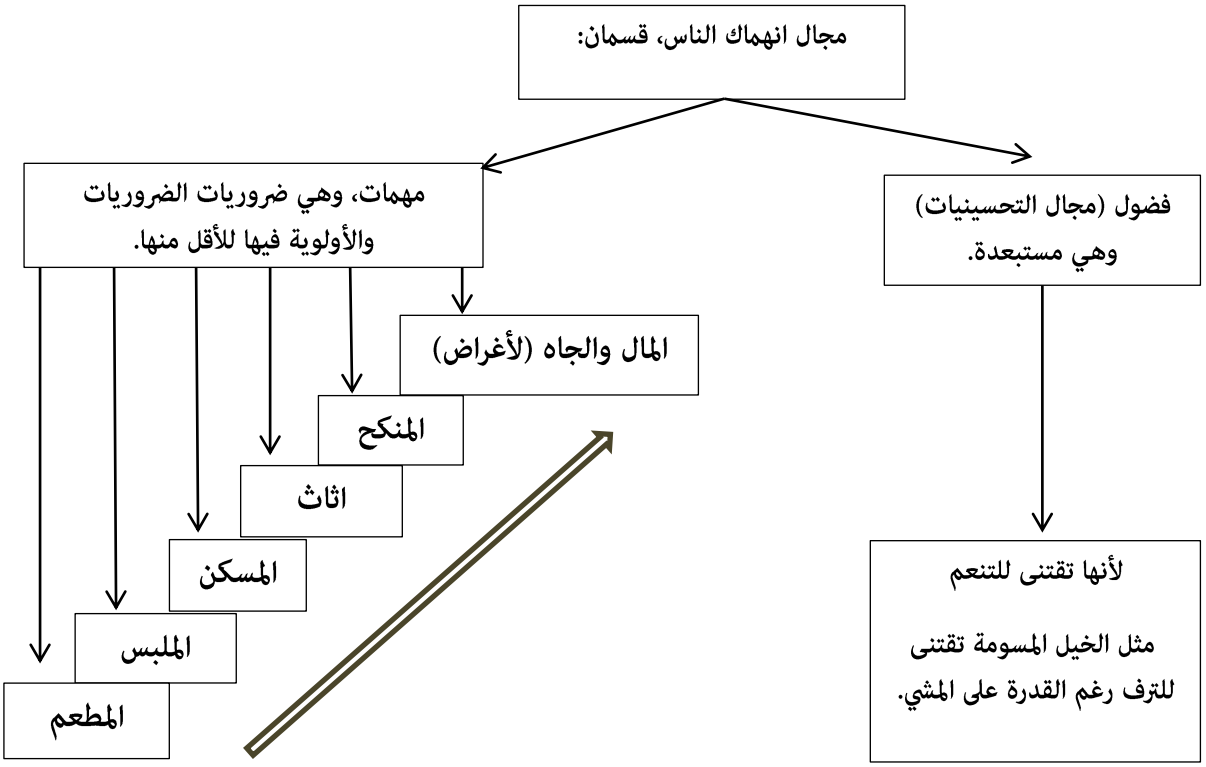
[3]- أبو حامد الغزالي، إحياء علومَ الدين، ربع المهلكات، كتاب ذم الدنيا، المجلد السادس، م س، ص 56.

[4]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع المنجيات من المهلكات، كتاب الفقر والزهد، المجلد الثامن، م س، ص 134.

[5]- نفسه، المجلد الثامن، ص 144.

الثانية أن يدخر لشهر أو أربعين يوما، [و] الدرجة الثالثة أن يدخر لسنة فقط وهذه رتبة ضعفاء الزهاد، ومن ادخر لأكثر من ذلك فتسميته زاهدا محال"[1].

وبناء عليه، يتعين الاشمئزاز من المتاع من الفضول بمبرر التنعم، ومن الضروريات نفسها بتضييق الخناق عليها بقدر الرغبة فيما هو ضروري ملح من أجل البقاء المفضي إلى الفناء، كما هو مبين في الخطاطة التالية:



بحيث إن:

- "أقل المطعم ما يقوت ولو الخبز من النخالة وأوسطه خبز الشعير والذرة، وأعلاه خبز البر غير المنخول، فإذا ميز عن النخالة وصار حوارى فقد دخل في التنعم وخرج عن أبواب الزهد.. وأما الأدم.. فأعلاه اللحم، أي لحم كان، وذلك في الأسبوع مرة أو مرتين، فإن صار دائما أو أكثر من مرتين في الأسبوع.. خرج من آخر أبواب الزهد.. وأوسطه [بالإضافة إلى الوقت] أن يصوم ويشرب ليلة ولا يأكل، ويأكل ليلة ولا يشرب"[2]. وهنا نتساءل ما موقع هذه التأطيرات البينية للمطعم فيما أقدم عليه سيدنا ابراهيم عليه السلام في معرض الحديث عن ضيفه المكرمين، حيث راغ إلى أهله فجاء بعجل سمين،

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع المنجيات من المهلكات، كتاب الفقر والزهد، المجلد الثامن، ص 145.
[2]- نفسه، المجلد الثامن، ص 146.

يقول تعالى: "هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلاماً قَالَ سَلامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ "[1].

- الملبس، "أعلاه أن يكون معه منديل وسراويل، وما جاوز هذا من حيث المقدار فهو مجاوز حد الزهد؛ وشرط الزاهد أن لا يكون معه ثوب يلبسه إذا غسل ثوبه بل يلزمه القعود في البيت، فإذا صار صاحب قميصين وسراويلين ومنديلين فقد خرج من جميع ألوان الزهد من حيث المقدار. وأما من حيث الجنس فأقله المسوح الخشنة.. وأما من حيث الوقت فأقصاه ما يستر سنة وأقله ما يبقى يوما حتى رقع بعضهم ثوبه بورق الشجر "[2].

- المسكن، "أعلاه أن يطلب موضعا خاصا لنفسه فيقنع بزوايا المساجد، وأوسطه.. كوخ مبني من سعف.. وأدناه أن يطلب حُجرة مبنية.. من غير زيادة، و لم يكن فيه زينة، لم يخرجه هذا القدر عن آخر درجات الزهد، فإن طلب التشييد والتجصيص والسعة وارتفاع السقف أكثر من ستة أذرع فقد جاوز بالكلية حدود الزهد في المسكن.. وبالجملة كل ما يراد للضرورة فلا ينبغي أن يجاوز حد الضرورة، وقدر الضرورة من الدنيا آلة الدين ووسيلته، وما جاوز ذلك فهو مضاد للدين"[3] . يبدو بالتالي الموقف صريحا من الإعمار بكونه آفة على الإنسان بمبرر أن الفضول كله من الدنيا وطالبه بعيد من الزهد، كما ذكر أبو حامد موقفا من البناء، مفاده أن: "أول شيء ظهر من طول الأمل بعد رسول الله ﷺ التدريز والتشييد، يعني بالتدريز كف دروز الثياب فإنها كانت تشل شلا، والتشييد هو البنيان بالجص والآجر، وإنما كانوا يبنون بالسعف والجريد"[4].

- اثاث البيت، "إنما يراد لمقصود[5]، فإذا استغنى عنه فهو وبال في الدنيا والآخرة، وما لا يستغنى عنه فيقتصر فيه على أقل الدرجات وهو الخزف. وأوسطه أن يكون بقدر الحاجة.. ولكن يستعمل الآلة الواحدة في مقاصد كالذي معه قصعة يأكل فيها ويشرب فيها ويحفظ المتاع فيها."[6]

- المنكح، قد تكون فيه "العزوبة أفضل في بعض الأحوال... فيكون ترك النكاح من الزهد، وحيث يكون النكاح أفضل لدفع الشهوة الغالبة فهو واجب، فكيف يكون تركه من الزهد وإن لم يكن عليه آفة في تركه ولا فعله، ولكن ترك النكاح احترازا عن ميل القلب إليهن والأنس بهن بحيث يشتغل عن ذكر الله"[7]. ولعل في هذا تعارضا مع السكينة إلى النساء والمودة والرحمة بين الأزواج، والتي هي من

---

[1]- سورة الذاريات، 24-26.

[2]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص 157.

[3]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص ص 162-163.

[4]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص163.

[5]- يشير أبو حامد (م س، ص 169) إلى أن أعلى درجات الزهد في هذا الموقف، هي حال عيسى المسيح عليه السلام، إذ كان لا يصحبه إلا مشط وكوز، فرأى إنسانا يمشط لحيته بأصابعه فرمى المشط، ورأى آخر يشرب من النهر بكفيه فرمى الكوز؛ وهذا حكم كل آثاث فإنه إنما يراد لمقصود.

[6]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، م س، المجلد الثامن، ص 169.

[7]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص 174.

آيات الله تعالى، لقوله سبحانه "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ "[1].

➢ "ما يكون وسيلة إلى هذه الخمسة، وهو المال والجاه... [وغاية الجاه التوصل] إلى الاستعانة في الأغراض والأعمال.. وأما المال فهو ضروري في المعيشة بالقليل منه "[2].

هذا، ونجد الغزالي يعتمد في وجه الاستدلال على هذه التأطيرات على إسنادات[3] هي الأخرى يتسم أغلبها بالضعف والانقطاع كما يؤكد هو نفسه ذلك. منها:

- نهى ﷺ عن التنعم وقال "إياكم والتنعم؛ فإن عباد الله ليسوا بالمتنعمين"[4]. وهو ما يتعارض وقصدية المستقر والمتاع في الأرض إلى حين.

- وقيل للحسن: "لِمَ لا تغسل قميصك؟ قال: الأمر أعجل من ذلك"[5]

- ورئي فضالة بن عبيد وهو والي مصر أشعث حافيا، فقيل له أنت الأمير وتفعل هذا؟ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهانا عن كثير من الإرفاء.. ويأمرنا أن نحتفي أحيانا"[6]؛ فلفظة "أحيانا" تدل على الاستثناء الذي قد يؤول فيه الأمر للتداوي بالتراب، حيث أثبتت التجارب المخبرية وجود مضادات حيوية في التراب، فوقع بالتالي الانزياح عن الأصل ليكرس بعده الاشمئزاز ليس من التنعم فحسب، وإنما حتى من وقاية الأبدان إن عزمت اليوم على ركوب الجبال حفية.

- "أمر رسول الله ﷺ العباس أن يهدم عِلِّيَّةً كان قد علا بها "[7].

- " قال عمرو بن دينار إذا أعلى العبد البناء فوق ستة أذرع ناداه ملك: إلى أين يا أفسق الفاسقين "[8].

---

[1]- سورة الروم، 21.

[2]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص ص 176-177.

[3]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثالث، ص ص 147-175.

[4]- أخرجه أحمد بن حنبل، مسند أحمد مخرجا، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد آخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، الناشر: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م، تتمة مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، 22118، ج429/36. واستدل به الغزالي (م س ص 144) في بيان تفضيل الزهد فيما هو من ضروريات الحياة، مهمات المطعم والملبس...

[5]- أبو حامد الغزالي، م س، ص 124. ورواه أبو نعيم الأصفهاني في الحلية (حلية الأولياء وطبقة الاصفياء)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ ذكر طوائف من جماهير النساك والعباد، ج270/6).

[6]- أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الترجل، رقم 4160، ج238/6، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرة بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، لبنان، 1430هـ/2009م.

[7]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص 164. (ورواه البيهقي في شعب الإيمان، تحقيق ومراجعة وتخريج: عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي، ط 1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية بومباي، الهند، - 1423هـ/2003م، الزهد وقصر الأمل 10242)، وكذلك (الطبراني من رواية أبي العالية منقطعا: أن العباس بنى غرفة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم، أهدمها).

[8]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص 168. (ورواه أبو نعيم في الحلية، م س، ج75/3، من حديث أنس (ض) مرفوعا، وقال: غريب من حديث الحسن ويحيى والأوزاعي، تفرد به الوليد بن موسى القرشي، وهو ضعيف ليس كالوليد بن مسلم الدمشقي).

- قال الحسن: "مات رسول الله ﷺ ولم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة". (رواه ابن حبان في الثقات وأبو نعيم في الحلية مرسلا)[1].

- عن جابر قال دخل رسول الله ﷺ على فاطمة وهي تطحن بالرحى وعليها كساء من أجِلَّة الإبل، فلما نظر إليها بكى وقال" يا فاطمة تعجلي مرارة الدنيا بنعيم الأبد"،.[2].

- أوصى رسول الله ﷺ عائشة رضي الله عنها خاصة وقال" إن أردت اللحوق بي.. فعليك بعيش الفقراء، وإياك ومجالسة الأغنياء، ولا تنزعي ثوبا حتى ترقعيه"[3].

ظهور كهانات متدينة

بهذا المنطق إذن، فسح المجال لظهور كهانات متدينة عوضا عن بروز نماذج إنسانية دينية؛ حيث حل التقليد محل اتباع الأسوة الحسنة، وحل الاسناد التاريخي محل الاعتبار، في التباس واضح بين القيمة والذات، أو بين قيم الدين وصور التدين. وتعتبر هذه القضية "مشكلة المشاكل في الواقع الاسلامي بما تفرزه من أنشطة وممارسات مختلفة وتشيعه من ثقافات مغشوشة تكرس التخلف والعطالة والعجز وتطفئ الفاعلية.. وتتحول المعايير الضابطة في الكتاب والسنة لتصبح نصوصا للتبرك، وتصبح آراء الأشخاص و[مسالكهم] هي المعيار، ويصبح المس [بهم] أو نقدهم أو مراجعة أقوالهم مسا بقيم الدين ونكرانا لها.. وبدل أن نعرف الحق فنعرف أهله، تختلط الأمور، فنعرف الحق بالأشخاص ولا نعرف الأشخاص بالحق"[4].

وإذا كان الإنسان، من حيث هو كائن زاهد، قد آثر الفقر على الغنى بمبرر أن الاسلام دين الفقر والفقراء، وما أعقب ذلك من فرض أنواع مخصوصة من الألبسة والأطعمة.. اختزل فيها مفهوم الدين، فإنه بذلك انزاح حتى عن الصفة التي ألحقها القرآن الكريم بالفقراء حين وصفهم بما يعرفون به من خلال سيماهم، بل قد يحسبهم الجاهل بأحوالهم أغنياء من التعفف؛ ولعل هذا هو المعنى الصحيح للتعفف لا الاشمئزاز من التنعم، يقول تعالى " **لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً** "[5]. فقيم الدين ليست هي لأجل الاستعداء من الدنيا على نحو ما نبه إليه الغزالي سابقا أنها عدوة لله، إنما

---

[1]- أبو حامد الغزالي، م س، المجلد الثامن، ص 164. (ورواه أبو نعيم في الحلية ج92/8، والبيهقي في شعب الإيمان في الزهد وقصر الأمل، م س، رقم: 10241- ج231/3).

[2]- أبو حامد الغزالي، م-س، المجلد الثالث، ص 157، وأخرجه ابن الأعرابي أحمد بن بشر في معجم ابن الأعرابي رقم 445، تحقيق وتخريج: عبد المحسن بن ابراهيم بن أحمد الحسيني، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/1991م، ج242/1. (وأخرجه أبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق بإسناد ضعيف كما ورد في: أبو حامد الغزالي، إحياء العلوم، ، وفيه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل العراقي (725-806هـ)، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، 1426هـ/2005م، ص 1589).

[3]- أبو حامد الغزالي، م س، ص 38، وكذلك: أخرجه الترمذي في السنن، باب ما جاء في ترقيع الثوب 1780، م س، ج245/4، وقال غريب. وصححه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م، من حديث عائشة، كتاب الرقاق، رقم 7867.

[4]- عمر عبيد حسنة، الخطاب الاسلامي، وقفة للمناصحة، المكتب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2005م، ص ص 101، 102، 103.

[5]- سورة البقرة، 273.

جاءت قيم الدين "لإصلاح الدنيا ومعالجة مشكلاتها ورفع معاناتها واسترداد إنسانية الإنسان وتحقيق كرامته ومنحه الحرية والمساواة المتولدة من قصر العبودية على الإله الواحد وإلغاء تسلط الإنسان على الإنسان تحت شتى المسميات"[1]؛ على غرار ما قام به الصحابي ربعي بن عامر في تنزيله للعلاقات الوظيفية بين التوحيد والعدل والحرية[2].

فاختزال الإنسان إذن في مجرد الكائن الزاهد هو حال الإنسان التارك للمباحات على غرار الإنسان التارك للمحظورات، بل وصل الانزواء حتى عن متعة التعلم، ناهيك عن المهمات السابقة الذكر إن لم نقل بالفضول التي يرى فيها الغزالي نوعا من الزوائد، مثل ركوب الخيل مع القدرة على المشي؛ ونحن نعلم ما أحوج الإنسان اليوم إلى ركوب المركبات الفضائية والغواصات البحرية في استكشاف خبايا الكون المسخر له. إن منطق الاشمئزاز من المتاع مبني أساسا على لغة ترك المباحات التي تتعارض بدورها مع قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة)، وبالتالي يؤول ذلك الاختزال إلى الانزياح عن الدلالات التكليفية الوظيفية لهذا الكائن من حيث ترك المباح كما يترك المحظور، وحصر التكليف بذلك في مجرد الأمر والنهي دون الاعتبار وتقصي الحكم الباعثة.

ومن خلال هذا البحث في اختزال مفهوم الانسان في مجرد الكائن الزاهد، تتضح لنا أسباب هذا الاختزال، والتي تكمن أساسا فيما يلي:

- <u>الفصل بين المتاع في الدنيا وحسن المآب في الآخرة:</u>

إن الاشكال يكمن أساسا عندما يتم فصل حسن المآب في الآخرة عن المتاع في الدنيا وهو إثارة الدنيا على الآخرة، وهذا ما لا ينبغي أن يكون، بدليل قوله تعالى " **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ** "[3]، إذ جاء استحباب الدنيا هنا في معرض الذم بسبب الكفر بنعمه تعالى والجحود والصد عن سبيل الله الذي له ما في السماوات والأرض، وهو منهج العوج كما وصفه الله في قوله سبحانه " **اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجاً أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ** "[4]. وبالتالي عندما يقلب طرفا الفصل فقط بين المتاع في الدنيا وحسن المآب في الآخرة بالقطع كلية مع الدنيا طبقا لمنطق المقابلة، فإنه لا يغير من منطق العوج في شيء بدليل أنه منطق الرفض لما أنعم الله تعالى على الإنسان في هبوطه إلى الأرض التي منحه إياه فيها المتاع والمستقر لقوله عز وجل " **وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ** "[5]. من أجل ذلك نرى أن سيدنا سليمان عليه السلام

---

[1]- عمر عبيد حسنة، الخطاب الاسلامي، وقفة للمناصحة، م س، ص 76.

[2]- تتضمن هذه الرواية عن الصحابي ربعي بن عامر إشارات قوية في تنزيل قصدية كل من التوحيد والحرية والعدل، بقوله :"جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الاسلام". (ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي الشيري، ط 1، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م، غزوة القادسية، ج7، ص46).

[3]- سورة النحل 107.

[4]- سورة ابراهيم 2-3.

[5]- سورة البقرة، 36.

طلب المتاع في الدنيا في سياق الرغبة في حسن المآب في الآخرة، فأقام بذلك حضارة إنسانية قائمة على الوعي والعلم والعمل.

- تسويف العمل الدنيوي:

لقد تحدثنا سابقا عن حالة ما إذا بُتِرَ حديث (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا..) وغض البصر فيه عن جزئه الأول فقرئ من وسطه لا من وسطيته، وانعكاسات ذلك على اختزال الإنسان بين معلمي الحياة والفناء بالإبقاء على قراءة الإنسان حصرا في انتظار نهايته، وهو ما اكتشفناه في هذا المطلب لحظة تسارع الإنسان الزاهد مع الدنيا نحو الفناء؛ إلا أن الإشكال هذه المرة يظهر حينما تقرأ -للأسف- أبدية العيش في الدنيا بمعنى التسويف للعمل الدنيوي، طالما أن الأبد يحقق للإنسان متسعا من الوقت فإلى حين أن ينتهي من الأعمال الصالحة التي يختزلها في العبادات والنوافل ومجموعة ممارسات تعبدية ترتبط بالفقر والاشمئزاز من التنعم، ثم بعد ذلك ينصرف نحو الأعمال الدنيوية باعتبارها أعمالا ثانوية وقد تكون للتسلية وفرصة لاقتناء ضروريات العيش على محدوديتها. ولعل هذا ما انعكس سلبا على نظرية التسارع نحو القيام بالفروض الكفائية وإقامة دوائر فقه المراكز البحثية توسيعا بذلك لفقه المذاهب الفقهية.

- غياب فلسفة الدنيا والدعوة إلى الحياة:

لقد بالغ أبو حامد في ذم الدنيا والاشمئزاز من التنعم، ولعله فعل هذا احترازا من منهج العوج الذي آثر الدنيا على الآخرة، إلا أنه تناسى في ذلك قراءة الدنيا في سياق الأخرة وقراءة الآخرة في سياق الدنيا، وفق منطق فلسفة الدنيا والدعوة إلى الحياة الذي تقترن فيه الدنيا بالآخرة، طردا وعكسا واسنادا واعتبارا، بما ينسجم وقوله تعالى "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ** "[1]، بمعنى أن قيم الدين التي جاء بها الرسول ﷺ تقيم حياة الإنسان، فكيف لنا بهدمها خاصة مع شيوع فلسفات من قبيل فلسفة "موت الإنسان"؟

المطلب الثالث: فلسفة موت الإنسان.

من موت الإله إلى موت الإنسان.

تعتبر مقولة "موت الإله"[2] إحدى محطات مسار التنظير الفلسفي للدين الذي ما آل في نهاية المطاف إلا إلى قلب العلاقة بين الإله والإنسان، من المضاف إلى المضاف إليه، من أنسنة الإله إلى تأليه الإنسان.

[1]- سورة الأنفال، 24.

[2]- وردت هذه المقولة المنسوبة لفريديريك نيتشه، في كتابيه، (العلم المرح)، و(هكذا تكلم زرادشت)، ففي حديث زرادشت لنفسه ردا على العجوز المنقطع للعبادة في الغابة، قال: " إنه لأمر جد مستغرب، ألم يسمع هذا الشيخ في غابه أن الاله قد مات". ثم يكشف زرادشت سبب

وأيا كانت الزوبعة الفكرية التي خلفتها هذه المقولة، سواء من حيث صيغتها الإخبارية التي تنسب اغتيال الروح الدينية إلى العدمية الأوروبية؛ حيث لم يكن إعلان المعتوه وزرادشت سوى إخبارا عن موت حدث من قبل من طرف هذه العدمية التي أعدمت إلاهها، أو من حيث القراءة الدلالية لسياقها، التي يعزى فيها الموت إلى التصور الميتافيزيقي المسيحي للإله الذي هو تصور تحوله فكرة التجسد[1] إلى إنسان أعلى، يحمل صفات بشرية ينعتها نيتشه بأخلاق الرحمة والشفقة والاستكانة؛ فإن هذه المقولة إنما هي تعبير عن رؤية في إمكانية تجاوز الاختزال الذي ينسلخ من الواقع إلى القيم المثلى، تمثلا في ذلك للنظر الأفلاطوني، في التعبير عن الانتقال من الواقع إلى (النص) أو التصور(الأفلاطوني). وهو ما شكل من ناحية مقابلة عجزا عن مواجهة الواقع الإنساني الذي يقتضي الموضوعية في تنزيل القيم عليه، وفقا للنظر الأرسطي الذي يجسد انتقالا من (النص) أو التصور (الأرسطي) إلى الواقع.

"فلئن كان نيتشه ينتقد بشدة التأويل التيولوجي الغائي للعالم وللوجود البشري كما قننه التقليد الأفلاطوني المسيحي المشترك (تصور الطبيعة والوجود بحسب غائيات ومُثُل الإنسان)، فإنه ينظر إليه في موجهات الموضوعية باعتباره مظهرا لعجز الإرادة البشرية عن مواجهة العالم في توحشه واختلافه وتشتته، مما يقتضي مواجهته بحقائق وقيم ثابتة تمنح الإنسان الطمأنينة والاستقرار"[2]. وهذا ما جعل نيتشه يرى أن الإله يجب أن يتصف كذلك بقيم القوة والسلطة والقسوة، فما وجده إلا في الإنسان نفسه، – كما أشرنا إلى ذلك في التحديدات الاصطلاحية لمفهوم الإنسان- بمعنى أن نيتشه أخذ بيد العدمية التي اغتالت الإله بسلاح أنسنة الإله ليصوب بعد ذلك القدف في اتجاه الإنسان نفسه، "بنمط من العدمية المكتملة التي يعد بها الإنسان الأعلى [المتفوق] في منظوره للعودة الأبدية، التي هي – بمعنى ما- نمط من الاعتقاد الايجابي والإيمان بقيم الحياة"[3]. هاته القيم حولت للأسف الإنسان من كائن إنساني يسعى إلى إقامة العدل والحرية والتسامح وقبول الآخر نحو إنسان ميت غداة تجرعه سم القوة والتسلط والتمركز؛ فيحيى بقدر ما يميت، ويمشي في الأرض عتوا بقدر ما يعبث فيها فسادا وسفكا للدماء؛ فانتقل الموت بذلك من "موت الإله" إلى "موت الإنسان"، سواء كان الاغتيال من الإنسان لنفسه أم من الإنسان لغيره.

فلسفة موت الإنسان في المرجعية الغربية.

-الهلاك الذي اختزله في قيم الرحمة والاستكانة، بقوله: " وما عتم حتى قضى مختنقا بعميم رحمته". (انظر فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، م س، ص 297).

[1]- تقوم فكرة التجسيد على مبدأ: " أن الله تجسد في الابن فتحقق المجد"، وتعني أن الله تعالى عما يصفون، خلق الانسان واقتضت حكمته أن يعيش هذا الانسان في مأساة وخطايا ومعاناة، فأراد الله أن يشارك البشر في هذه المعاناة، فيحس كما يحسون ويتألم كما يتألمون، حيث لا يبقى بعيدا عنهم، وبالتالي تجسد في ابنه يسوع فعاش البشرية الالهية.

[2]- عبد الله السيد ولد باه، الدين في الفلسفة الحديثة، ضمن مجلة التفاهم، ع 38، السنة العاشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، خريف 1433هـ/2012م، ص ص 113، 114.

[3]- نفسه، ص 115.

من جهة أولى، كانت فلسفة موت الإنسان بداية لنهاية الإنسان نفسه، تعود بدرجة أكبر في المرجعيات الغربية إلى اختزال الإنسان في البعد الواحد – على غرار وصف هربرت ماركوز[1] الإنسان الغربي بالبعد الواحد- عقب ما فرضته عليه الفلسفة المادية والآداتية بين قطبي الإنتاج والاستهلاك؛ يؤكد ذلك ما رسخته فلسفة ميشال فوكو[2] حين نراه يصرح أنه " لا يسع المرء إلا أن يقابل **بضحك فلسفي** كل من لا يزال يريد أن يتكلم على الإنسان وعلى ملكوته وعلى تحرره، فسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر؛ بدأ العالم من دون الإنسان وسينتهي من دونه، وما يتأكد في أيامنا هذه ليس غياب الإله أو موته، بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان"[3].

فقد بنت فلسفة موت الإنسان أركانها على أنقاض النزعة الإنسية التي يعود أصل أزمتها، بحسب إيمانويل ليفيناس، إلى "اكتشاف حقيقة أن المبادرات البشرية عقيمة وبدون جدوى، وذلك على الرغم من تعاظم المطامح ووفرة الوسائل.. [ف]انعدام فعالية الأعمال البشرية يفضح هشاشة مفهوم الإنسان"[4]؛ حيث "كشفت علوم إنسانية بنيوية، كاللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي، بواسطة طرقها ومناهجها الخاصة، أن بعض الخصائص التي كانت الفلسفة تضفيها عادة على الإنسان، مثل الوعي والعقل والإرادة والحرية والمسؤولية، لم تعد لها مصداقية كبرى، ولم يعد بالإمكان الاستمرار في الوثوق فيها، لأنها أشبه ما تكون بأوهام الإنسان عن نفسه، [بل إن] ما يتحكم في جميع حركات الإنسان وسكناته هو اللاشعور"[5]، باعتباره عَوَزاً تراه البنيوية يعيق هيكل النزعة الإنسية.

وبناء عليه، وفي إطار ما يمكن أن نصفه بنقد النقد الذي توجه به عبد الرزاق الدواي لمشروع فوكو النقدي ضد النزعة الإنسية، لم يكن الإنسان الحديث "في نظر فوكو، أكثر من حدث معرفي مؤقت، عملت على ظهوره مجموعة من الشروط والأوليات التي صنعت القرن التاسع عشر، ومحكوم عليه

---

[1]- هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898- 1979)، فيلسوف أمريكي من أصل ألماني، ماركسي، عضو مدرسة فرانكفورت، توجه إلى الإنسان الغربي بوصفه هذا: الإنسان ذو البعد الواحد، وهو عنوان كتابه، الصادر بترجمة جورج طرابيشي، في طبعته الثالثة عن منشورات دار الآداب، بيروت، عام 1988م.

[2]- يعد ميشيل فوكو، (على غرار ما أورده عنه عبد الرزاق الدواي، في كتابه الموسوم ب: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1992م، ص 128)، بالتأكيد الشخصية التي أصبحت تحتل مكان الصدارة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر بعد سارتر، وخاصة داخل التيار الذي أضحى يعرف بتيار فلسفة موت الإنسان الذي يستلهم أفكاره وأطروحاته من أقطاب نقد الميتافيزيقا كنيتشه وهيدغر، ومن البنيوية ونتائجها في ميادين اللسانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا؛ حيث عمل فوكو على إتمام ومواصلة ما بدأته البنيوية من قبل – خصوصا حيال الالتفاف حول مبدأ: النص ولا شيء غير النص، بإعلان موت المؤلف-، وتميز نقده للنزعة الإنسانية في المجال المعرفي بفعل تأثير المناخ الفكري الذي نشأ فيه من أجل إزاحة العراقيل وتعبيد الطريق أمام علوم الإنسان كي تنخرط في ميدان العلوم المضبوطة؛ فهو نقد يتوجه به إلى مفهوم الإنسان ذاته من أجل استئصال جذوره في الثقافة وفي المعرفة، ومن أجل إضفاء الطابع الظرفي على حدث ظهوره ونشأته، وللإعلان في آخر المطاف بأن ساعة اختفائه قد أزفت؛ يقول فوكو في ختام كتابه الموسوم ب: الكلمات والأشياء، (ترجمة ومراجعة: مطاع صفيدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990م، ص 313)، عبارته الشهيرة: *الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية.. الإنسان اختراع حديث فيها.. فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة.. عندئذ يمكن الرهان أن الإنسان سوف يندثر مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر.*

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، نقلا عن ميشال فوكو، م س، ص 216.

[4]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، م س، نقلا عن إيمانويل ليفناس، ص 15.

[5]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، م س، ص 185.

بالاندثار عندما تبدأ تلك الثقافة في التصدع"[1]. ما جعل التساؤل المطروح يتجه بالتحديد إلى ترتيب لاَزِمة نهاية الإنسان على ملزومية التأويل الوحيد الممكن لجبرية اللاشعور، "وحتى لو سلمنا جدلا بأن انتقال بعض خصائص الإنسان وصفاته إلى مستوى أدنى من حيث الأهمية، وبأن احتلال خصائص أخرى مثل اللاشعور مكان الصدارة، يمكن أن يؤدي إلى طرح مسألة إعادة النظر في بعض تصورات الفلسفة عن الإنسان، فهل كان من المحتم أن يفضي الخطاب الفلسفي الجديد المتأسس على تأويل العلوم البنيوية إلى الحل والتفكيك النهائي للإنسان؟"[2].

وإذا كنا قد توصلنا في المطلب السابق إلى أن من بين أسباب اختزال الإنسان في الكائن الزاهد غياب فلسفة الحياة، ذلك أن من فلسفة الدين أن نتعلم كيف نحيى، في قراءة للحياة في سياق الممات، فإن الوضع ينقلب تماما عندما نجد مونتين يقول: " إن الفلسفة هي أن نتعلم كيف نموت"[3]، وهو يعني بذلك أننا يجب أن نكتسب احتقارا للموت بأن نألفه – على نحو ما تحدثنا عنه سلفا بخصوص الإنسان الكائن المائت-، فالإنسان يجب أن يحملق في وجه الموت لا أن يسترق النظر إليه؛ ولقد قال: " لسنا متأكدين أين ينتظرنا الموت، فلننتظره في كل مكان؛ إن الموت قد يرمينا في أية لحظة، ولهذا فيجب أن ننتظر ضربته دائما حتى إذا ما جاءت وُجدت أنها قد حُسمت سلفا"[4].

ومن جهة أخرى، رسخت فلسفة "موت الإنسان" منظومة معكوسة للقيم، حيث حل الكذب محل الصدق حين يُعتبَر "أصدق الناس من لا ضمير له يحول دون قول الصدق"[5]، ومهدت للاحتراب والاقتتال، بل وللتلذذ بذلك بمبدأ: " إذا أردت القتل فلا تستعن بالغضب، **بل بالضحك**"[6]؛ حتى غدا السلام نفسه وسيلة لتجديد الاحتراب ضمن مواصفات الإنسان المتفوق الذي أعلنه نيتشه، بمبدأ: "أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما قصرت مدته، إنني لا أشير عليكم بالسلم بل بالظفر، فليكن عملكم كفاحا وليكن سلمكم ظفرا، لا اطمئنان في الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها.. تقولون إن الغاية المثلى تبرر الحرب، أما أنا فأقول لكم إن الحرب المثلى تبرر كل غاية، فقد أتت الحروب والاقدام بعظائم لم تأت بمثلها محبة الناس"[7]. فكان حريا بالإنسان وفق منطق القهقهة الفلسفية هاته أن يتعلم أيضا كيف يُميت بحسب ما تقتضيه حكمة الحكمة التي رأت في الفلسفة أن يتعلم الإنسان كيف يموت، جمعا في ذلك بين الضحك الفلسفي الذي أعلنه فوكو حيال من يريد الحديث عن فلسفة الإنسان وكينونته وملكوته.. وبين الضحك الفلسفي الذي أعلنه نيتشه شعارا محفزا وبطوليا على اقتحام الاقتتال.

---

[1]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، م س، ص 130.
[2]- نفسه، ص 185.
[3]- رالف بارتون بري، نقلا عن مونتين، إنسانية الإنسان، م س، ص 226.
[4]- رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، م س، ص 226.
[5]- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، م س، ص 83.
[6]- نفسه، ص 68.
[7]- نفسه، ص 72.

وبذلك انشرحت الصدور حين رأت "فرحة التدمير المكبوث طويلا تنفجر في كل مكان، وأيضا لذة ترك الأشياء فاقدة الأشكال ومشوهة المعالم، بل لذة الانقضاض.. لعل أعظم متعة للإنسان هي أن يؤذي أخاه الإنسان"[1]، فغدت الحرب أبسط أشكال حب الحياة وأكثرها أولية. ووفق هذا المنهج "لم تعد الحرب علة وجود الأمم وحسب، بل إنها تصلح لأن تشكل تعريفا لها، فالأمة هي مجموع الرجال الذين يحاربون جنبا إلى جنب، والحرب تشكل أقصى درجات التعبير عن إرادة الوجود القومي، إنها بالنسبة إلى الشعوب قمة الأوامر الأخلاقية، ولا يجوز أن تكون الحرب وسيلة لإحلال السلم، بل إن السلم يجب أن يعد للحرب بحيث لا يعدو أن يكون هدنة عابرة بين صراعين.. فالحرب سر مقدس "[2].

إلى هذه المرتبة، يطفو شعار المنطق النيكروفيلي[3] مرفرفا في ساحات الاحتراب معلنا * تحيا الموت*. ونجد إيريك فروم يقدم لهذا النوع من الإنسان نماذج، من أبرزها سلوكات هيتلر[4] الذي استلهم مواقفه من فلسفة موت الإنسان، حيث عمل هذا المنطق على " تحويل الإنسان إلى جثة، وتماما كما تخلق الحالة الجنسية الحياة تستطيع القوة تدميرها، وكل القوة ترتكز في التحليل النهائي على القدرة على القتل"[5].

وفي ظل هذه الفلسفة التي كرست لموت الإنسان في المرجعية الغربية بشتى الوسائل، سواء منها العقائد البديلة التي انطلقت من داخل الإنسان نفسه معلنة الانقلاب عليه، أو منظومة القيم المنقلبة أو المعكوسة كالصدق في مقابل الكذب والتوسل بالحرب لإحلال السلم الذي هو نفسه يُعِدُّ للحرب.. أو بالنظر إلى تلك الإيديولوجيات التي اتخذت النزعات والمذاهب الإنسانية ألقابا لها، نادت بعض الصيحات من داخل هذه المرجعية بضرورة تعديل الموقف حيال فلسفة الموت؛ فقد نبه سبينوزا إلى أنه " لا يشغل الموت من تفكير إنسان حر سوى أقل حيز، وحكمته هي تأمل للحياة وليس للموت"[6]، وكأن هذا شعار منه يرفرف باسم *تحيا الحياة*. إلا أن هذا الحيز الذي أشار إليه سبينوزا لا يتعين

---

[1]- روجي كايوا، الإنسان والمقدس، م س، ص 238.

[2]- نفسه، ص ص 243-244.

هذا الموقف حيال حتمية الحرب يكشف عنه هنري برغسون بصحيح العبارة، بقوله:

« La paix a toujours été jusqu'à présent une préparation à la défense ou même à l'attaque, en tout cas à la guerre » (Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Editin Felix Alcan, Paris 1932, p p 22-23).

Ainsi, il a déclaré : « **La nature ait voulu la guerre pour la guerre** ». (Ibid., p 44).

[3]- تحدث إيريك فروم في كتابه (جوهر الإنسان، ترجمة: سلام خير بك، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2011م، ص ص 47-49)، عن المعنى الحرفي لمصطلح النيكروفيليا الذي هو حب الموت في مقابل البيوفيليا التي تعني حب الحياة، ومن حيث المعنى-الوظيفي يشير فروم إلى أن هذا المصطلح يستخدم عادة للإشارة إلى انحراف جنسي، وهو الرغبة بامتلاك الجسد الميت (لا المرأة) بهدف الممارسة الجنسية أو الرغبة القاتلة بالتواجد مع جسد ميت. ولكن وكما هي الحال غالبا يبين الانحراف الجنسي فقط الصورة الأكثر وضوحا وصراحة لتوجه يمكن اكتشافه بدون أية شائبة جنسية لدى العديد من الناس.. إن الشخص ذا التوجه النيكروفيلي هو شخص منجذب نحو كل ما ليس حيا، كل ما هو ميت: الجثث، الانحلال، القذارة، المرض.. بل ويحيون بهذه الفلسفة العاكسة لموت الإنسان. ويقيم النيكروفيلي في الماضي وليس أبدا في المستقبل بمشاعر غالبا ما تكون وجدانية، أي إنهم يغذون ذاكرة الأحاسيس التي كانت لديهم في الماضي.

[4]- يعتبر إيريك فروم هيتلر مثالا واضحا عن النمط النيكروفيلي النقي، لقد كان مفتونا بالتدمير، ورائحة الموت كانت عذبة بالنسبة إليه. وفي حين بدا في سنوات نجاحه أنه يريد فقط تدمير من اعتبرهم أعداءه، فقد بينت أيام غوترداميرونغ في النهاية أن رضاه الأعمق هو أن يشهد التدمير الكامل والكلي، تدمير الشعب الألماني وتدمير من حوله، وتدمير نفسه. (إيريك فروم، جوهر الإنسان، ص 48).

[5]- إيريك فروم، جوهر الإنسان، ص 49.

[6]- إيريك فروم، نقلا عن سبينوزا، جوهر الإنسان، م س، ص 59.

تضييقه أو توسيعه أكثر مما ينبغي لئلا تنقلب الحكمة من تأمل الحياة إلى إثارتها كليا وغرورا على الموت؛ إذ هما معا، الموت والحياة، خُلِقا لابتلاء الإنسان في أحسن الأعمال. غير أن الأمر بدا أكثر انسجاما في صحية إيريك فروم حين اعتبر أن "معظم الناس هم خليط من الاثنين [النيكروفيل والبيوفيل].. إن أولئك الذين يسود لديهم الميل النيكروفيلي سيقتلون الجانب البيوفيلي فيهم شيئا فشيئا، وهم غالبا لا يكونون واعين لميل حب الموت لديهم، لذلك تقسو قلوبهم ويتصرفون بأسلوب يجعل من حبهم للموت استجابة منطقية وعقلانية لما اختبروه، في المقابل من يسود لديهم حب الحياة سيصدمون عندما يكتشفون مدى قربهم من وادي ظل الموت، وقد توقظ لديهم هذه الصدمة الحياة"[1]. إن هذه الميول الموجهة ضد الحياة هي التي تشكل نواة المرض العقلي الشديد والتي يمكن القول إنها جوهر الشر الحقيقي.

هذا الشر الحقيقي، الذي نسجت خيوطه فلسفة موت الإنسان، ألْتَفَّ حول هذا الكائن بمبررات عديدة، من قبيل المركزية الغربية التي رأت في ذاتها نموذجا حضاريا قابلا للتعميم بأن ألحقت إليها الآخر، طوعا أو كرها، حتى يغدو دوما هامشا تابعا لا متبوعا أحيانا؛ وهو ما تولد عنه، بالتالي، موقف رافض من قِبَلِ الآخر اتجاه الذات المتمركزة حول نفسها، بمبررات مضادة عنوانها الجهاد لرد العدوان وتحرير الإنسان من آفات حضارة الغرب (الفاسدة). وبذلك، آل الوضع إلى صراع عابر للحضارات سواء من هذا الطرف أو ذاك، وما هو إلا صراع معبر عن تجسيد فلسفة موت الإنسان على أرض الاقتتال؛ فكيف تمثل الإنسان مفهوم الجهاد في سياق الفكر الإسلامي؟

فلسفة موت الإنسان في سياق الفكر الإسلامي.

تجدر الإشارة منذ البداية إلى الموقف السلبي الذي يؤديه منطق المقارنات والمقابلات اتجاه الآخر من قِبَلِ الذات في مرجعية الفكر الإسلامي، كالاستغراب في مقابل الاستشراق إذا اقتضى الأمر الجهاد بالبيان، عكسا لكل نقيض، أو كرد العدوان وتحرير الناس إن اقتضى الأمر الجهاد بالسيف، ضد كل مُعْتَدٍ أو فسّيقٍ؛ وفي هذا الصدد برزت مقولات، محرضة على الجهاد القتالي العدواني في مقابل الجهاد الفكري السلمي، بدعوى تحرير الإنسان، كل الإنسان من الشر والفسق والفساد والعبودية لغير الله.

ولنستطلع الأمر في تطور مفهوم الجهاد وعلاقته بالخلاص حتى بدت القدرة واضحة على صناعة الموت في مقابل العجز عن صناعة الحياة.

حول مفهوم الجهاد.

تنطلق أغلب الدراسات التي تهتم بقضية الجهاد التي باتت تفرضها الساحة الفكرية حيال الصراع العابر للحضارات من جرد أولي للآيات والنصوص التي تتحدث عن مفهوم الجهاد في سياق القتال، ثم يلي ذلك من جهة مقابلة جرد آخر للآيات والنصوص التي تتحدث عن الجهاد في سياق رد العدوان، ليتم الخروج بواسطة هذا الفرز بموقف توفيقي بين الطرفين؛ حيث ذهب الطرف الأول إلى أن أساس

[1]- إيريك فروم، نقلا عن سبينوزا، جوهر الإنسان، م س، ص ص 59، 60.

العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي الحرب ابتداء، في حين كان موقف الطرف الثاني مقابلا، إذ يرى أساس تلك العلاقة هو السلم، أما الحرب فهي فقط للدفاع ورد العدوان. وهذا ما يدل على أن الخلاف راجع بالأساس إلى مفهوم الجهاد من حيث الأصل والاستثناء؛ لينبثق عن هذين الموقفين البينيين موقف توفيقي خرج بمنظور مفاده أن أساس العلاقة بين الذات والآخر هو "السلم الذي يدعمه الردع المسلح"[1].

ومن جهته، قام محمود محمد أحمد بدراسة بحثية في تطور مفهوم الجهاد في الفكر الاسلامي المعاصر. إلا أن هذه الدراسة لم تفرز منظورا لمفهوم الجهاد في استيعابه وشموليته، بمبرر أن منهج البحث الذي اعتمده اقتضى منه حصر الدراسة فقط في تتبع استراتيجية تطور هذا المفهوم في سياق الفكر الإسلامي وبخاصة المعاصر منه؛ حيث أشار منذ البداية إلى أن مفهوم الجهاد "هو أحد تلك المفاهيم التي خضعت لتأثيرات عميقة عبر التاريخ، وحمل على عاتقه تاريخ الصراع السياسي والفكري في العالم الاسلامي، وشغل تأثيره مدى واسعا يبدأ من دوره في تشكيل صورة المسلمين في العالم، ولا ينتهي عند حدود علاقاتهم مع أنفسهم ومع الآخرين"[2].

وطبعا كان لهذا القيد الذي فرضه منهج هذه الدراسة تأثير على تعقب مفهوم الجهاد في السياق القرآني، حينما حاول الباحث ربط مقتضيات تطور هذا المفهوم في السياقين القرآني والحديثي وما سيترتب عن ذلك في سياق التراث الفقهي، ومن بعده سياق الفكر الاسلامي المعاصر تباعاً. ففي تتبعه للحقل الدلالي لمفهوم الجهاد في السياق القرآني، توصل محمود محمد أحمد إلى ربط الجهاد بالتوحيد، ويبدو أن هذا الربط جاء على صعيد الغاية لنفي الشرك وإثبات التوحيد. فمن جهة أولى تساءل الباحث لماذا قرن الله تعالى بين توحيده والاحسان إلى الوالدين (كما جاء في قوله تعالى"**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانا** "[3])؟ ليلتمس جوابا عن ذلك من خلال الاقتران الذي أشار إليه الرازي في مفاتيح الغيب، بين "السبب الحقيقي لوجود الإنسان [و]هو خلق الله تعالى له وإيجاده، والسبب الظاهري [و]هو الأبوان، فأمر بتعظيم السبب الحقيقي ثم أتبعه بالأمر بتعظيم السبب الظاهري"[4]، حيث يعتبر بر الوالدين (ومعه الحج أيضا) من مصادق الجهاد لأجل إعلاء كلمة التوحيد في السياق الحديثي؛ من ذلك، إرشاده ﷺ لمن جاء يستأذنه في الجهاد القتالي وله والدان فقال له "ففيهما فجاهد"[5]، وكذلك، عن عائشة (ض) أنها "قالت: يا رسول الله نرى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد، قال: لا لكن أفضل الجهاد حج مبرور "[6]. لكن من جهة أخرى، يرى الباحث أن مسار هذه

---

[1]- أحمد أبو الوفا، الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الجهاد والسلام، ضمن: مجلة التفاهم، عدد 37، السنة العاشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، صيف 1433هـ/2012م، ص 210.

[2]- محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد، دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر، م-س، ص 14.

[3]- سورة الإسراء، 23.

[4]- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب من القرآن الكريم)، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ ، (تفسير سورة الاسراء، آية 23)، ج20، ص328.

[5]- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد بإذن الأبوين، رقم 3004 (وأيضا صحيح مسلم، م س، 2549).

[6]- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، م س، رقم 1520.

الغاية من مفهوم الجهاد تغير في السياق الفقهي "تبعا لتغيير الاتجاه في النظر إلى الغاية والوسيلة لممارسته، فمن جهة وسّع الفقهاء في دائرة الغاية، ومن جهة أخرى حصروا الوسائل لبلوغ هذه الغايات"[1]، وذلك بتغليب وسيلة البنان على وسيلتي القلب والبيان. ويرجع السبب في ذلك إلى مواصلة نشر الدعوة الاسلامية وكذا إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المسلم بعد الفتوحات الاسلامية؛ حيث أصبحت مؤسسة الجهاد جهازا عسكريا، وهو ما تأثرت به حركة التأليف بتسمية الكتاب المخصص لهذا الموضوع في كثير من المدونات الفقهية بكتاب السير والغزوات والذي يضم مصطلحات خاصة مثل: النفل والرضخ والسلب والغنيمة والفيء والأسير والسبايا والفارس والراجل والنفير... إشارة في ذلك إلى اختزال مفهوم الجهاد الفقهي في الصدام العسكري بين دار الاسلام ودار الكفر، فبينهما برزخ لا يبغيان؛ وبالتالي انحصر هذا المفهوم على قتال الكفار الحربيين بهدف إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين.

ليس هذا وحسب، بل وصل الجهاد في إحدى مراتبه في السياق التداولي إلى القتال الذي يكون – كما يراه المودودي- " فرضا أخلاقيا للقضاء على الفتنة والفساد، ويعتبر هذا القتال الذي هو عبارة عن تخصيب الأرض بدماء هؤلاء الظلمة أعظم خدمة تقدم للإنسانية "[2]. ونلاحظ أن هذه المقولة التي كشف عنها المودودي جانبت الصواب في مسألة الوعي بسنة التدافع وتدبير الاختلاف، آل معها مفهوم الجهاد إلى إعلانه عنوانا وراية ضد * الحضارة الفاسدة*، وما هو إلا دق لطبول الاحتراب وصدام الحضارات بدل راية السلم وتعارف وتفاعل الحضارات في توسيع مقاصد ربط الجهاد بالتوحيد من منظور مقاصد مصداقيه، الحج وبر الوالدين. آنئذ، نتساءل هل يمكن أن يكون الجهاد المختزل في القتال كابحا للفساد وسفك الدماء؟ ألم يكن العلم أجدر نفعا في درء المفاسد عن واقع الانسان؟ إلا أن الوضع في سياق الفكر الاسلامي المعاصر آل إلى إحياء الفريضة الغائبة (الجهاد=القتال)، على اعتبار أن "حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين، وتكون أحكام الله فرضا على المسلمين؛ فبالتالي قيام الدولة الاسلامية فرض [عليهم]، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأيضا إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال، فوجب (علينا) القتال"[3]؛ فانتشرت بذلك بؤر التوتر وعم استقطاب الانسان باعتباره المادة الخام في معامل صناعة الموت.

القدرة على صناعة الموت والعجز عن صناعة الحياة.

من "الاصابات التي لحقت بفكر المسلمين وخطابهم ما نراه من التعبئة والحماس والعسكرة والقدرة على صناعة الموت (في سبيل الله) وتقديم التضحيات والضحايا الكبيرة في أكثر من موقع وأكثر من زمان وأكثر من مجتمع.. حتى أصبحت سمة وحالة متأصلة في ذهنية المسلمين، لها فلسفتها

[1]- محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد، دراسة في الفكر الاسلامي المعاصر، م س، ص 69.

[2]- أبو الأعلى المودودي، شريعة الاسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، ترجمة سمير عبد الحميد ابراهيم، دار الصحوة، القاهرة، 1975م، ص ص، 19-25.

[3]- رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، 1، الرافضون، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991م، ص 128- 129.

ومسوغاتها"[1]. وفق هذا المنطق، تحول الإنسان إلى مجرد ألغام وقنابل قابلة للانفجار ولو بين الأبرياء أو العجزة أو الصبيان.

وبذلك، تحولت الصناعة من يد الصانع لتصبح بيد المصنوع، حيث غدا الموت هو الذي يصنع الإنسان (الشهيد) في غير محل الشهادة لما أصبح هو نفسه وقود المعارك التي يخوضها بالنيابة عمن يتحكمون بزر إشعال فتيل الاحتراق في بؤر الصراع والتطاحن؛ هؤلاء غدوا في منزلة رجال الدين، بل هم رجال الحرب الذين يوزعون الشهادة والأجر والحور والجنان لمن يقدمون أنفسهم صكوكا للغفران، ترسيخا منهم بذلك لثنائية الجهاد/الخلاص بما يكون أشبه بالثنائية التاريخية الخطيئة/الخلاص التي حدثت في الحقبة الكنسية في الغرب، حيث يأتي الخلاص محل القاسم المشترك بين هاتين الثنائيتين. وصار الإنسان منتوجا مصنعا بآلة الموت، يتطابق تاريخ بداية صلاحيته مع نهايتها لحظة وضع حد لحياته.

وهكذا، تم ترسيخ فلسفة موت الإنسان عبر اختزال مفهوم الجهاد في القتال والاحتراب، ونرى نحن من جهتنا أن نستدرك على هذا الاختزال من جانبين:

الأول، من خلال ترسيخ فلسفة إحياء الإنسان، بتنزيل القدرة على صناعة الحياة بدلا من صناعة الموت بين بني الإنسان؛ علما أن الإحياء لا يلغي التفكير في الموت، وإنما نعني بالإحياء الذي يقرأ خلاله كل من الموت والحياة في سياق الآخر لغاية هي نفسها باعثة على إحياء هذا الكائن. وتتمثل هذه الغاية في مقصد الابتلاء أيّ الإنسان أحسن عملا، مع العلم أن مؤشرات أحسن الأعمال تتحدد بالنظر إلى مدى جلب المصالح ودرء المفاسد وترتيب الأولويات، من درء أعظم المفاسد إلى جلب أعظم المصالح.

والثاني، من حيث الاستدراك على الدراسات التي تناولت مفهوم الجهاد في علاقته بفلسفة موت الإنسان، فنكون بذلك إزاء حالتين:

الحالة الأولى، وتتعلق بالدراسات التي خرجت بموقف توفيقي بين السلم والردع، توفيقا في ذلك بين اتجاهات تاريخية كرست للتقابل والنزاع بين طرفي الأصل والاستثناء حيال مفهوم الجهاد، فما كان هذا الموقف سوى محاولة لتصحيح المفاهيم التي راح "الآخر" المتمركز في الغرب يعلنها ضدا على الخطر الأخضر القادم من الشرق الذي بات يهدد الإنسان الغربي، حيث بادر هذا "الآخر" إلى تشويه صورة الإنسان المسلم واختزاله في كائن متعطش للدماء؛ ما يستوجب معه حماية ذاك الإنسان الغربي وتحصينه من أن تمتد إليه يد الإنسان الشرقي الذي غدا قنابل موقوتة قد تنفجر في أي زمان وفي أي مكان. وبذلك أصبح الإنسان محددا بحسب الجهات والألوان (غرب، شرق، خطر أخضر..) التي أضفيت عليه لا بحسب إنسانيته وكونيته (كما سيأتي بيانه في عائق الهوية بين المحلية والكونية)؛ إذ قد تسقط هذه المحاولات التي عمدت إلى تصحيح المفاهيم لدى الآخر في فخ المقارنات بين الذات

[1]- عمر عبيد حسنة، الخطاب الاسلامي، وقفة للمناصحة، م س، ص 110.

والآخر. وقد يؤول الأمر إلى النزوع صوب الاستغراب في مقابل الاستشراق من حيث الاهتمامات التي أبداها الاستشراق في موضوع الجهاد، فضلا عن فسح المجال لتأويل محاولات التصحيح نفسها في نطاق رد الظلم والعدوان ردعا وجهادا أيضا، وذلك من حيث اعتبارها صيغا لخطابات تقليدية حصرت الفكر الاسلامي في دوائر الانحباس والدفاع عن تهمة الارهاب التي التصقت به.

الحالة الثانية، وتهتم بالاستدراك على الدراسات التي تعقبت تطور مفهوم الجهاد في السياقات التاريخية، لكنها ما لبثت أن ألزمت نفسها باختزال المفهوم إثر محاولة استنطاقه في السياق القرآني تعبيرا في ذلك عن تتبع التأويلات التي لحقت بهذا المفهوم عبر مختلف السياقات التاريخية المتراكمة من بعده؛ فما كان منها سوى أن وقفت عند حد ربط مفهوم الجهاد في السياق القرآني بالتوحيد، ومنه إلى مصداقيه، بر الوالدين والحج، لاقتران الاحسان إلى الوالدين بالإيمان بالله وعدم الشرك به، ولاقتران أعمال الحج بالتوحيد. وكان مبرر هذا الوقوف يرجع إلى منهج[1] تلك الدراسات في تتبع مفهوم الجهاد في التاريخ، لا بالرجوع به إلى مقتضيات الوحي المستوعبة. عندئذ، يتوجب إذن تتبع مفهوم الجهاد من خلال الرؤية النسقية للوحي، بمواصلة الترابطات الاستلزامية لهذا المفهوم؛ ذلك أن التوحيد مرتبط في امتداداته المقاصدية بشجرة العمران القائم على العمل الصالح، لقوله عز وجل " **الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ** "[2]، ذلك العمران الذي من مقتضياته ترسيخ *فلسفة بناء الإنسان*، تأصيلا وتنظيرا وتنزيلا، في استشراف تكييف الواقع الإنساني، من حيث هي فلسفة مجسدة لإحياء هذا الكائن، لا لموته.

وبناء عليه، يكون مفهوم الجهاد من خلال المنهج التركيبي المتعدد الوظائف بين المفاهيم القرآنية والتي يعد الإنسان واحدا منها مفهوما مستوعبا وشموليا يتحدد كذلك ببذل الجهد في بناء هذا الإنسان المستخلف في الأرض، تنزيلا بذلك لدلالات الاستخلاف التكريمية ودلالات التكليف الوظيفية ودلالات الإعمار الحضارية، من حيث هي دلالات ترسخ للتفاعل العابر للحضارات لا للتصادم بينها، دلالات تستدعي كلا من العقل والنفس لتجسير الهوة بينهما، لا إلى تعميق التمانع بينهما، لئلا تنفلت هذه النفس صوب مآزق التضحيات والضحايا التي تنتجها صناعة الموت.

---

[1]- يستند المنهج الذي اعتمده محمد محمود أحمد في دراسته لمفهوم الجهاد – كما يقر هو بنفسه (في كتابه: تطور مفهوم الجهاد، دراسة في الفكر الاسلامي المعاصر، م س، ص 16) - إلى منهج التحليل الدلالي الذي اعتمده إيزوتسو في اسقاطه على القرآن خلال تعقبه لمفهوم الله والإنسان في القرآن، وقد أشرنا في المدخل المفاهيمي لهذا البحث إثر تناولنا لمفهوم * الدلالة* إلى إمكانية الاستدراك الاستشرافي القائمة على استدعاء الدلالات الحسية والمعنوية والوظيفية للمفاهيم، عندئذ، يتم ربط التوحيد مثلا بشجرة العمران، ومن تم ربط مفهوم الجهاد حسيا ومعنويا ووظيفيا بقصدية إعمار الأرض بدل الوقوف به عند الاقتتال وسفك الدماء.

[2]- سورة الرعد 29.

المبحث الثالث: الإنسان متعبد شرعا لا كونا.

المطلب الأول: العقل والنفس في الإنسان فعلان متمانعان.

نشير منذ البداية إلى توجهنا في هذا المطلب – كما هي صيغة عنوانه- إلى كل من العقل والنفس من زاوية **الفعل** المنسوب إليهما أساسا، أي فعل العقل بين الصحيح منه، المتمثل في الإعمال والنظر والتفقه، والمعتل منه المركون به إلى الجمود والتقليد والاكتفاء بالاستنساخ إلى أبعد تقدير في التحريك العقلي كما يتوهم فعله؛ ولذلك ورد ذكر العقل في القرآن الكريم بصيغة "الفعل" (يعقلون، تعقلون، نعقل، ..)، وهو ما أشار إليه طه عبد الرحمن في نقده للتعريف الأرسطي للعقل الذي يجعله جوهرا ينزل منزلة الذات، بعد عرضه على معيار "الفاعلية" بقوله: " الصواب أن يكون العقل فعلا من الأفعال وسلوكا من السلوكات، بل أن يكون أدل الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها"[1]. أما فعل النفس فيكون الصحيح الفصيح منه مقتضيا دوما لحركة التزكية ظاهرة كانت أو مقدرة، في حين يبنى المعتل منه على ضم تدسية النفس إلى درك الأنعامية؛ وفي هذا السياق نجد جميل صليبا في معجمه الفلسفي قد ألحق النفس بفعلها في شرحه لقول أرسطو " (أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي)، معناه أنها هي ما يكمل به النوع بالفعل"[2]. وبهذا يترتب عن هذين الفعلين- فعل العقل بين التحسين والتقبيح أي بين الفلاح والخيبة، وفعل النفس بين التزكية والتدسية- فاعلية رقابة الكون لهما مدرارا وإعمارا أو هلاكا ودمارا، كما تشير إليه سورة الشمس في قوله عز وجل " **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا** "[3].

وبذلك يكون، من الأجدر، فعلا كل من العقل والنفس مبنيين على التفاعل بينهما لا التمانع؛ فهل فعلاً تمّ تمثل التفاعل بينهما أم التمانع الذي انتهى بالإنسان إلى دائرة التعبد شرعا لا كونا؟

---

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص 63.

ونراه أيضا، يؤكد على العقل بصيغة الفعل (في بؤس الدهرانية، ص 13) – وهو ما نتوافق معه من جانبنا- إذ يقول: " العقل ليس كما شاع وذاع تحت تأثير المنقول الفلسفي ذاتا مدركة مركوزة في داخل الإنسان، وإنما فعلا إدراكيا داخليا يصدر عن قلب الإنسان كما تصدر أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه. ولما كان العقل فعلا إدراكيا فقد اقترن بالضرورة بالقصد، ولا قصد بغير اتجاه". من أجل ذلك، ليس عقل (أو فعل) الحداثة بحسب طه هو عقل أو فعل ما قبل الحداثة أو ما بعدها، إذ إن الأفعال يغلب عليها التغيير، بينما الذوات يغلب عليها الثبات. وبالتالي قد يتصور اختلاف الأفعال باختلاف هذه الحقب التاريخية ولا يتصور أبدا اختلاف الذوات باختلافها، إشارة في ذلك إلى وقوع التغيير في شكل التحقيب مع انحفاظ لمضمون (مثل النزعة المادية) يبقى ساريا في جوهره. إلا أن طه عندما ألحق صفة الثبات بالذات في ربطها بالجوهر، نراه (في كتابه: الحوار أفقا للفكر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت، 2013م، ص 41) قد ألحق التقلب بالقلب باعتباره مصدرا لفعل العقل كما هي العين مصدر البصر والأذن مصدر السمع، فهي جميعها مصادر للمعرفة؛ يقول طه:" ذلك أن القلب ذات وقوة لا تبقى على حال واحدة، لأنها تتحول وتتقلب باستمرار، والعقل الذي هو فعل خاص بالقلب يكون متقلبا تقلب القلب، وبالتالي يكون في العقول تكاثر بسبب هذا التقلب.. لأن القلب تتوارد عليه أحوال متعددة، منها أحوال حسية وأخرى روحية.. ومادام القلب هو الذي يصدر عنه الفعل العقلي فإن هذا الفعل يزدوج فيه الحسي و الروحي". (الحوار أفقا للفكر، م س، ص 41).

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب النون، (النفس)، م س، ج481/2.

[3]- سورة الشمس 7-11.

لنلق أولا نظرة على مفهومي كل من العقل والنفس، ثم نستطلع الأمر في دلالة التمانع المعبر عنها بالتهافت الحاصل بين فعلي العقل والنفس، بين درك المعقولات وتدبير البدن، بين أبي حامد الغزالي والفلاسفة (ابن سينا خاصة)[1].

حول مفهوم العقل.

شكل مفهوم العقل موضع اهتمام لجل الدارسين والفلاسفة والعلماء، قديما وحديثا، فهناك من اختزل صعوبته فقط في حده أو ماهيته، وهناك من اكتفى به حدا فاصلا بين الإنسان والحيوان، وهناك من حصره في معلم هويته (المعتزلة أو النزعة العقلانية الغربية)، وهناك من جعله فقط طرفا في النزاعات الثنائية التاريخية مثل العقل/النقل.. وهناك من تفطن إلى أنه يمثل موقع تشخيص لأزمة الأمة الإسلامية (مثل عابد الجابري وطه عبد الرحمن..)، حيث كان التوجه إلى هذا العقل من جهات أزمته وبنيته وتكوينه وصفاته وتصنيفاته، كالعقل السياسي والعقل الأخلاقي.. وأيا اختلفت التصورات والرؤى، فالمفروض أن يكون فعل العقل آليا كاشفا لا موجبا، فعلاً تركيبيا في التفاعل بين درك المعقولات وتدبير البدن.

عرّف صليبا العقل في اللغة أنه " الحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود "[2].

ثم ذكر مجموعة من التحديدات الاصطلاحية[3]، منها ما أورده الغزالي في معيار العلم في ربط العقل بوقار الإنسان، "فيكون حده أنه هيأة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته"[4]، أو من خلال ربطه بالمعرفة الكسبية (أي الحسية والحدسية) للإنسان، "فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط منها الأغراض والمصالح"[5]، ثم من خلال ربط العقل بالفطرة "فيكون

---

[1]- ومرد هذا الاختيار راجع لكون ابن سينا من أبرز الفلاسفة الذين اشتغلوا بمفهوم النفس، ثم إن الغزالي توجه بالخصوص إلى مقولاته في إلحاق التهافت بها؛ وهو ما يبدو واضحا عند تصفح كل من أقوال الإثنين في مصادرهما، خاصة كتاب الشفاء لابن سينا وكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب العين (العقل)، ج84/2.

[3]- ذكر صليبا أيضا في معجمه الفلسفي، باب العين، ج2/ 84-85، مجموعة من تعاريف الفلاسفة للعقل، منها أن " العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها" (الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها)، وهذا الجوهر " ليس مركبا من قوة قابلة للفساد" (ابن سينا، الإشارات، ص 178)، وإنما هو "مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله (الجرجاني، التعريفات، باب العين، م س، ص 151). وهذا القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة، فالفارابي يقول إن القوة العاقلة "جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد الموت وهو جوهر أحدي وهو الإنسان على الحقيقة، (عيون المسائل 64) وهو النفس الناطقة عند ابن سينا... كما أن للعقل عدة مراتب، العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وعقل مفارق للعقل الإنساني وهو العقل الفعال. هذا وقال ليبنتز: يتميز الإنسان عن الحيوان بإدراكه للحقائق الضرورية والأبدية، فهي التي تولد فيه العقل والعلم وتسمو به إلى معرفة الله (Monadologie 29). وقد انتشر هذا المعنى في الفلسفة الحديثة حتى أصبح الفلاسفة يقولون إن إدراك العالم لا يتم بما يحصل للعقل من مدركات تجريبية فحسب، بل يتم بما لديه من معان فطرية، فإذا قال الفلاسفة التجريبيون: " لا يوجد في العقل شيء لم يكن قبل في التجربة والحس" صحح الفلاسفة العقليون هذا القول بإضافة قيد واحد عليه وهو قولهم " إلا العقل نفسه". ولنا أن نتساءل نحن من جانبنا، عن مدى تضييق هذا الاستثناء ضمن دائرة الحدس الخاصة بالعقل دون الغيب، هذا في الوقت الذي ينكشف فيه الانسجام بين الغيب والحس والتجربة - كما أسلفنا سابقا في قضايا التحديدات اللغوية لمفهوم الإنسان-.

[4]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب العين (العقل)، م س، ج84/2.

[5]- نفسه، ج84/2.

حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها"[1]؛ فواضح أن العقل يمثل قوة تقويمية ثلاثية الأبعاد، تجمع بين العلم والحكمة والتزكية، تفاعلا لا تمانعا. لكن السؤال الذي يطرح في هذا السياق، هو لماذا عمّ التمانع على حساب التفاعل بين تلك المعالم؟

في هذا الصدد، نجد عبد الله العروي يربط مفهوم العقل بقضية *أسبقية الإسم على الفعل*[2]، باعتبارها مفارقة تزيد من تعثر الفكر الإسلامي، حين "فُهِمَ المنطق بطريقة جعلت ذهن المسلم لا يلتفت إلى الطبيعة، وإن اختار المسلك الاستقرائي، لأنه يطبقه على نصوص وأقوال، لا على أعراض وأحوال طبيعية"[3]؛ ويعود السبب في ذلك، بحسب العروي، إلى كيفية تمثل العقل في سياق الفكر الإسلامي، بأنه "حدٌّ وحَصْر، والوهم تيهٌ وتسيّب"[4]؛ حيث يمنع "العقل ذاته بمحاصرة الوهم من الزيادة في التعقل.. وواضح للجميع ما لهذا الحصر من أثر سلبي على تطور العلوم"[5]، خصوصا وأن الوهم أصبح من ضروب منطق الاحتمالات والتناقضات في مجال العلوم الكوانطية (مع هايزنبرغ وبلانك..) المتجاوزة لقوانين الفيزياء الكلاسيكية (مع نيوتن وغاليلي..).

هذه المفارقة التي ينطلق منها العروي بين منطق الفعل ومنطق القول، يحيلها إلى أصل المقابلة بين الجملة الإسمية والجملة الفعلية، باعتبار الجملة الأولى "هي الغالبة على التعبير، و[أن] الجملة الفعلية عائدة إليها"[6]؛ ذلك أن "علاقة الفعل بالفاعل حكمية فقط، إسمية وليست فعلية ملموسة"[7].

من أجل ذلك، نجد العروي في تنبيهه إلى منطق الفعل، يقسم العقل[8] إلى "عقل العقل، وهو النظر في المنطق، وعقل المطلق، وهو النظر في الكون"[9]، مع تأكيده على أنهما عقلان متسايران، إذ "لا عجب أن ينحل المنطق في الوجوديات، وتنحل هذه في ذاك"[10]؛ ليخلص إلى أن العقل لا يكون "عقلانية، لا

---

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب العين (العقل)، م س، ج84/2، حيث أورد صليبا مجموعة من تعاريف الفلاسفة للعقل. وتجدر الإشارة عند تتبعنا لما أورده الغزالي في معيار العلم في المنطق (ص276) بخصوص مفهوم العقل، أن الغزالي قدم مفهوم العقل من معالم متعددة، يقول عنه أنه "اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع"؛ وما قدمه صليبا منسوبا للغزالي بخصوص علاقة العقل بالأبعاد الثلاثة: وقار الإنسان وصحة فطرته وتجاربه الكسبية، هو ما بناه الغزالي على هذه الأبعاد نفسها التي أنسبها إلى الجماهير. لمزيد توضيح، انظر: معيار العلم في المنطق، م س، ص 276.

[2]- قضية أسبقية الإسم على الفعل ستظهر لنا بمزيد توضيح – في بداية الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الدراسة- في انعكاساتها على تضخم التملك مقابل اندحار الكينونة الإنسانية، من خلال ما كشف عنه إيريك فروم في مقاربته للإنسان بين قطبي التملك والكينونة.

[3]- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م، ص 164- 165.

[4]- نفسه، ص 348.

[5]- نفسه، ص 350.

[6]- نفسه، ص 360.

[7]- نفسه، ص 361.

[8]- كل هذا الاهتمام بمفهوم العقل من جانب العروي، كان بمحض رد الاعتبار للعلم التجريبي الذي غض فيه الطرف عن الطبيعيات مقابل ما حققه الفكر الإسلامي في مسائل الإلهيات، رغم حضور المنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامية؛ لكن نؤكد نحن من جانبنا على ضرورة عدم الانفلات، في رد الاعتبار ذاك، من علاقة التساير – كما نبه إليها العروي نفسه- بين منطق الكونيات ومنطق الشرعيات ومنطق الإنسانيات، في تمثل فعل العقل، خصوصا وأن ذوي الألباب بتفكرهم في خلق السماوات والأرض ينفون كل باطل عن خلق الله، حيث يرتبط التعقل بآيات الله في الأنفس والآفاق.

[9]- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، م س، ص 152.

[10]- نفسه، ص 152.

يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل وخضعنا لمنطقه، ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل، أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون"[1].

هذا، ونلاحظ أن عابد الجابري أقام نظرته إلى العقل في ربطه بالثقافة التي ينتمي إليها على التمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوَن أو الفاعل La raison constituante والعقل المكوّن أو السائد La raison constituée. فالأول يقصد به "النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى أنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"[2]. في حين أن الثاني هو "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عنصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر"[3].

وبناء على هذا التمييز بين العقل المكوّن والعقل المكوَن[4]، فإن العقل العربي يقصد به الجابري العقل المكوّن؛ أي "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة.. أما العقل المكوَن فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان، أي القوة الناطقة باصطلاح القدماء. وبهذا الاعتبار يمكن القول إن الانسان يشترك مع جميع الناس، أيا كانوا، وفي أي عصر كانوا، في كونه يتوفر على عقل مكوَن، وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية بعقل مكوّن والذي هو عبارة عن النظام المعرفي (مفاهيم، تصورات..) الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها"[5].

ويشير الجابري في ظل هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد إلى علاقة التأثير البيني بينهما، حين يعتبر العقل السائد مجرد مبادئ وقواعد ينشئها العقل المكوَن، باعتبار الأول جملة مبادئ ذهنية سائدة في فترة زمنية معينة تنتج عن العقل الفاعل من خلال النشاط الذهني الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان، ثم باعتبار الثاني يفترض مبدئيا وجود قواعد من عقل سائد يستدعي الأمر إعادة تكييفها.

لقد توخى الجابري في نقده للعقل العربي من التمييز الذي اعتمده لالاند بين العقلين السائد والفاعل، توجيه النظر إلى العقل العربي من زاويتين، بوصفه أولا "عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ

---

[1]- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، م س، ص 364.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م، ص 15.

[3]- نفسه، ص 15.

[4]- يرى الجابري استنادا إلى ما ذكره لالاند في كتابه (العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م)، أن "العقل المكوّن والمتغير ولو في حدود، هو العقل كما هو في حقبة زمنية معينة.. (فهو) منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"؛ حيث نجد لالاند يقول في المصدر نفسه، ص 12 : " العقل المنشأ (وهو العقل المكوّن حسب ترجمة الجابري) وهو متغير بالتأكيد- وإن كان ذلك صوب حد ما- هو العقل على نحو ما يوجد في لحظة معينة، وعندما نتكلم عن هذا العقل المنشأ بصيغة المفرد يجب أن نفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بهذا العقل في حضارتنا وفي عصرنا.. ومن جهة أخرى يأخذ هذا العقل المنشأ وضع المطلق لدى جميع من لم يكتسبوا.. الروح النقدي اللازم ".

[5]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، م س، ص 15، 16.

وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية"[1]، مما يتيح له فرصة القيام **بتحليل موضوعي علمي** لهذه المبادئ التي تعتبر أساسيات ونظم المعرفة في الثقافة العربية؛ ثم ثانيا بوصفه "عقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في حقبة تاريخية ما"[2]، وهو ما يتيح له فرصة **صياغة مبادئ وقواعد جديدة بديلة** تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد إن لم يكن جديدا فهو على الأقل تعديل وتطوير للقديم، وهذا ما لا يتم إلا من خلال عملية نقد العقل السائد التي تمارس داخل العقل نفسه عن طريق تعريته وتحريك فاعليته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم جديدة تسقى وتستسقى من الفكر الإنساني الفلسفي والعلمي المتقدم.

إن اختزال العقل المكوَن في مجرد الخاصية المشتركة بين البشر والتي يتميز بها الإنسان عن الحيوان، باعتبارها نواة ينطلق منها العقل السائد في صياغة مبادئه بحسب الثقافة السائدة في حقبة تاريخية معينة والتي تجعل منها متغيرات تاريخية فحسب، جعل الجابري يتوجه إلى العقل العربي من الزاويتين سالفتي الذكر، لم يكن وفقهما كل من العقل السائد والفاعل سوى وجهين لعملة واحدة، هي ذاك العقل العربي، إذ جعله بهذا الاسقاط فاعلا ومنفعلا في ذات الآن؛ وهو اسقاط يحيل مبدأ التأثير البيني الذي ذكره لالاند بين السائد والفاعل إلى تأثير بيني داخلي في العقل العربي، يؤول إلى التفكيك وإعادة صياغة بنيته بمفاهيم جديدة ومواكبة.

هذه الرؤية النقدية للجابري اتجاه العقل العربي والتي قامت على التمييز اللالاندي للعقل بين الفاعل والسائد، تجسدت بعرض هذا العقل على مختبر التحليلات الموضوعية والمعقولية العلمية للخروج به من مبادئه وأساسياته البدئية نحو فرصة التجديد والتعديل بآليات التعرية والتحريك ولو بمقتضى التبيئة والتنبيت، وذلك من حيث إن محدد الموضوعية يجعل من التراث معاصرا لنفسه، وهو ما يستلزم فصله عن الواقع الحاضر وقراءته في محيطه التاريخي، ثم تأتي المعقولية لتجعله معاصرا لهذا الواقع ضمن عملية استرداد لهذه المواكبة، ومنه التوسل إذن للاجتهاد والتعديل خاصة حين تسمح آلية التفكيك تحويل المطلق إلى نسبي ونزع السلطة من الخطاب وجعلها في يد المخاطَب، إعلانا في ذلك لنوع من الاستقلال التاريخي الذي يسمح بالفصل بين الجانب المعرفي أو الابستيمولوجي والمضمون العقدي (أو الايديولوجي بلغة الجابري).

هذه الموضوعية لم تكن كذلك من وجهة نظر طه عبد الرحمن، لما نجده يعتبرها مجرد تكلف قد تصل حد نعتها بمعان وقيم غير دينية وغير أخلاقية، فمبدأ الموضوعية- يقول طه- "تفرع من أصل فصل العلم عن الأخلاق، وهو مبدأ يقضي بأن يكون النظر العلمي مستقلا كل الاستقلال عن آثار الذات الإنسانية"[3]، وهو ما جعله بالتالي يصفه بمبدأ الموضوعية الجامدة، بمبرر أن ذاك الاستقلال يعد ادعاء بعيد التحقق، تمييزا له في ذلك عن مبدإ آخر يأخذ بموضوعية حَرِكَة غير جامدة يقتضي "أن

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، م س، ص 16.
[2]- نفسه، ص 16.
[3]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 92.

تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسا موجها ومقوما لا تأسيسا مجردا"[1]. ولذلك فهو- أي طه- يرى أن تحصيل الموضوعية ليس بالأمر الهين ما لم تستند إلى تحصيل المعرفة النافعة بالوسيلة الناجعة، وبالتالي يكون العقل المؤيد عند طه – كما سيأتي بيانه- هو "العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة"[2]، تجاوزا بذلك، من جهة أولى للعقل المجرد الذي " يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأَوْلى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها.. [فهو عقل] معرض للضرر في المقاصد وللقصور في الوسائل "[3]، واستدراكا بتحصيل الوسائل الناجعة من جهة ثانية على العقل المسدد الذي"اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة"[4].

حول مفهوم النفس.

يعترف صليبا بصعوبة تحديد ماهية النفس بسبب تباين التحديدات الاصطلاحية، بقوله: "ووصف النفس على حقيقتها صعب جدا، والدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة، منها قول أفلاطون أن النفس ليست بجسم وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن، ومنها قول أرسطو أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، ومعنى قوله "كمال أول" أن النفس صورة الجسم أو هي ما يكمل به النوع بالفعل، ومعنى قوله "آلي" أن الجسم الطبيعي مؤلف من آلات أي من أعضاء"[5]. وقد جمع ابن سينا توليفة بين هذين التعريفين[6]، بدلالة أفلاطونية تعتبر النفس جوهرا روحانيا، ثم بدلالة أرسطية تجعل النفس كمالا أولا لجسم طبيعي آلي؛ يقول ابن سينا بخصوص كون النفس داخلة في مقولة الجوهر، في الفصل الثالث من المقالة الأولى من كتاب الشفاء، والذي سماه الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس)- ظنا منا أنه مجال يتسع فيه درك المعقولات ليشمل عوالم العلم الطبيعي في النهوض بإقامة العمران الانساني تحت رقابة واستجابة الكون لتزكية النفس بأمر إلهي-: "النفس ليست بجسم، فإن ثبت لك أن نفسا ما يصح لها الانفراد بقوام ذاتها لم يقع لك شك في أنها جوهر"[7]،

---

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 93.

[2]- نفسه، ص 73.

[3]- نفسه، ص 68.

[4]- نفسه، ص 71.

[5]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب النون (النفس)، م س، ج481/2.

[6]- ذكر صليبا هذا الجمع في معجمه، إلا أننا نستدرك عليه بمقتضيات *توليفة* (combinaison) هذا الجمع، من جهة أولى من خلال المسارين المعرفيين المعكوسين اللذين ميزا السجال الفكري بين أفلاطون وأرسطو، حيث يتخذ الأول مساره من الواقع إلى النظم العليا، وبالتالي بقيت منظومة القيم لديه حبيسة الأذهان ولم تترجم واقعيا على جمهوريته، إذ استمر التمايز الطبقي بين الناس بتباين طبقات المعادن. في حين جاء الاستدراك الموضوعي المعكوس من أرسطو في تدبير الواقع، لكنه بدا مبثورا من جهة مقابلة من نجاعة القيم التي يتوخى تنزيلها عليه والتي تتم قراءتها وتصنيف أولوياتها من تشخيص الواقع تنقيحا إلى إعادة تكييف هذا الواقع تحقيقا. ثم من جهة ثانية ربط هذا الجمع الذي أقامه ابن سينا بنموذج ابن مسكويه الذي قدمناه سابقا، والمتعلق بمسألة التفييئ بين طبقات الجماد والنبات والحيوان والإنسان والملائكة، وفكرة تأشيرة العبور من فئة إلى أخرى، من خلال تمثل درجات النفس بين النباتية والحيوانية والإنسانية.

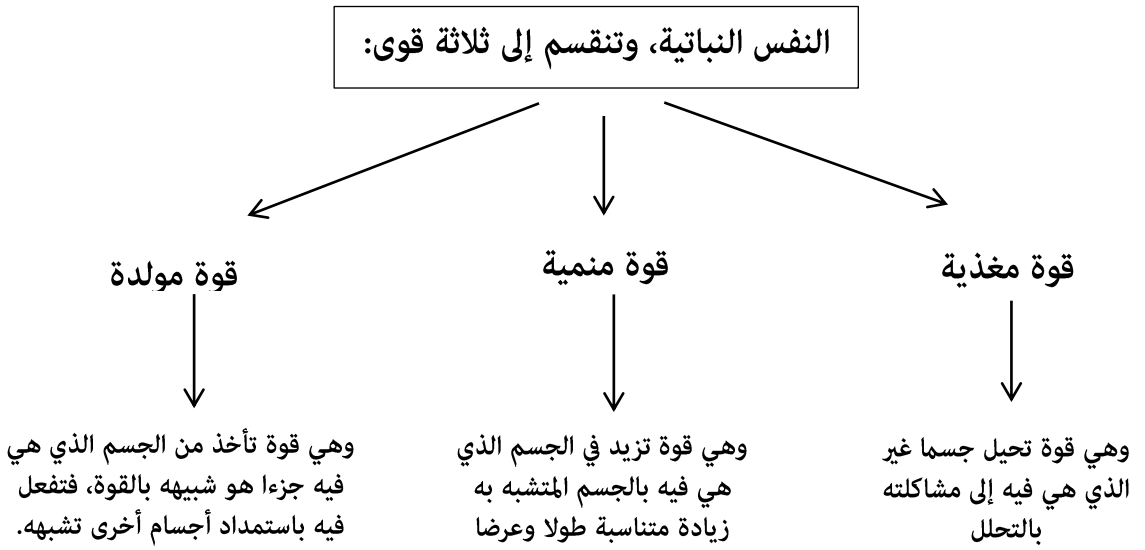
[7]- ابن سينا، الشفاء، م س، ص 29.

ويضيف: "ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع، فالنفس إذن جوهر لأنها صورة لا في موضوع.. فالنفس إذن كمال لموضوع يتقوم به، وهو أيضا مكمل النوع وصانعه"[1].

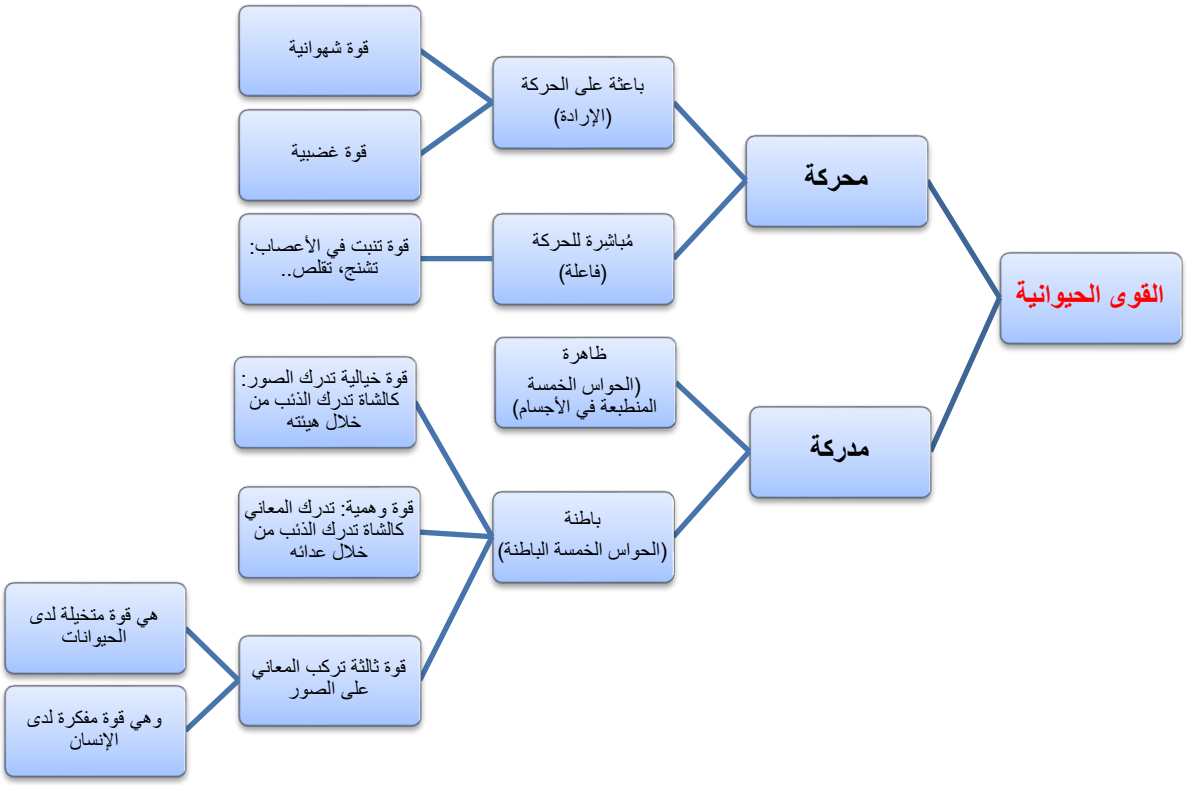
وفي معرض برهانه على عدم انطباع قوام النفس الناطقة في مادة جسمانية- بما له علاقة بالتعريف الأفلاطوني للنفس-، نلاحظ أن ابن سينا يبني نسقه الاستدلالي هذا على مبدأ حاسم يقر بوجود شيء أو جوهر ما في الإنسان يتلقى المعقولات بالقبول، يقول "إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم، على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه"[2].

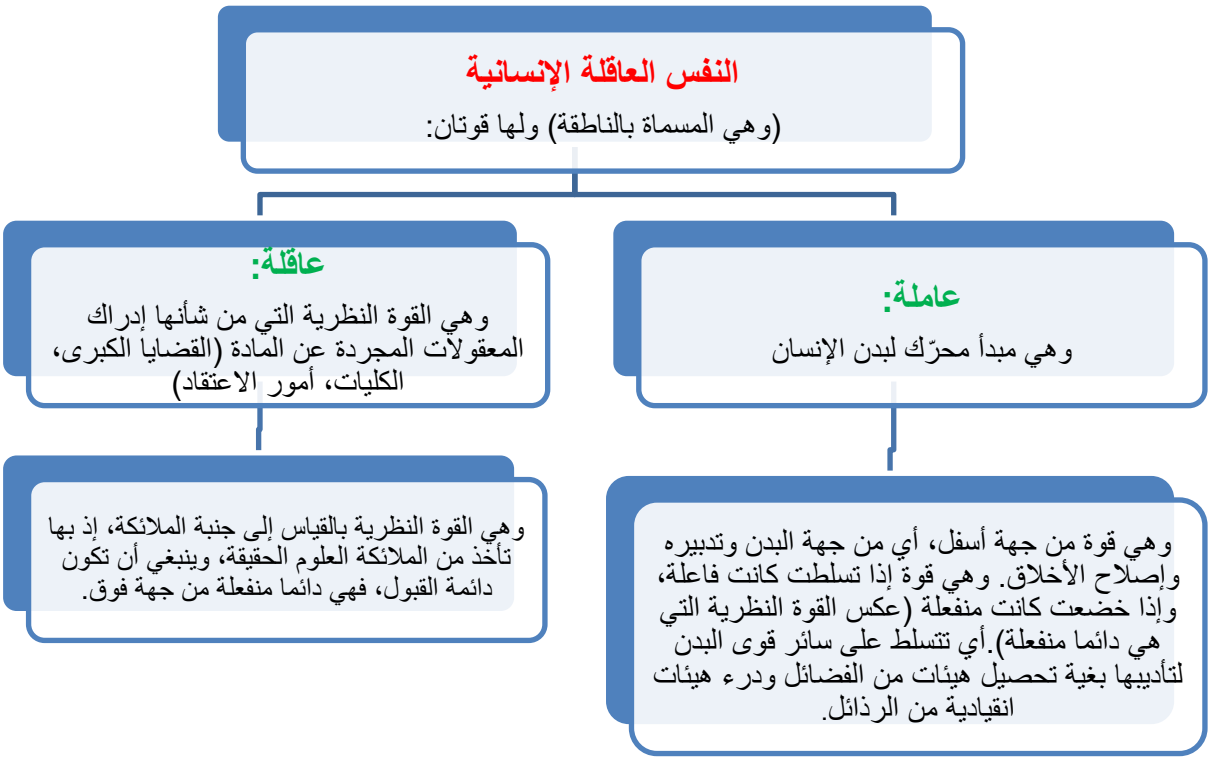
ويقدم ابن سينا في تعديد قوى النفس- بما له علاقة بالتعريف الأرسطي للنفس- على سبيل التصنيف أقساما ثلاثة،" أحدها النفس النباتية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمى ويتغذى، والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، والثالث النفس الإنسانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية.. والصواب أن تجعل النباتية جنسا للحيوانية، والحيوانية جنسا للإنسانية "[3]. فهذا التمديد بالاتصال بين مجالات تصنيف النفس، من النباتية إلى الحيوانية إلى الإنسانية، يكشف عن علاقة تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف بمسألة تأشيرة العبور من فئة إلى أخرى بين النبات والحيوان والإنسان، كما مر معنا سابقا مع نموذج ابن مسكويه؛ والذي يعود أصله كما يبدو إلى السجال المعرفي *الأفلاطو- أرسطي* بين المُثل/النظم العليا والواقع من حيث المنحى المعرفي بينهما.

وفيما يلي خطاطات لهذا التصنيف الثلاثي لقوى النفس، النباتية والحيوانية والإنسانية، عند ابن سينا:



[1]- ابن سينا، الشفاء، م س، ص ص 30، 33.
[2]- نفسه، ص 206.
[3]- نفسه، ص 40.


القوى الحيوانية
محركة
مدركة
باعثة على الحركة (الإرادة)
مُباشِرة للحركة (فاعلة)
ظاهرة (الحواس الخمسة المنطبعة في الأجسام)
باطنة (الحواس الخمسة الباطنة)
قوة شهوانية
قوة غضبية
قوة تنبت في الأعصاب: تشنج، تقلص..
قوة خيالية تدرك الصور: كالشاة تدرك الذئب من خلال هيئته
قوة وهمية: تدرك المعاني كالشاة تدرك الذئب من خلال عدائه
قوة ثالثة تركب المعاني على الصور
هي قوة متخيلة لدى الحيوانات
وهي قوة مفكرة لدى الإنسان


النفس العاقلة الإنسانية
(وهي المسماة بالناطقة) ولها قوتان:
عاقلة:
وهي القوة النظرية التي من شأنها إدراك المعقولات المجردة عن المادة (القضايا الكبرى، الكليات، أمور الاعتقاد)
عاملة:
وهي مبدأ محرّك لبدن الإنسان
وهي القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة، إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقة، وينبغي أن تكون دائمة القبول، فهي دائما منفعلة من جهة فوق.
وهي قوة من جهة أسفل، أي من جهة البدن وتدبيره وإصلاح الأخلاق. وهي قوة إذا تسلطت كانت فاعلة، وإذا خضعت كانت منفعلة (عكس القوة النظرية التي هي دائما منفعلة).أي تتسلط على سائر قوى البدن لتأديبها بغية تحصيل هيئات من الفضائل ودرء هيئات انقيادية من الرذائل.

ويبدو من خلال هذه الصنافة كأن الإشكال يكمن حصرا في النزاع بين طرفي النفس والجسم، من حيث يعتبر الأول (النفس) كمالا أولا أو شرطا للثاني (الجسم)، وأن الثاني آفة على الأول، فيتعين عليه إذن الاشتغال بتدبيره تدبيرا منفصلا عن درك المعقول بنوع من التمانع بين هذين الفعلين. ولذلك نجد ابن سينا قسم النفس الإنسانية إلى قوتين، تختص الأولى منهما "بالآراء الكلية وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك"[1]؛ فجعل الأولى تنسب إلى النظر وألحق بها معايير الصدق والكذب وأحكام الواجب والممتنع والممكن، في حين ألحق بالثانية معايير التحسين والتقبيح من حيث فعل الخير أو الشر. ولذلك اهتمت الأولى بقبول المعقولات المجردة عن المادة (أمور الاعتقاد)، وحصرت الثانية في تدبير البدن من جهة إصلاح الأخلاق، في إعلان صريح عن التمانع بين درك المعقولات وتدبير البدن.

درك المعقولات وتدبير البدن فعلان متمانعان:

يقول ابن سينا في الشفاء متحدثا عن استقلالية القوى المدركة للمعقولات عن البدن: " فليس هي من القوى البدنية، ومن هذه الأشياء تبين أن كل قوة تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا إدراكها، ويضعفها تضاعف الفعل، ولا يدرك الضعيف القوي، والقوي يوهنها ويضعف فعلها عن ضعف الآلات، والقوة العقلية بخلاف ذلك كله"[2]. ولذلك فهو يعترض على كل من يتوهم أن فعل النفس لا يتم إلا بالبدن، بمبرر أن درك المعقول يتأثر بأعراض البدن في حالات المرض أو الشيخوخة مثلا؛ ومرد ذلك –أي الاعتراض- أنه قد يجتمع الأمران معا "فيكون للنفس فعل بذاتها إذا لم يعق عائق ولم يصرف عنه صارف، وقد تترك فعلها الخاص مع حال يعرض للبدن فلا تفعل حينئذ فعلها وتنصرف عنه، ويستمر القولان من غير تناقض"[3]. وبناء عليه، يقرّ ابن سينا على تأكيد دلالة التمانع[4] بين فعلي النفس من حيث درك المعقولات وتدبير البدن بقوله: "إن جوهر النفس له فعلان، فعل له بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل له بالقياس إلى ذاته ومبادئه وهو الإدراك بالعقل، وهما متعاندان متمانعان، فإنه مهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين؛ وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرح والوجع، وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه.. وأن الحس يمنع النفس عن التعقل، فإن النفس إذا اكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة..

---

[1]- ابن سينا، الشفاء، م س، ص 204.

[2]- ابن سينا، الشفاء، م س، ص 216.

[3]- نفسه، ص 216.

[4]- ونجد ابن سينا يذهب إلى أكثر من ذلك في هذا التمانع، فليس-بحسبه- اختلاف جهتي فعل النفس فقط هو ما يوجب في أفعاله التمانع، بل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب ذلك بعينه، فإن الخوف يغفل عن الوجع والشهوة عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف، وذلك بسبب انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد .(ولمزيد توضيح، انظر: ابن سيناء، الشفاء، ص ص217-218).

والسبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل.. فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به "[1].

من أجل هذا، نجد أبا حامد الغزالي يعترض على الفلاسفة- ومنهم ابن سينا خاصة- في مسألة كون القوة العقلية تقوى بعد ضعف أجزاء البدن (البصر والسمع..)، حيث "لا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن وعند الخَرَف "[2].

وانطلاقا مما سبق، نكون إذن إزاء موقف منطقي للفلاسفة، معبّر عنه بالاستلزام المباشر(p⟶q) التالي:

القوة العقلية لا تضعف بضعف البدن ⟸ إذن فهي قائمة بنفسها (لا بالبدن).

p ⟸ q

وبرهنوا عليه من طريق عكس النقيض contraposée (non q ⟶non p)، أي الانطلاق بالافتراض التالي: إذا كانت القوة قائمة بالبدن، فيضعفها ضعف البدن؛ وهذا محال (تناقض)، لأن النظر العقلي يتقوى عند حلول المرض والخرف والشيخوخة. وبالتالي فالافتراض البدئي خاطئ وعكسه صحيح، أي أن القوى العقلية غير قائمة بالبدن، ومعناه أنها مستقلة عنه.

ونجد أن الغزالي يتفق معهم في عكس نقيض هذا الاستلزام، وهو ما جعله يقر هو الآخر بدلالة التمانع بين درك المعقولات وسياسة البدن لما يقول أن "للنفس فعلين، فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة له وتدبيره، وفعل بالقياس إلى مبادئه وإلى ذاته وهو إدراك المعقولات، وهما متعاندان متمانعان، فمهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الأمرين "[3]. في حين نلاحظ أنه يعترض عليهم في الاستثناء الذي مضمونه الاستلزام العكسي للاستلزام المباشر السابق (أي: q⟶p) بقوله: "وإذا قلنا التالي موجود في بعض الأحوال، فلا يلزم أن يكون المقدم موجودا"[4]؛ بمعنى أن القوة العقلية قد تكون قائمة بنفسها، ولكن هذا لا يلزم منه أنها لا تضعف بضعف البدن. ويستدل أبو حامد في ذلك بالمثال المضاد contre-exemple الذي مفاده أن النظر العقلي قد يتعطل عند الوجع والخوف والمرض، "فإنه أيضا مرض في الدماغ"[5]؛ إشارة منه إلى امكانية أن تكون القوة العقلية قائمة بنفسها، لكنها قد تضعف بضعف البدن، بدليل اعتراضه أن "نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر، وأمر العقل

[1]- ابن سينا، الشفاء، م س، ص 216.
[2]- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، م س، ص289.
[3]- أبوحامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، م س، ص 150. وابن رشد، تهافت التهافت، م س، ص 289.
[4]- نفسه ص 150.(وابن رشد، تهافت التهافت، م س، ص289).
[5]- نفسه 150.(وابن رشد، تهافت التهافت، م س، ص 289)

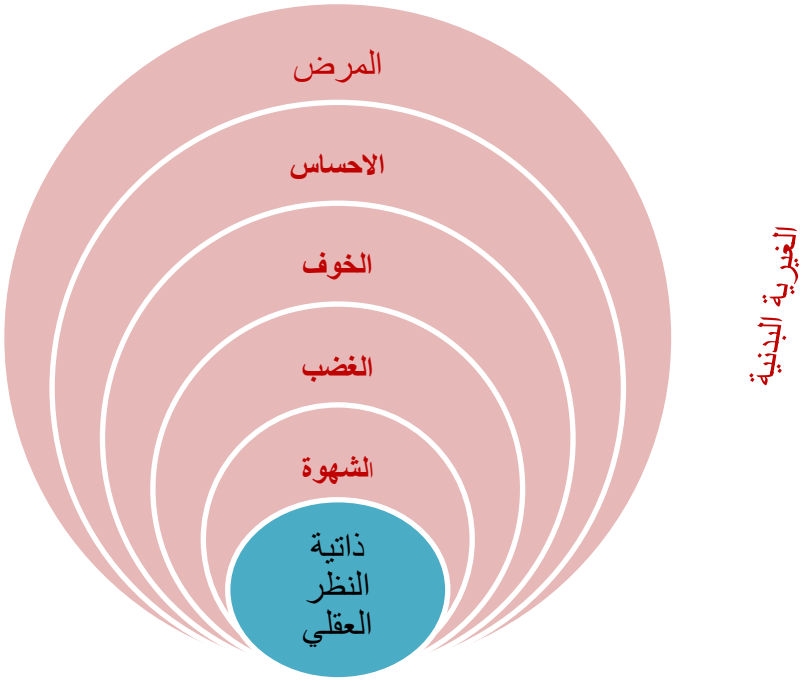
كذلك.. ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل أن البصر أقدم، فإنه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة أو زيادة "[1].

وبناء عليه، نخلص إلى مواقف التوافق والتباين بين الغزالي والفلاسفة، بين درك المعقولات وتدبير البدن، كما يلي:

القاسم المشترك بين الغزالي والفلاسفة(ابن سينا)	أوجه التباين	
	الغزالي:	**الفلاسفة (ابن سينا):**
درك المعقولات وتدبير البدن فعلان متمانعان متعاندان.	يقيم علاقة وصل بين النفس والعقل للإيقاع بالفلاسفة في التناقض، ويثبت لهم عكس ما قرروه في سرمدية النفس؛ ففعلها الذي يقوم بمشاركة البدن يفنى بفناء البدن، ويضرب لذلك مثالا مضادا مفاده أن مرض البدن هو أيضا مرض في الدماغ.	استقلالية الوظيفة الذاتية عن الوظيفة الغيرية، تعبيرا في ذلك عن استقلالية العقل عن أية آلة جسمانية. أي أن دوران دائرة الذاتية المعقولية مستقل عن دوران الغيرية البدنية؛ فالذاتية فاعلة سواء كانت الغيرية البدنية منفعلة أم ساكنة.

وفيما يلي خطاطة توضيحية لوظيفة النفس الانسانية، بين الذاتية (درك المعقولات) والغيرية (أعراض البدن)، وفق منطق التمانع والتعاند:

[1]- أبوحامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، م س، ص 151.



فالغزالي يقول بأن دوران دائرة رهين بتوقف أخرى، إما أن تدور دائرة الذاتية (النظر العقلي) أو تدور دائرة الغيرية البدنية (أعراض البدن من خوف وغضب..)، فمهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الأخرى؛ أي لا تدور الدائرتان معا، لأن مرض البدن هو مرض في الدماغ.

بينما يرى الفلاسفة دوران دائرة النظر العقلي مستقلا عن دائرة الغيرية البدينة في الغالب الأعم، بمعنى أن دوران الذاتية المعقولية يشتغل سواء في حركة دوران أعراض البدن أو في توقفها، ومثاله أن القوى العقلية قد تتقوى عند الخرف والشيخوخة.

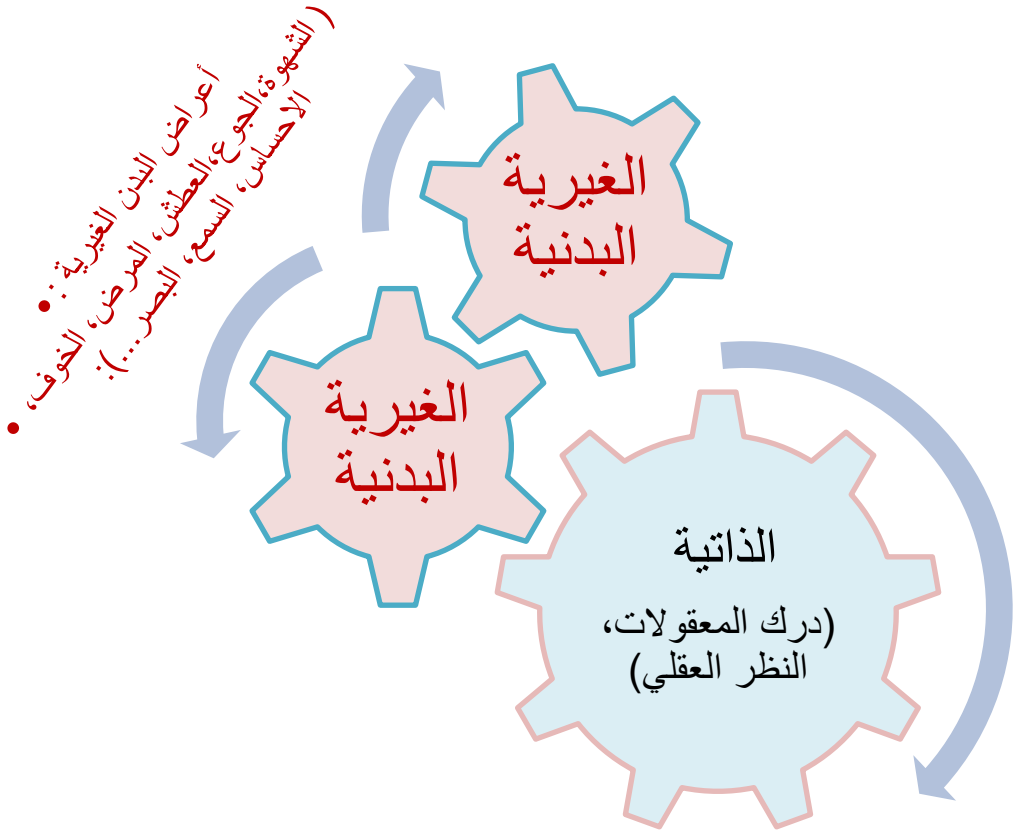
والملاحظ، أن درك المعقولات تَمَثَّل مفهومه حصرا في الأمور الكلية التي تُعنى بمسألة الاعتقاد، والتي هي أمور بقدر ما وسعت من جهة كليتها بقدر ما انحصرت في أمور الاعتقاد، وهذا ما عبر عنه حسن حنفي – كما رأينا سابقا – بعلم الكلام المقلوب الذي انعكس على تناسي الإنسان نفسه وتوجهه نحو الخوض في الإلهيات على حساب الإنسانيات والكونيات، فكان إذن حريا بهذا التمانع بين درك المعقولات وتدبير البدن أن توسع الهوة بين المناهج التركيبية السمعية والبصرية والفؤادية؛ وبات من الأجدر أن يستأنف المسار المعرفي من الاعتقاد إلى إعادة تكييف الواقع بتوسيع درْك المعقول ليشمل أيضا العلم الطبيعي لبلوغ مقاصد الإعمار الإنساني في الأرض، لقوله تعالى " **هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنْ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**"[1].

ومن أجل تجاوز هذا الاختزال في التمانع الحاصل بين الدائرتين، ينبغي إذن توجيه النظر صوب المنهج التركيبي المتعدد الوظائف، والذي يقوم على مبدأ السننية في دوران التفاعل لا التمانع بين الذاتية والغيرية، بقراءة إحداهما في سياق الأخرى طردا وعكسا واسنادا واعتبارا.. على غرار النموذج

[1]- سورة هود، 61.

السنني الذي يبنى على تركيب مناهج السمع والبصر وكذا الفؤاد المركب بدوره من العقل والقلب، لقوله جل وعلا " لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا "[1]، وقوله عز وجل "وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً"[2]، في إشارة واضحة لسننية العلم والمعرفة وأعراض البدن الحسية، لئلا يزيد الأمر تفاقما، خاصة مع إحداث القطيعة بين الشرعيات والكونيات:

نموذج سنني بين الذاتية المعقولية والغيرية البدنية:



[1]- سورة الأعراف 179.
[2]- سورة الإسراء 36.

المطلب الثاني: الإنسان من منظور الفصل بين الشرعيات والكونيات.

الأصل في فلسفة الدين[1] أن تكون مبنية على أسس مرجعية تتمثل في الوحي والكون والإنسان ، لقوله تعالى "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ "[2]، وهو ما تنتج عنه علاقة ثلاثية الأبعاد، تتداخل وفقها الشرعيات والإنسانيات والكونيات تفاعلا لا تمانعا، وبالتالي فأي إقصاء لقراءة الشرعيات لحساب الكونيات أو العكس، ستضمحل معه لا محالة الإنسانيات؛ أليس "يتحدد نظام كل ثقافة تبعا للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم، وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع"[3]، تصورا يتم تنزيله بواسطة مناهج السمع والبصر والفؤاد؟ إلا أنه وقعت انزياحات مفاهيمية، سواء على مستوى الذات بحصر الشرعيات في دائرة الضروريات ووضع الكونيات في دائرة التحسينيات، أو على مستوى الآخر الذي انطلق في اقتحامه للكونيات من إعلان الفصل مع الشرعيات، مما كان له الأثر البليغ على مفهوم الإنسان من هذا المنظور الاختزالي، سواء من هذا الجانب أو ذاك.

تشخيص أزمة الفصل بين الشرعيات والكونيات:

على مستوى الذات: (متراجحة: تغليب الشرعيات على الكونيات)

يجدر بنا أن نذكر منذ البداية أن الحقبة التي كانت تشكل عصر ظلمات في الغرب كانت حقبة أنوار في الحضارة الإسلامية، حيث كان الفقيه رياضيا وعالم فيزياء وعالم بصريات وطبيبا.، ونبغ الفلاسفة والعلماء المسلمون حينذاك في شتى مناحي الحياة، الشرعية منها والكونية، مثل البيروني والخوارزمي وابن الهيثم.. وغيرهم. لكن مع حدوث الفصل بين الشرعيات والكونيات تقاعست الحضارة الإسلامية بحسب التصدعات التي أحدثتها (تكتونية) ثنائيات تاريخية تقاس درجة قوتها على سلم التصادم بين قطبيها، وهي التي الأصل فيها التوافق لا التضاد، كالعقل في مقابل النقل، والديني في مقابل الدنيوي..

فكان مما حدث أن تم تغليب جانب الشرعيات على حساب الكونيات، ظنا في ذلك أن الشرعيات هي ما يُعنى بالدين وأن الكونيات تدخل في نطاق الدنيوي، ومعلوم هو موقف الإنسان من الدنيا - كما رأينا- إذا ما قرأها اختزالا من معالم الزوال والفناء والزهد المفرط.. وهكذا حدث الانفصام بين

---

[1]- انظر مفهوم هذا المصطلح المركب في المدخل المفاهيمي من هذا البحث.

[2]- سورة فصلت 53.

[3] - George Gusdorf, les sciences humaines et la pensée occidentale, Tome II, les origines des sciences humaines, Payot paris 1967, P 292.

Selon Gusdorf, « l'anthropologie médiévale a pour coordonnées essentielles les rapports que l'individu entretient avec lui- même, avec le monde et avec Dieu. L'unité de l'expérience devra etre recherchée dans le principe qui assure la correspondance entre ces ensembles de relations, telles qu'elles s'établissent sans prémédiation dans l'existance des uns et des autres ».

Bien évidemment, Gusdorf affirmait dans le cadre de la corrélation entre le ciel et la terre : « **la science de la terre est d'abord une philosophie de la terre** ». (Ibid., p 119).

مختلف العلوم إلى درجة أن أخرج- مثلا- أبو حامد الغزالي المنطقيات من الدين بمبرر *المنقذ من الضلال*، يقول: "وأما المنطقيات فلا يتعلق منها شيء بالدين، نفيا وإثباتا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس"[1]؛ هذا في الوقت الذي نجد له موقفا آخر حيالها في كتابه "مقاصد الفلاسفة" في قوله: " وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ ناذر فيها.. وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب "[2]. فأبو حامد حين يجرد المنطقيات من الدين وهي التي أكثرها على منهج الصواب – كما يصرح بذلك- فكأنه ينزع الصواب عن أمور الدين؛ ألم تكن الاستدلالات العقدية التي قدمها سيدنا ابراهيم عليه السلام لقومه محكمة البناء المنطقي في دحض تأليه الكونيات من مبررات الظهور إلى دلائل الأفول..؟ وما في ذلك من بيان وتبيين لسبر أغوار هذه الكونيات دون أن تنقلب على الإنسان استعبادا وتأليها، أو ينقلب هو عليها عثوا عن أمر ربه واستكبارا.

هكذا إذن كان الموقف صريحا من المنطقيات والطبيعيات، وهو ما شكل سجالا بين الغزالي والفلاسفة عنوانه التهافت، سواء من هذا الجانب أو ذاك. فرغم كون موضوع السجال الدائر بين الطرفين هو الطبيعيات، إلا أنهم جميعا انزاحوا عن الصبغة العلمية للطبيعيات نفسها ليسقطوها حصرا في مباحث الإلهيات، إسقاطا تقلصت معه دائرة الشرعيات في مجموعة من العبادات والممارسات التعبدية، واختزلت خلاله دائرة الكونيات باعتبارها دائرة يتم ملؤها ما إن استفرغ لها من الوقت استفراغا مستقطعا.

ولعل السبب في ذلك راجع بالأساس إلى استشعار أبي حامد أن ينصاع الناس وراء العلوم الطبيعية في مقابل التخلي عن العلوم الشرعية، فراح يندب موت علوم الدين، وأن إحياءها يقوم على حصرها ضمن قائمة لا تشتمل على علوم الكون[3]، بل قصرا على مباحث العبادات، من أسرار الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج وآداب تلاوة القرآن والأذكار والدعوات وترتيب الأوراد وتفضيل إحياء الليل، ومباحث العادات من آداب الأكل والنكاح والكسب والمعاش والحلال والحرام والألفة والأخوة والعزلة والنصر والسماع والوجد.. ومباحث المُنجيات من المهلكات، مثل الفقر والزهد..- كما رأينا سابقا-؛ فيا ليته ندب أيضا موت علون الكون ودعا إلى إحيائها، أفليست علوم الكون عينها علوما شرعية؟ خصوصا عندما يقر هو بنفسه فيما يتعلق بالطبيعيات "أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع"[4و5].

---

[1]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، م س، ص 141.

[2]- أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، ط1، مطبعة الصباح، دمشق، 1420هـ/2000م، ص 10-11.

[3]- هذا المنظور الاختزالي سيظهر أكثر وضوحا خلال تعقبنا لمعيقات التكامل المعرفي في الفصل اللاحق.

[4]- وتضم هذه المواضع الاستثنائية التي نازع فيها أبو حامد الفلاسفة، أربعة مسائل هي على التوالي، الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا، ومسألة الجوهر في النفس الإنسانية، وسرمديتها، ومسألة بعث الأجساد؛ علما أنه يعتبر الظواهر الطبيعية مثل القمر والشمس والأرض و الضوء والنور والظل والكسوف.. فنا لا يخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض. يقول أبو حامد "من ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره". (لمزيد توضيح، انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، م س، ص82).

[5]- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، م س، ص 127.

فالملاحظ أن الغزالي عمل على تضخيم مباحث الإلهيات على حساب الكونيات والإنسانيات، شأنه في ذلك شأن سابقيه من المتكلمين، وهو مسار معرفي تولد عنه اختزالا دورانٌ لدائرة التوحيد دون تفقه لسننية دوران دوائر الاستخلاف والتكليف والإعمار، فنالت بذلك بعض العلوم "من البحث والتراكم إلى حد التضخم والأعراض المرضية ما نال وقيل نضج حتى احترق، وبقي البعض الآخر يعرف فقرا مدقعا تستجدي فيه الأمة غيرها من الأمم، بل وأضحى مدخلا من مداخل استضعافها واستتباعها ذلك الذي قيل فيه أو عنه *لم ينضج ولم يحترق* "[1]. وبالتالي قُرِأت شجرة العمران من جذورها ولم يُنتبه لفروعها، وهي التي توتي أكلها كل حين بإذن ربها؛ "فعلوم القرآن مثلا، ليس كما اشتهرت تاريخيا وفي المقررات الدراسية، فهذه أقرب إلى التأريخ للقرآن منها إلى فقهه واستنباط العلم منه، وإن كان بعضها لا يخلو من ذلك وهو قليل، فثمة دوائر أساسية مهمة منسية ومهملة لا تزال غفلا. فالقرآن الكريم حديث نص: خطاب بلسان عربي مبين، وحديث عن الأنفس: الإنسان المكلف المستخلف، وحديث عن الآفاق: الكون المسخر مجال الاستخلاف.. ولكل دائرة علومها الخادمة لها، وكل تلك العلوم قرآنية، وبتعبيرنا شرعية أو إسلامية.. بينها وحدة بنائية نسقية تنتهي إلى أصل التوحيد، وليس للإنسان إلا السعي الدؤوب والبحث المنتظم الحثيث في الكشف عنها والاهتداء بها"[2].

على مستوى الآخر: (متراجحة تغليب الكونيات على الشرعيات).

لقد شكلت الظلمات في الغرب إبان العصور الوسطى فترة سبات معرفي، خمدت فيه شرارات النهوض الحضاري التي وقودها العلم والفكر والحرية والإبداع.. وعَظُمَ فيه ما أُهِّل به لغير الدين الذي أساء تمثيله رجاله ومؤسساته، ذلك الدين الذي " لم يزد على أن بشر بفضائل وأعطى قيمة للروح بعد إيغال الناس في الارتباط بالدنيا والمادة، حيث تم الالتفاف على ذلك كله وحرف الكلم عن موضعه وألبس الحق بالباطل.. كل ذلك وغيره دفع باتجاه الثورة على السلطة والمؤسسات الدينية والفكر اللاهوتي عموما "[3].. فاستيقظ الغرب على ذوي الاصلاح الديني الذي لم يكن سوى صافرة إنذار لإعلان المواجهات التصادمية بين الدين والعلم والفلسفة، والتي انتهت باستقلالها عن بعضها وبتحديد الحيز لكل منها تحت شعار التحرر والحياد. وبالتالي تم استرجاع محددات للمعرفة كانت مستلبة من الإنسان كالعقل والحرية والابتكار.. إلا أنه لم تتم صياغة هذه المسترجعات من المحجوزات وفق ما كان ينبغي أن تصاغ عليه، لا لشيء سوى لأنه من غير العدل أن يكون حَكَما من كان هو نفسه طرفا في الصراع مع العلم.

فكانت أول وجهة نحا صوبها العلم هي أن يقبض (العصا) المعرفية من وسطها (المركزي) لا من طرفها أو أصلها، إذ توجه قسرا إلى المفهوم الأساس " المركز"، حيث تم تناوب السيادة عليه بين الكون والإنسان بعد نزعه من الأرض التي عمرت على عرشه طوال العصور الوسطى بمبرر الاعتقاد الذي كان

[1]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 125.
[2]- نفسه، ص 125.
[3]- نفسه، ص 102.

سائدا وقتها بأنها موطن افتداء المسيح. وبالتالي وقع تغليب للكونيات التي ضمت إليها الإنسانيات على حساب الشرعيات.

ففي محاولة له لوصف النموذج المعرفي الغربي (القائم على الكونيات)، يقول عبد الوهاب المسيري: "تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزا له.. وهذا يعني أن الإله إما غير موجود أساسا، وإما أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية. فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان فحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تُصفّى تماما "[1]؛ وبذلك "تحررت العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية ومن الغائيات والمطلقات الإنسانية.. وأصبحت العلوم محايدة منفصلة عن أي قيم، تنظر للعالم من خلال النموذج المادي الرياضي العلمي باعتباره مادة صماء خالية من أي معنى داخلي، وباعتباره آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق أو القيم "[2]. ووفق هذا المنظور يتم التعامل مع الإنسان كونه ظاهرة إنسانية طبيعية تسري عليها ما يسري على نظيراتها الكونية من القوانين الطبيعية التي يفسر بها الكون، مثل الحتمية ومبدأ القصور (principe d'inertie) والاحتمالية.. لئلا يشكل هذا الكائن انفصالا عن الكون؛ "ولذا يؤكد النظام المادي على أن العناصر المشتركة بين الإنسان والحيوان [وحتى] الجماد أكثر أهمية من تلك التي تفرق بينهما، أي أن الظاهرة (أو الظواهر) الإنسانية تشكل متصلا مع الظواهر الطبيعية التي يسري عليها القانون أو القوانين نفسها"[3].

وبناء عليه، انسلخ العلم عن الدين ليتخذ بعد ذلك منهجا واحدا، "وهو ببساطة، استجواب مباشر للطبيعة بالمشاهدة والتجربة"[4]، بحكم أن العالم يخضع للمنطق، فيَسْتَجْوِبُ بلغة نسق الأحداث لا بعامية النزوات؛ ف"الهدف الأولي للعلم الطبيعي هو اكتشاف هذا النسق.. (الذي) لا يمكن وصفه إلا بالمصطلحات الرياضية "[5]. وفي هذا الصدد نستحضر قول ديفيد هيوم: "نسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي مجلد.. في الإلهيات (الدين) أو في ماورائيات المدرسة (الفلسفة) مثلا: هل في ذلك المجلد أي استدلال مجرد حول الكم والعدد؟ كلا، هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا، ألا ألقِ به إذاً إلى ضِرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم "[6]. كما أعقب ذلك تصنيف للعلوم على نحو ما يراه أوكست كونت لمّا يعتبر: "العلوم الوضعية التي يجب أن تحتكر وتستأثر بدراسة الظواهر كافة، الطبيعية والعقلية والاجتماعية بمناهج تجريبية محضة، هي وحدها

[1]- عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ط 1، دار الشروق الأولى، القاهرة، 2017م، ص 67.
[2]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول: النظرية، ط 6، دار الشروق، القاهرة، 2016م، ص 215.
[3]- عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، م س، ص 67.
[4]- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف، مصر، 1981م، ص 235.
[5]- نفسه، ص 235.
[6]- ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، م س، ص 208.

الجديرة بأن تسمى علوما، وعلى نحو مقابل فإن الفلسفة لا تعدو أن تكون تأملات مجردة، أما الدين فخرافة وشعوذة "[1].

وحتى لا تبقى الفلسفة حبيسة هذه التأملات، فقد سعت جاهدة لتتعقب آثار العلم الطبيعي في تفسير الكون ولو متخفية تحت ستار الخلفيات العقدية أو الإيديولوجية، وهو ما كشف عنه جيمس جينز حين قال: " لقد أصبحت الفلسفة أقل اهتماما بأنفسنا وأكثر اهتماما بالكون من خارجنا، ومن المتفق عليه الآن في كلمات برتراند راسل أن الإنسان في حد ذاته ليس الموضوع الحقيقي للفلسفة، فما يهم الفلسفة هو الكون ككل، والإنسان يتطلب الاهتمام فقط لأنه الأداة التي نكتسب من خلالها معرفة الكون.. ويبدو في هذا ما يفترض أن على الفلسفة أن تمتلك نفس مناهج وأهداف العلم "[2]، وأنّى لها هذا مادام العلم وفق هذا المنظور يستعين بالمشاهدة والتجربة، وتستعين هي بالمناقشة والتأمل ولو في ذاتها هي، خاصة عندما تعتبر مشكلة الفلسفة هي كونها فلسفة المشكلة؛ فمتى لم يكن الإنسان في حد ذاته مشكلة فهو خارج عن المجال البصري للفلسفة.

وبناء عليه، اختزلت مصادر المعرفة الإنسانية في مجرد الحس والكسب[3] المعرفيين مع تردد مزعج بخصوص إمكان إدخال المعرفة الفطرية للإنسان من دونه، يقول جيمس جينز " لا يخرج ما في عقل الإنسان عن ثلاثة أشياء، ما كان فيه وقت الميلاد، وما دخله عن طريق أعضاء الحس، وما نمى فيه من هذين عبر عمليات النظر العقلي، بل إن هناك من أنكر الجزء الأول بأكمله متفقين مع الفيلسوف الانجليزي هوبزHobbs (1588-1679م) على أنه ليس هناك تصور في عقل الإنسان لم يمر أولا على أعضاء الحس"[4]؛ أو كما صححها ليبنتز (1646- 1716م)[5]: "ليس في الفهم شيء لم يكن من قبل في الحواس ماعدا الفهم ذاته"[6]. وقد أدى هذا الإقصاء للمعرفة البدئية في الإنسان (الفطرة) ومعه بالأساس عالَم الوحي في الآيات البيانية (منهج السمع) – وإلا لما اختزلت الفطرة أصلا- إلى الاقتصار فقط على عالم الأفكار وعالم الأشياء، أي على الإنسان والكون دون الوحي، أو قل على الكونيات و/أو

---

[1]- محمود عايد الرشدان، حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، نقلا عن أوكست كونت، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 10، السنة الثالثة، خريف 1418هـ/1987م، ص 33.

(Voir : The syntopican, An index to the Great Ideas, chap, 88, « Science », chicago : Encyclopedia Britanica, 2^{nd} ed. P 542, 1990.)

[2]- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، م س، ص 113.

[3]- المقصود بالكسب هنا المعرفة الإدراكية للإنسان والتي من المفروض أن تعكس العلاقة الثلاثية بين الوحي والإنسان والكون، إلا أن جيمس جينز يختزلها فقط في عالمين هما الإنسان والكون، يقول في كتابه (الفيزياء والفلسفة، م س، ص 20): " عندما ينمي إنسان محتواه العقلي فإنه يكتسب معرفة جديدة، وهذا يحدث عندما ينشأ اتصال بين العالمين الموجودين على جانبي أعضاء الحس، عالم الأفكار في عقل الإنسان المفرد، وعالم الأشياء الخارج عن عقول الأفراد، وهو مشترك النسبة (للجميع)".

[4]- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، م س، ص 20.

[5]- سبق أن أشرنا إلى ما يحاكي هذه المقولة إثر حديثنا عن مفهوم العقل في المطلب السابق، حيث إن التجريبيين قالوا " لا يوجد في العقل شيء لم يكن قبل في التجربة والحس"، وصحح الفلاسفة العقليون هذا القول بإضافة قيد واحد عليه، وهو قولهم " إلا العقل نفسه". وقد تساءلنا نحن من جانبنا، عن مدى تضييق هذا الاستثناء ضمن دائرة الحدس الخاصة بالعقل دون الغيب، حيث ينكشف سؤال الانسجام بين الغيب والحس والتجربة - كما أسلفنا سابقا في قضايا التحديدات اللغوية لمفهوم الإنسان -.

[6]- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، م س، ص 20.

الإنسانيات دون الشرعيات؛ وغالبا ما يؤول هذا الاختزال إلى انقلاب بين طرفي الكونيات/الإنسانيات، إما بغزو الإنسان للطبيعة مظهرا فيها الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس، وإما بردة فعل للكون اتجاه الإنسان ما إن قامت شروط السنن التاريخية وانتفت موانعها.. ليستمر الحال على ما هو عليه نصبا وتنصيبا لحركة تغليب الكونيات على الشرعيات.

عوائق ابستيمولوجية وراء الفصل بين الشرعيات والكونيات:

من خلال هذا التشخيص لمظاهر الفصل بين الكونيات والشرعيات، تطفو مجموعة من العوائق الإبستيمولوجية على قلوب أقفالها، منها:

*- علم الكلام (المقلوب).

حيث غاص علم الكلام (العلم المقلوب بلغة حسن حنفي، كما رأينا سابقا) في مباحث الإلهيات (الذات والصفات..)، فكان هاجسه الأولي هو ما يتعلق بقضايا التوحيد والحقيقة، مكتفيا بالمكوث عند هذه المرتبة دون ربط الايمان بالعمل الصالح الذي يقتضي ربط استخلاف الإنسان بدلالات تكليفه وإعماره للأرض، بل يتعين استئناف الإياب المعرفي من الحقيقة إلى تنزيلها، من الله تعالى وصولا إلى الإنسان من حيث هو تنزيل لتحقيق مناط واقع هذا الإنسان، تنزيلا تتعاضد فيه الشرعيات بالكونيات فترتقي بذلك الإنسانيات.

*- الفصل بين الفيزيقيا والميتافيزيقا.

وقد كان لهذا العائق كبير الأثر في توسيع الهوة بين التفسير الديني لعناصر الطبيعة والتفسير الطبيعي لعناصر الدين، ومن تم تقرير الاقتصار على التفسير المادي واعتبار الميتافيزيقا سلة مهملات ترمى فيها (نفايات) الدين والفلسفات من الخرافات والتأملات.

وفي هذا الصدد، نجد طه عبد الرحمن- في معرض إبطاله لمسلمة الفرق بين العقل والشرع، والذي هو من وجهة أخرى فرق يحاكي، في بعض مراتب تمثلاته، الفرق بين اللوغوس والميتوس[1]- يتساءل "لم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من خارج[2].. ولم لا يصير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية، ومدرك الشرع عند هذا هو

---

[1]- يرجع أصل هذين المفهومين إلى الفلسفة اليونانية، و يعني اللوغوس القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف ويكون موجها للخاصة، بينما يعني الميتوس القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر والذي يكون موجها للعامة. ولمزيد توضيح انظر طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 150.

Selon G.Gusdorf (prof. A l'université de Strasbourg), Le dialogue du Muthos et du Logos ne doit pas être compris selon la figure simpliste d'une évolution linéaire... l'apparition du Logos consacre une sorte de parole donnée de l'humanité à elle-même, qui ne saurait tout à fait oubliée. La récurrence du Muthos est liée à la nature même de l'esprit humain. (voir George Gusdorf, Les sciences humaines et la pensée occidentale, Tome 2, les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance), Payot, Paris, 1967, p 48).

[2]- نلاحظ أن طه عبد الرحمن يبني تساؤله هذا على الصورة المقاصدية التي كشف عنها الراغب الأصفهاني من قبل، (في تفصيل التشأتين وتحصيل السعادتين م س، الباب 18، ص 66)، بقوله: *الشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل*.

مدرك العقل عند ذاك.. ولم لا يجوز أن تكون وسائل العقل وسائل شرعية دخلت عليها الصناعة العلمية، وتكون وسائل الشرع وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية!؟"[1]

*- الفصل بين البيان والبرهان والعرفان.

يظهر هذا العائق (غياب فقه البيان) في انعكاس العلم الطبيعي (البرهاني) على الإنسان والكون، من حيث الانحطاط الخلقي والاختناق البيئي (العرفان). وفي هذا نستحضر كلاما نفيسا لإدكار موران حول عواقب التفاوت الكبير بين الفلسفة والعلم، وهو بتعبيرنا تفاوت بين الوعي والعلم والعمل،"بحكم أن الفلسفة المنطوية على نفسها تسير إلى الجفاف والضمور ولا تعود تضطلع بوظيفة التأمل في العالم البشري"[2]؛ يقول موران: " لقد بدأت أزمة الحداثة في الظهور منذ أن صار الاستشكال الناشئ عن الحداثة والمنقلب على الله وعلى الطبيعة وعلى الخارج ينقلب على الحداثة نفسها. فقد بات العلم اليوم يُطرح بشقين أساسين، فهو ينتج معارف جديدة تثور معرفتنا بالعالم وتمدنا بالقدرات الهائلة لتنمية حيواتنا وتطويرها، لكنه في الوقت نفسه يطور قدرات هائلة للموت من قبيل الموت النووي بحكم انتشار أسلحة الدمار الشامل والتراجع الإنساني"[3].

*- الفصل بين العلم والحكمة والتزكية.

هذا العائق وإن تم تجاوز شق منه بمحاولة تجاوز التعليل العلي للأحكام إلى التقصيد الغائي لها، فإن مساحات من التقصيد الباعث لها لا تزال غفلا، وهي التي تعنى بالوجه المعرفي للأحكام فضلا عن جانبيها المعياري والأخلاقي؛ فمقصود الوحي يعادل دلاليا الحكمة من حيث هي "فهم لجميع مقاصد الوحي، كما أن مقاصد الوحي هي فهم لجميع الحكم التي جاء داعيا لها ليقوم الناس بالقسط وللظفر بتحقيق العلم وإتقان الميزان لتكون التصرفات على أتم الأحوال"[4].

*- الفصل بين الغيب و العقل والحس.

يوحي هذا العائق بأن مكمن الحقيقة وُضِع إما في معلم العقل داخل كيان الإنسان، وهو منهج العقلانيين- كما ساد في الاعتقاد-، وإما في معلم الحس والتجربة، وهو منهج التجريبيين؛ "فالعقلانيون[5] يؤكدون أن الحقيقة العليا تكمن في عقولنا نحن، ولذا فالكشف عنها هو مهمة العقل؛ والتجريبيون

---

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 151.

[2]- إدكار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، البيضاء، المغرب، 2012م، ص 27.

[3]- نفسه، ص 26.

[4]- عبد الرحمن العضراوي، الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية، ط 1، وزارة الأوقاف، الكويت، ص 16.

[5]- يصنف في مدرسة العقلانيين كل من ديكارت (1596-1650) وسبينوزا(1632-1677) وليبنتز (1646-1716) وكانط (1724 -1804)، في حين تضم مدرسة التجريبيين فرنسيس بيكون (1561-1626) وجون لوك (1632-1704)، وهما من انجلترا، وبركلي (1675-1553) وهو من إيرلندا، والاسكتلندي دافيد هيوم (1711- 1776). ويعتبر الخط الفاصل الحقيقي بين هاتين المدرستين للتفكير جغرافيا، فأصحاب المذهب العقلي هم من القارة الأوروبية ينزعون نحو الأفكار المجردة، بينما أصحاب المذهب التجريبي هم من الجزر البريطانية ويميلون نحو البحث العملي.(ولمزيد توضيح انظر جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ص 60). إلا أن هذه القضية في رأينا لها ارتباط أيضا بنظرية العمل التي اعتبرها مارتن لوثر إبان الاصلاح الديني غير منقطعة عن الإنسان لاستمرار فكرة الخطيئة التي ماتنفك تلازم الإنسان بمبرر أن العمل البار الذي يعمله الإنسان لا يمسح نصيبه من الخطيئة الأزلية، ولذلك كان له موقف من الواقعية الأرسطية، بينما كان لتلميذه كالفين في اسكتلندا رأي آخر يوحي بفكرة العمل طالما أن فكرة الخلاص انتهت بموت المسيح على الصليب، وأنه لم يبق أمام الإنسان المسيحي للخلاص إلا العمل.

فكروا في أن الحقيقة تستقر خارج عقولنا، ولذا فلن تكتشف إلا بالمشاهدة والتجربة في العالم الخارجي"[1]. وبناء عليه، يكون مقدار تحصيل العلم من منظور هذا الفصل رهين بمدى إدراك مضمونه المضاد للدين؛ ولعل هذا يخالف علاقة الوصل بين الغيب والتجربة كما بدت واضحة في تساؤلات سيدنا ابراهيم عليه السلام، أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها – كما مر معنا سابقا في بداية هذا الفصل-.

*- تعطيل التعليل الكوني.

وقد نجم عن هذا العائق ترسيخ لآفات الجمود والتقليد، فضلا عن شيوع مبررات واهية اختزلت الإنسان في خندق الآبائية ونزعت بالتالي عنه لباس الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، فلم يكن سوى إنسانا مستهلكا غير منتج، فما يزيده ذلك إلا اغترابا، سواء في ماضيه هو أو في حاضر غيره، يمر معرضا عن أية آية في الكون لا يفقه حديثا؛ "فَمَالِ هَؤُلاء الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً "[2]، "وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ "[3].

*- تعطيل التعليل الشرعي.

وبدوره عمل هذا العائق على تكريس الإقبار للنص، فما يزيد معتنقيه إلا مزيدا من التيه والضلال، بعيدين عن التسديد والتوجيه والتزكية، غارقين في الانحلال والتفكك والضنك، لقوله سبحانه " فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى "[4]. فما أحوجهم إلى شراعية التعليل الشرعي لتخرجهم من بحر الظلمات إلى بر النور.

الإنسان من منظور الفصل بين الكونيات والشرعيات:

يتضح من خلال هذا التشخيص لمظاهر وعوائق الفصل بين الكونيات والشرعيات أن أسباب هذا العوز كانت جديرة بأن تُبوِّئ الإنسان مقاعد لم تسعه لوحده، فكيف بها مع غيره؟

فمن حيث الموقع، تحتل الأنشطة البشرية موقعا مركزيا في نظام الكون من الذرة (أو أصغر منها) إلى المجرة (أو أكبر منها)، وهو موقع أفرزه المنهج الترييضي لمفهوم الوسطية الذي يبوئ المركز موقعا بين النقيضين بمبرر الحياد، هذه الوسطية المحايدة تناظرها في الجانب الآخر من تغليب الشرعيات على الكونيات واسطية تواكلية تربط العابد بالمعبود عبر ممر العارف بالله.

ومن حيث القيمة، أصبح العلم غير المسدد بالشرع يشكل خطرا على البشرية جمعاء "نتيجة تحويله للإنسان إلى مجرد رخاء لا قيمة له"[5]؛ في حين أدى إقصاء الكونيات إلى اختزال الإنسان في مجرد قيمة جامدة لا تقبل التحويل لأنْ تتفاعل مع آيات الآفاق والأنفس تفاعلها مع آيات النص.

---

[1]- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، م س، ص 54.

[2]- سورة النساء 78.

[3]- سورة يوسف 105.

[4]- سورة طه،123- 124.

[5]- محمد الناصري، النظام المعرفي الإنساني بين الرؤية القرآنية والفلسفة الغربية المعاصرة، قراءة في فكر حاج حمد والعلواني، م س، ضمن مجلة الحياة الطيبة، عدد 2015/32، ص 91.

ومن حيث الوظيفة، أدت التحيزات المادية والطبيعية إلى اختزال الكائن الإنساني في البعد الواحد المادي الذي تندثر معه الأبعاد الإنسانية الأخرى العقدية والمعرفية والقيمية بذريعة لاعلميتها؛ " فكل تحيزات النموذج المعرفي الغربي نابعة من واحدية المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان/الخالق ومن تم ثنائية الإنسان/الطبيعة"[1]، وهو ما ينجم عنه تعبد الإنسان للكون أو لنفسه، تأليها لهما. وبالمقابل أدت التحيزات التي اختزلت الدين (المطلق) في مظاهر التدين (النسبي) إلى اختزال الإنسان في كائن متعبد شرعا لا كونا؛ وهو اختزال لم يكن ليعبر سوى عن الفصل بين عالمي الغيب والشهادة، نجم عنه تخريج خطباء فقهاء بالمعنى الضيق للفقه، لا خطباء خبراء واعين بضرورة تمديد المذاهب الفقهية إلى مراكز بحثية أيضا؛ فالذي أمر بالغسل بالماء أو التيمم حين انعدام وجوده أمر كذلك بصناعة الفلك إذا ما فاض التنور به، ومعلوم هي مستلزمات هذه الصناعة اليوم إذا ما استجاب الإنسان لأمر القيام بها.

وبناء عليه، وُضِعَ الإنسانُ سجينا في جسمه، لا يرى الكون من حوله سوى من كوة سمعه أو بصره دون فؤاده، أو من كوة قلبه دون جوارحه.

هذا، وقد حاولت جاهدة "إسلامية المعرفة"[2] لوصل الكونيات بالشرعيات من خلال محاولة استرجاع العلم للدين وتحرير فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية من أغلال الحتمية والمادية، باعتبارها – بلغة حاج حمد[3]- "التعبير المرادف للرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية في مقابل الرؤية اللاهوتية الدينية وكذلك الوضعية العدمية"[4]، أو باعتبارها – بلغة المسيري- مشروعا لأنسنة المعرفة يتجاوز مرحلتي الصلابة الحتمية والسيولة الاحتمالية[5]. فقد نتوافق مع حاج حمد في قراءته التنقيحية لواقع الإنسان إزاء الفصل بين الشرعيات والكونيات، خصوصا لما يخرجها من دائرة المنطق (الزيلوتي) الذي يؤول فيه الإنتماء إلى حد التعصب ومصادرة الآخر، وكذلك لما يحررها من منطق التأصيل الذي لا

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، م س، ص 71.

[2]- لولا أنها لم تقدم نفسها كمن يتفضل على طالبي اللجوء المعرفي من العلم والفلسفة.. بالتجنيس الديني لهم، كما سيأتي بيانه في الفصل اللاحق.

[3]- يرى أبو القاسم حاج حمد في هذا الصدد، في كتابه ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص 41، أن الإنسان في الحقيقة محاصر بلاهوتيين: أحدهما غيبي جبري والآخر مادي جبري، الأول يدعي تمثيل الدين والثاني يدعي تمثيل الطبيعة. الأول (اللاهوتي) يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستيلاب، والثاني (الوضعي) يفكك الإنسان والطبيعة خارج دلالات المعاني الكونية. وما بين التركيب اللاهوتي الاستيلابي والتفكيك العلمي الاستيلابي أيضا لا تضيع حقيقة الإنسان فحسب بل يضيع معنى الوجود كله، وما نحن فيه اليوم من أزمات حضارية عالمية هي أكبر دليل على مدى انسحاق الإنسان، وليس من خلاصه إلا إعادة النظر في النزعتين معا اللاهوتية كما الوضعية.

[4]- أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص 52.

[5]- يذهب عبد الوهاب المسيري إلى أن ما يميز مرحلة الصلابة الحتمية هو تصاعد الواحدية الموضوعية المادية في مقابل التراجع المستمر عن الفلسفة الإنسانية الهيومانية (انظر في هذا الصدد: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م س، ج1، ص 276-279)، وبالتالي حدوث الحلول أو الاختفاء بين طرفي ثنائية الإنسان/الطبيعة الذي ينجم أصلا عن تصفية ثنائية الخالق/المخلوق، ومن تم تفكيك مقولة الإنسان كمقولة لها حدودها المستقلة المتماسكة. وبدلا من عصر المقابليات الفلسفية المتماسكة التي ميزت مرحلة الصلابة الحتمية، ظهرت المابعديات المادية السائلة (مرحلة السيولة المادية) التي يظهر فيها اللامعنى هو المعنى الحقيقي للمعنى، فهي مرحلة الفوضى المنظمة التي يتحول خلالها الكون إلى مجرد ذرات صغيرة مستقلة، كل ذرة منغلقة على نفسها، ويصبح الواقع مجموعة من الحقائق غير المترابطة، ومن ثم يظهر عالم لا مركز له أو متعدد المراكز يتسم بخلوه من أية حقيقة أساسا أو بتعدد الحقائق، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد. هذا التفكيك الذي يقع الإنسان ضحيته يستلزم بلغة المسيري مشروعا لأنسنة المعرفة يتجاوز عوائق كل من الصلابة المتماسكة والسيولة النسبية.

يعمد سوى إلى السبق المعرفي حيال أي إنجاز غربي، اكتفاء بتأكيد الاعجاز العلمي دون استباق للبحث العلمي. لكن نختلف معه في منهجية الفلسفة الكونية التي يعتمدها في إعادة النظر في النزعتين طرفي مزدوجة اللّي أو الالتواء (Couple de torsion) التي حصرت الإنسان من جهة في كائن متعبد شرعا لا كونا، أو في كائن يتناوب التسيد مع الطبيعة من جهة أخرى، يوما له ويوما عليه، فتارة يتسيدها وتارة تستعبده؛ وذلك لاقتصار هذه المنهجية عند حاج حمد على الجمع بين قراءتين، فننادي نحن- كما سيأتي بيانه لاحقا- بتمديدها إلى قراءات ثلاث، الوحي والكون والإنسان، أضف إلى قصور المسار المعرفي في تلك المنهجية على الانطلاق من الواقع إلى النص صعودا، فنقول نحن باستمرارية هذا المسار المتواصل بين النص والواقع عبر منعطف الإنسان، صعودا ونزولا وتنزيلا.

المطلب الثالث: الإنسان بين العقلانية والأخلاقية.

أولا: العقلانية.

يقول طه عبد الرحمن "كل من تولى النظر في وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي والغربي لم يتردد في أن يجعل العقلانية على رأس هذه الوسائل[1]، مشيدا بفضائل وفوائد المناهج العقلية في تحصيل المطلوب من التقدم والتحضر"[2]. وقد وضع طه معايير واجبة التحقق في كل تعريف للعقلانية، وهي "معيار **الفاعلية** الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال، ومعيار **التقويم** الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، ومعيار **التكامل** الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكملا بعضها لبعض"[3].

لقد ارتأى طه بهذه المعايير وضع فلسفة عقلانية عملية تقوم على أساس الأخلاقية المؤيدة، تجعل العقلانية عبارة عن "خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة"[4]. هي إذن محاولة منه لتأكيد أحقية الذات في التفلسف ليس فقط على غرار المقولات الفلسفية الغربية، وإنما لنزع احتكار الغرب وتحيزه للمعرفة بدعوى أن العلم لا يمكن أن يكون إلا غربياً، وهو ما تتسم به المركزية الغربية بسبب السبق المعرفي الذي حققته في اقتحامها ولو بلهفة للكونيات؛ حتى لَأن مجرد الحديث عن العقل أو العقلانية كأنه من اختصاص الغرب دون غيرهم، وهو ما أشار إليه طه بقوله: "لكن الوجه الذي شغل الناس عموما والمتفلسفة والحداثيين خصوصا.. هو كونها [أي الحضارة الغربية] حضارة عقل، وتجلى هذا الافتنان في رفع الخاصية العقلية بالاصطلاح المعروف *العقلانية* إلى أعلى مرتبة من مراتب الادراك الإنساني كما تجلى في الميل إلى تخصيص أهل

---

[1]- وهذا ما ذكرناه سابقا بخصوص استشعار بعض مفكري الإصلاح أن أزمة الأمة، والتي هي أزمة فكرية بالأساس، تعود بدرجة قصوى إلى العقل، على غرار ما تحدث عنه الجابري، مثل أزمة العقل العربي وبنيته وتكوينه.. كما تحدث عن العقل السياسي وتحدث غيره عن العقل الأخلاقي مثل كانط وطه عبد الرحمن..

[2]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 60.

[3]- نفسه، ص 62.

[4]- نفسه، ص 75.

الغرب بها، كأن غيرهم إن لم يحرموا منها كليا فلا أقل من أنهم لم يعرفوها في خلوصها وإطلاقها كما يعرفها هؤلاء"[1].

هذا الاحتكار الغربي للعقلانية على زلاتها التي آلت إليها متراجحة تغليب الكونيات على الشرعيات، جعل منها عقلانية مجردة لم تكن في نظر طه سوى "مرتبة دنيا من مراتب العقلانية، فهناك أيضا العقلانية المسددة التي تنزل رتبة أعلى، ومن فوقها العقلانية المؤيدة، وكلتاهما تندرج فيما يعرف بالعقلانية العملية"[2].

فإذا كان، بحسب هذا النقد الذي توجه به طه إلى العقلانية المجردة، لا يقين في نفع المقاصد ولا في نجوع الوسائل بالنسبة للعقل المجرد، وهو بحسبنا عوز وافتقار إلى انسجام الكونيات والشرعيات تعليلا وتقصيدا، فإن هذا ما استدعى تمديدا يقوم على نفع المقاصد في العقل المسدد، بل واستدراكا عليهما معا بنجوع الوسائل كما هو الحال في العقل المؤيد. وهذا يعني أن "العقل الأعلى يستوعب كل الإمكانات العقلية للعقل الأدنى - استشكالات واستدلالات-، ويزيد عليها من الإمكانات ما ليس في طاقته وما يدفع آفاته؛ فالعقل المسدد يحتوي العقل المجرد، صارفا مفاسده، والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدد، مجتنبا عوائقه"[3].

وعليه، تكون لدينا المقارنة التالية بين رتب العقل عند طه:

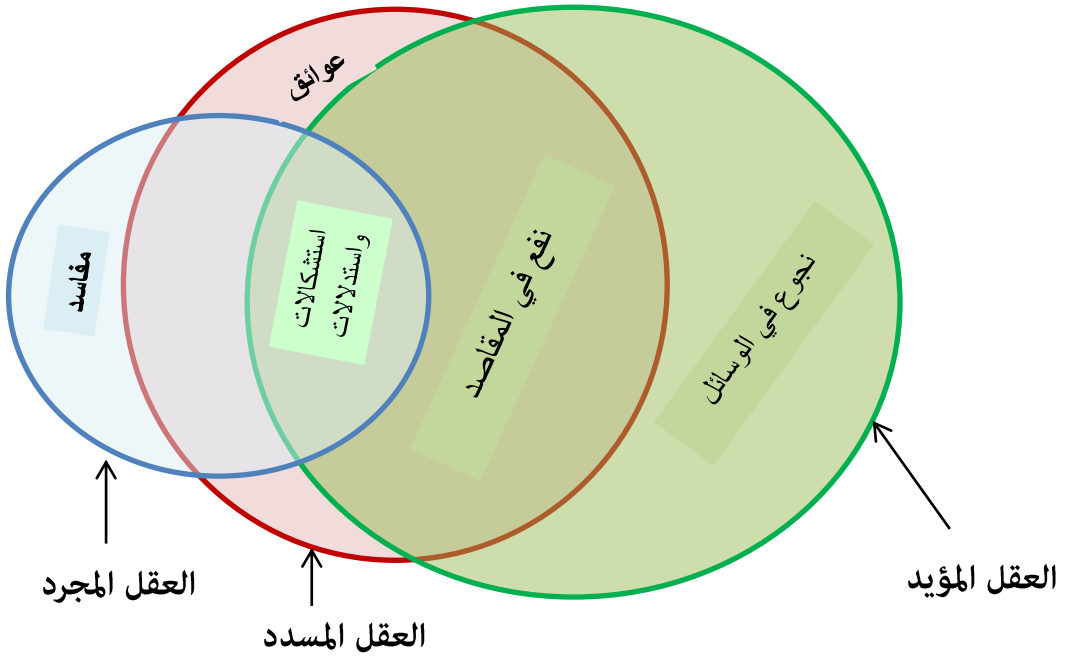
[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 59.

[2]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط 2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2014م، ص 13.

[3]- نفسه، ص 13.

	العقل المجرد	العقل المسدد	العقل المؤيد
من حيث المقاصد والوسائل	- لا يقين في نفع المقاصد -لا يقين في نجوع الوسائل	-يقين في نفع المقاصد -لا يقين في نجوع الوسائل	-يقين في نفع المقاصد -يقين في نجوع الوسائل
من حيث الإمكانات	إمكانات محدودة: عبارة عن استشكالات واستدلالات	يزيد عن المجرد بما ليس في طاقته ويدفع آفاته	يزيد عليهما بما ليس في طاقتهما ويدفع آفاتهما
من حيث الآفات	له مفاسد	له عوائق	يصرف المفاسد ويجتنب العوائق
من حيث السعة	محدود	يحتوي المجرد صارفا عنه المفاسد	يحتوي المسدد مجتنبا عوائقه

وهو ما تبينه الخطاطة التالية:



وبالتالي نخلص إلى صياغة المعادلات التالية:

العقل المجرد = استشكالات + استدلالات .

(وتتميز هذه المعادلة بضيق ومحدودية هذه الاستشكالات بسبب المفاسد والعوائق)

العقل المسدد = العقل المجرد ـــ المفاسد. (وهي معادلة ذات بعد واحد، في اتجاه أفقي).

العقل المؤيد = العقل المسدد ـــ العوائق. (وهي معادلة ذات بعد واحد، في اتجاه عمودي).

وبقراءة مجملة لهذه المعادلات الجزئية نستنتج المعادلة الإطار للعقلانية العملية عند طه كما يلي:

العقل المؤيد = (استشكالات + استدلالات) ـــ (المفاسد + العوائق).

وهي بتعبير آخر:

العقل المؤيد = استشكالات + استدلالات + نفع في المقاصد + نجوع في الوسائل.

وهي معادلة ببعدين، وتُقرأ في اتجاهين، اتجاه أفقي يُعنى بتسديد المقاصد النافعة من حيث تعلق العقل بظواهر الأشياء (وهو ما له صلة بالكونيات)، واتجاه عمودي يُعنى بتأييد الوسائل الناجعة (وهو ما له صلة بالشرعيات)؛ وبذلك يكون العقل المؤيد باعتباره عنوان الفلسفة الإئتمانية هو ممارسة العمل الديني الحق.

فتكون المفاسد إذن عنوانا لتسخير العلم في غير محله، من تدمير للإنسان وغزو للطبيعة من حوله.. وتتحلى العوائق بزينة الضنك الذي يحدثه اتباع الهوى بالإعراض عن الاهتداء بذكر الله جل في علاه.

وكل من هذه المفاسد والعوائق هي بمثابة العوالق التي تقبع تلك الاستشكالات والاستدلالات العقلية في مجرد الضيق والمحدودية، صارفة عنها كل ما من شأنه أن يوجهها صوب الأقوم لا الأقوى.

والملاحظ، أننا لم نلغ الاستشكالات والاستدلالات التي يتميز بها العقل المجرد، لكونها تشكل نواة استفسارية محفزة للجانب المعرفي والتي يتعين الاستدراك عليها بتسديدها وتأييدها بالجانبين الأخلاقي (النفع في المقاصد) والقانوني (النجوع في الوسائل).

ثانيا: الأخلاقية.

يقول طه نقلا عن كانط: "لما كانت الأخلاق تتأسس على مفهوم الإنسان، باعتباره كائنا حرا تجعله حريته يُلزِم نفسه، متوسلا بعقله، بقوانين غير مشروطة، لم تعد [الأخلاق] بحاجة إلى فكرة كائن آخر أعلى لكي يعرف [الإنسان] واجبه.."[1].

ونلاحظ أن كانط ينطلق في استنتاجه إلى فصل الأخلاق عن الدين أو ما ينعته طه عبد الرحمن بالدهرانية، من مقدمة شرطية تجعل من الإنسان قاعدة تتأسس عليها الأخلاق؛ وكأن الهاجس لدى كانط يكمن في تحري صياغة مفاهيمية للأخلاق تتأسس على مفهوم الإنسان، وليس توخي بناء مفهوم

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 60، نقلا عن إيمانويل كانط (1724-1804)، الدين في حدود مجرد العقل، ص 21. وقد تتبعنا النص المنقول في مصدره باللغة الفرنسية كما جاء في مقدمة طبعته الأولى:

Fondée sur le concept de l'homme, qui est celui d'un être libre et se soumettant de lui- même à des lois inconditionnées, la morale n'a pas besoin de l'idée d'autre Etre supérieur à l'homme pour que l'homme connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même pour qu'il l'accomplisse. C'est du moins la faute de l'homme .. (Voir Emmanuel KANT, la religion dans les limites de raison, Traduction de Andre Tremesaygues, Edition Felix Alcan, Paris 1913, préface de la première édition1793, p14.)

للإنسان نفسه انطلاقا من معالم محددة تكون الأخلاق من جملتها. وطبعا لم يكن هذا ليؤدي به إلا إلى استبعاد الأخلاق عن أية مرجعية قيمية متداخلة مع الأبعاد العقدية والمعرفية لدى الإنسان؛ وهذا من وجه آخر عزل لآيات الوحي عن آيات الآفاق والأنفس. هذه الأخيرة التي أضحت وفق هذا المنطق الكانطي للأخلاق مجرد مفعول بها على جهة الالزام بقوانين غير مشروطة، لم يكن العقل إثر هذا الإلزام سوى خاتما أو طابع تزكية لرفع أي شرط قد يقف حائلا أمام تلك القوانين؛ علما أن مصدر كل من هذا الإلزام حيال النفس أو ذاك التوسل بالعقل هو حرية الإنسان نفسه.

وهكذا يضعنا كانط، وفق هذا المنظور، إزاء مشهد عنوانه الصراع بين العقل والنفس لما يختزل فعل العقل في تكبيل النفس بحبل الحرية الذي يشترط على النفس عينها ألا تنصاع لأي شرط كائن ما كان؛ وإذا صار الأمر كذلك، فماذا عسى الأخلاق أن تصير إليه إذا ما انفصلت هي نفسها عن القوانين؟ خاصة وأنها تجسد الممارسة السلوكية للقيم والقوانين في أبعادها المتعددة، سواء القانونية منها أو المعرفية، أو الأخلاقية، فضلا عما تتميز به هذه القوانين من سلطة حاضنة وراعية لمكارم الأخلاق تقصيدا، وفق ما تقتضيه غائية الحكمة، وكذا من سلطة باعثة ومحفزة لمعارف الأكوان تعليلا، وفق ما تقتضيه حكمة الحكمة نفسها؟ ما يطرح بالتالي سؤال إعادة صياغة مفاهيم الأخلاق والحرية والنفس والعقل.. للخروج بمفهوم مستوعب للإنسان. وطبعا لا تتم هذه الحوسلة خارج هداية الوحي خلافا لما يصرح به المنظور الأخلاقي الكانطي، وإنما تتم (هذه الحوسلة) داخل مختبرات الوحي بآليات الوعي والعلم والعمل، إذ هي صناعة ثقيلة تتغيى صنع كائن إنساني متفقه للخطاب وقادر على السير في الأرض، ناهيك عن القدرة على المشي بين الناس.

وقد دعا طه عبد الرحمن في محاولة منه لتدارك هذا الخلل الحاصل في التصور الكانطي للأخلاق إلى إعادة الاعتبار إلى علم المقاصد ضمن أقسام الفلسفة كمبحث أخلاقي إسلامي أصيل، لما يتميز به هذا المبحث عن غيره من المباحث الأخلاقية ضمن فلسفة أخلاقية جاءت نتيجة تفاعلها مع غيرها من الفلسفات الغربية قديمها وحديثها. فخلص بذلك إلى اعتبار علم المقاصد علما أخلاقيا موضوعه الصلاح الإنساني، ويتأسس على ثلاثة نظريات مختلفة ومتداخلة، وهي الأفعال والنيات والقيم، وبالتالي قدم طه تقسيما جديدا للقيم يقوم على قلب التقسيم التقليدي، جاعلا الأولوية فيه للقيم الحيوية (مثل حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال..)، فالقيم العقلية (أو قيم التحسين والتقبيح مثل حفظ الأمن والحرية والسلام والثقافة والحوار..)، ثم القيم الروحية (أو قيم الخير والشر مثل الرحمة والمحبة والتواضع والخشوع..).

والحاصل من هذا، أنه بالربط بين الجانبين القانوني والأخلاقي للحكم الشرعي، تتحقق "الوسطية، وهي حفظ التوازن بين المقتضى القانوني والمقتضى الخلقي في الأحكام"[1]، وبالتالي اعتبار علم الأخلاق إطارا مرجعيا أساسيا لعلم أصول الفقه، وذلك في **إعلان صريح عن تغييب الجانب المعرفي للأحكام.**

[1]- طه عبد الرحمن، رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، ضمن مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، ع 18، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، 1422هـ /2002م، ص 225.

من أجل ذلك، نستدرك نحن على هذا القصور فسحة اعتبار العلم الطبيعي، أو لنقل علم المعرفة الكونية، هو الآخر إطارا مرجعيا أساسيا لعلم أصول الفقه.

ثالثا: سؤال أيهما أسبق بالإنسان الأخلاقية أم العقلانية؟

يصرح طه في دعوى الأنموذج الإئتماني التي مفادها أن الدين المنزل أخلاق كله، أنها راجعة لسببين، "أحدهما أن إنسانية الإنسان لا تتحقق بعقلانيته المجردة، وإنما بأخلاقيته المسددة، ولم ينزل الدين إلا لكي يرقى بهذه الإنسانية بفضل كمال الأخلاق؛ والسبب الثاني أن الأخلاق لا تخص بعض صفات الإنسان التي لا ترقى إلى رتبة الضرورات وإنما تعم جميع أفعال الإنسان.. حتى إن جمعية الإنسان توجد في جمعية الدين، وكمال أخلاقه في كمال أحكامه "[1].

إن ما يطرحه طه في هذا المقام، نعتبره قراءة مختزِلَة للأحكام في مقاصدها الغائية من دون حكَمها الباعثة ولو أنه يقر هو نفسه بمبدأ الآياتية الذي يثبت "علاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم [الكون] باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية، والدين مجموعة من الآيات التكليفية.. [ذلك] أنّ مَثَلَ علاقة الإنسان بالدين كآيات تكليفية كمثل علاقته بالعالم كآيات تكوينية وجودا وشعورا.. فالعروج إلى الدين كالخروج إلى العالم آياتيا..[ف]علاقة الإنسان المزدوجة بالدين والعالم علاقة بطرفين متلازمين تلازم الظاهر والباطن "[2]. ولذلك نراه يستدرك على حصر الصفات الإلهية المنزلة في مجرد تعريفات شرعية دالة على الذات الإلهية، بأنها أيضا تجليات كونية تنطوي تحتها قيم ومعان أسمائية هي عبارة عن الأصول التي تتفرع عنها قيم تَخَلُّق الإنسان. كما نراه يستدرك على حصر الأحكام المنزلة أوامر ونواهي في مجرد أعمال ظاهرة محددة ينبغي إتيانها، بأنها أيضا "آيات تكليفية تقترن بمقاصد أخلاقية وآفاق روحية.. [هي بمثابة] القواعد التي ينبغي للعامل اتباعها"[3]. وكل ذلك لا لشيء سوى ليثبت ازدواجية الجانبين القانوني والأخلاقي في الأحكام المنزلة ازدواجا لا انفكاك معه؛ ما يجعلنا نتساءل في خضم هذه العلاقة الآياتية بين الدين والعالَم والإنسان، أو لنقل بين آيات النص والأنفس والآفاق، عن **الجانب المعرفي** في الأحكام، والذي يتيح للإنسان فرصة استنطاق هذه الأحكام في ارتباطها بالآيات التكوينية والآيات التكليفية ارتباطا تركيبيا بين السنن الكونية والسنن النفسية والسنن التاريخية. فتتحصل لدينا إذن عقلانية بقدر ما تكون مسددَّة تكون أيضا مسدِّدة للعقلانية المجردة وكابحة لجامها لئلا تنقلب عقلانية مُدمِّرَة للإنسان، ولأن تتحصل لدينا أيضا من جهة مقابلة عقلانية بقدر ما تتعلق بتجريديتها أصلا أو تتحرر من هذه التجريدية استثناءا بقدر ما تكون مناطا للآيات التكليفية تنقيحا وتخريجا.

---

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص103-104.

[2]- نفسه، ص ص 95-96.

[3]- نفسه، ص 104.

إن هذا الاختزال في قراءة الأحكام فقط في جانبيها القانوني والأخلاقي دون **المعرفي**، هو ما نراه يتكرر في موقف طنطاوي جوهري عندما نجده يقيم زوبعة استفهامية حول تدني واقع الإنسان إثر ما بتنا نلاحظه من تفشي حالات الاحتراب والتصادم والانحطاط الخلقي على كافة الأصعدة الأخلاقية والاقتصادية.. لكنه عندما يثير قضية انتظام آيات الكون، فإنه مايفتأ يختزل هذه الرؤية الكونية فقط في ضرورة الالتزام الذي ينبغي للإنسان محاكاته لحصول انتظامه، يقول مثلا: "الإنسان ابن هذا الوجود، وهو مركب منه، تظله السماء، وتقله الغبراء، الوجود في نظام عجيب، والإنسان في شقاق بعيد"[1]؛ ويضيف " ليس يحل المشكل الإنساني إلا ناموس الوجود وقانون الطبيعة، من حاد عن فطرة العالم في سياسته حاق به العذاب "[2]؛ فكأنه حري بالإنسان فقط الالتزام بالصبغة الميكانيكية المختزلة في إزكاء الإنسان نفسه، دون إذكاء عقله.

نعم لأطروحة طه الأخلاقية، لكن نستدرك عليها باستنطاق **الوجه المعرفي** في الأحكام جنبا إلى جنب مع الوجهين القانوني والأخلاقي فيها، انسجاما مع قوله تعالى "**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**"[3]، جمعا في ذلك بين النصية والعقلانية والأخلاقية، جمعا لا تقرأ فيه الأسبقية للأخلاقية على العقلانية، ولا للعقلانية على الأخلاقية؛ وإنما هي أسبقية يفرضها استباق الخيرات، إذ متى تقرأ العقلانية تقرأ معها الأخلاقية تسديدا لها، ومتى تقرأ الأخلاقية تقرأ معها العقلانية الباعثة لها. وكل ذلك وفق مصدرية نصية وسيطية بينهما، توجيها وضبطا وإحكاما.

ففي معرض نقده للمشروع الحداثي في مفهومه الضيق الذي ماانفك يباشر فصل مختلف مجالات الحياة عن الدين، يكشف طه أن ظلم هذا المشروع للإنسان الكائن كان ظلما ممارسا عليه من جهتي **الوجود الإنساني والماهية**؛ يقول طه: " لقد بسطنا القول في كتاب *روح الدين* بما قد يغني عن المزيد في موضوع فصل السياسة عن الدين، وبيّنا كيف أن العلمانية التي قضت بهذا الفصل ظلمت الوجود الإنساني ظلما كبيرا وذلك بأن ضيقت أطرافه أيما تضييق، فجعلت آفاقه المتسعة أفقا واحدا منقبضا، وعوالمه الكثيرة عالما واحدا"[4]. فهذا يدل فعلا على أن مآل الإنسان في ظل هذا الفصل هو إلى الكائن الإنساني ذي البعد الواحد، وهذا من وجه آخر، اختزال للمنهج التركيبي الذي يجعل من الإنسان كائنا متعدد الوظائف التي تدور محركاتها بطاقة السننية المتداخلة بين مناهج السمع والبصر والفؤاد تداخل الأشياء في الأعيان واللسان والأذهان. ويضيف: "إذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان فضاق ضيقا شديدا، فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلما أشد، إذ ظلمت ماهية الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولا بعيدا"[5]. من أجل ذلك نحا طه في تحديد ماهية الإنسان منحى يتفق و منطلقات

---

[1]- طنطاوي جوهري، أين الإنسان، الإنسان في الفلسفة والقرآن، فردوس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م، ص 216.
[2]- نفسه، ص 203.
[3]- سورة فصلت 53.
[4]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 109.
[5]- نفسه، ص 109.

توجهه الفلسفي الإئتماني، فيقر بموجبه أن "ماهية الإنسان تستند أساسا إلى الأخلاق"[1]، وذلك لما تتميز به خصوصية الأخلاق عن مجالين "ظلا يتنازعان معها الأولوية في تحديد ماهية الإنسان، وهما السياسة والعقل، [بحيث إن] الأخلاق ليست كالسياسة لا طبيعة ولا مرتبة"[2] دفعاً لآفة تسيد التسيس.

وبا لنسبة لعلاقة الأخلاق بالعقل، يُعبِّرُ طه بأنها "ليست علاقة التابع بالمتبوع"[3]، وذلك بصيغة النفي المفضي لحتمية الاثبات اقتضاءً؛ وكأن هذه التبعية أمر محسوم ابتداء بمبرر أسبقية الأخلاق على العقل، ذلك أن " انضباط العقل بالأخلاق مقدم على انضباط الأخلاق بالعقل"[4]. ولذلك فهو يعتبر"وجود الأخلاق بغير أجرأة خير من وجود أجرأة بدون أخلاق.. لا تتقدم الأخلاق على العقل في ضبط أحدهما للآخر فقط، بل إن **الأخلاقية تبدو أولى بتحديد ماهية الإنسان من العقلانية**.. بحيث تكون الخاصية الإنسانية والخاصية الأخلاقية متطابقتين غير متباينتين "[5]. وهو ما ينسجم وما استدرك به طه في ابطاله لمسلمة *الإنسان كائن عاقل* بتقرير بديل عنها ينطلق من كون *الإنسان حيا عاملا*؛ وكأن الهاجس الفلسفي لديه يكمن فقط في تقصي الحدود الفاصلة أو معابر المرور بين الإنسان والحيوان[6]. نعم هو كذلك، لكن ليس بحصر هذه الحدود في مجرد العمل الأخلاقي دون العقل الإصلاحي، ولا في مجرد العقل الإصلاحي دون العمل الأخلاقي، يقول طه: " وإذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية.. فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية.. فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي "[7].

وبناء على هذا التحديد الذي يطرحه هذا التوجه الفلسفي لدى طه لماهية الإنسان المبنية أساسا وحصرا على المطابقة بين الإنسانية والأخلاقية، يكون من مستلزماته تقرير الأسبقية للأخلاقية على العقلانية، على غرار ما يصرح به على جهة الصحة بقوله: " والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة"[8].

ولما كان"الأصل في العبادة هو أن تتجدد وليس أن تتكرر كما يتوهم الدهرانيون"[9]، بدليل أن العبادة عمل متجدد، كانت إذن "**الأخلاق تحتاج إلى العبادة**"[10]. وهذا يجعل من **الأخلاق غاية**

---

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 109.

[2]- نفسه، ص 109.

[3]- نفسه، ص 110.

[4]- نفسه، ص 110.

[5]- نفسه، ص ص 110-111.

[6]- نشير في هذا المقام إلى أن بوادر الفلسفة الأخلاقية عند ابن مسكويه، كما لاحظنا سابقا، بدت واضحة مع مقتضيات هاجس الحدود الفاصلة وكذا معابر المرور من وإلى الجماد والحيوان والإنسان وأفق الملائكة..

[7]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 14.

[8]- نفسه، ص 14.

[9]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 116.

[10]- نفسه، ص 116.

والعبادة وسيلة، أو لنقل كما قال هو نفسه "في العبادة أخلاق "[1]. لكن عندما نجد طه يعتبر " **العبادة محل كمال العقل**"[2] باعتبارها "اللغة الوجودية للتواصل مع الخالق، [والتي تقتضي] مضامين معقولة، [بل] أن تكون خاصيتها العقلية أكمل الخواص العقلية"[3]، على حد تعبيره، فإن الاستلزام الذي مضمونه العبارة المنطقية السابقة: *الأخلاق تحتاج إلى العبادة* يكافئ منطقيا أن ***الأخلاق تحتاج إلى العقلانية*** (بدليل أن العبادة محل كمال العقل)؛ ولعل في هذا تناقضا مع الأسبقية للأخلاقية على العقلانية، وقد اعتبرها (أي الأخلاقية) طه محددة Déterminant في قراءة ماهية الإنسان.

من أجل ذلك، وبتنزيل منطق التصديق والتصويب، نتوافق مع المنحى الفلسفي الذي يقيمه طه في تحديد ماهية الإنسان بين الأخلاقية والعقلانية دفعا للآفات التي ما فتئت تسلطها مشاريع الحداثة الضيقة على الإنسان ظلما وبؤسا ويأسا، لكننا نستدرك عليه بتوسيع الاستلزام المنطقي الذي اختزلت فيه الأسبقية للأخلاقية على العقلانية إلى التكافؤ المنطقي التوافقي بينهما؛ فكل واحدة منهما ضابطة للأخرى. وهذا طبعا ليس إلى حد إخراج الدين في صورة عقلانية محضة بما ينافي الدين نفسه، بل إلى العقلانية التي بقدر ما هي مسددة بالدين تكون خادمة لهذا الدين، أن تنس إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى.

إن هذا الاستدراك الذي نتوسل بناءه، من شأنه أن يفسح المجال لتجديد ما اندرس من قراءات للجانب المعرفي للحكم الموسع، من حيث انسجامه مع الجانبين القانوني والأخلاقي انسجاما يكشف عن ترابط تزكية النفس أخلاقيا وعقلانيا باستجابة الآيات الكونية مدرارا وإعمارا، أو بالعكس، هلاكا ودمارا. ولذلك نستدرك على مجرد اعتبار "تخلق القلب هو أساس تخلق الجوارح "[4] بمبرر أنه " إذا تخلق القلب لزم أن تتخلق الجوارح لأنها بمثابة التوابع، وإذا تخلقت الجوارح فقد لا يتخلق القلب لأنه بمثابة المتبوع"[5]، وذلك بتوسيع هذا المبرر التخلقي إلى دليل التوافق بين القلب والجوارح كليهما. ومرد هذا الاستدراك[6] من جانبنا يعود إلى إمكانية أن تكون التجربة الحسية التي يقوم بها إنسان عالم في مختبراته بجوارحه سببا في دخول الإيمان والاطمئنان إلى قلبه وتخلقه وفق المنهج التركيبي بين الذاتية العقلانية والغيرية البدنية بمحض التفاعل بين فعلي النفس والعقل، لا التمانع والتعاند؛ خلافا في ذلك للمنهج التبسيطي الذي يلحق التبعية للمتبوع دون أن يكون هو نفسه تابعا من جهة مقابلة يفرضها التوافق بين التابع والمتبوع طردا وعكسا وإسنادا واعتبارا.. ولعل هذا ما نلحظه عند طه

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 121.

[2]- نفسه، ص 115.

[3]- نفسه، ص 115.

[4]- نفسه، ص 122.

[5]- نفسه، ص 122.

[6]- هذا الاستدراك الذي نستند فيه مرة أخرى على علاقة السؤال المعرفي بالاطمئنان القلبي، الذي يكشف عن تناغم وانسجام الغيب بالحس، كما هو الحال في طلب سيدنا ابراهيم عليه السلام ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، إذ لم يبق الجواب حبيس السؤال أحاصل في قلبه الاطمئنان أم لا، بل الله عالم الغيب والشهادة، وإنما جاء الجواب معضدا ومحفزا على التجربة الحسية. والشيء نفسه تكرر مع الذي مر بقرية وهي خاوية على عروشها حيث آل الجواب عن استفهامه أنى يحيي الله هذه بعد موتها إلى تجربة كان هو نفسه من عدتها لما أماته الله مائة عام ثم بعثه، معتقدا أنه ما لبث إلا يوما أو بعض يوم. (انظر المطلب الأول من المبحث الأول من هذا الفصل).

عندما يعتبر القيم الأخلاقية مُعَيّنات لا مجردات، علما أن المُعَيّنَ في نظره هو "جزئي باعتبار خصوصيته، وكلي باعتبار خصائصه"[1] لما له علاقة بالمنهج التركيبي بين الأخلاقية والعقلانية. هذا في الوقت نفسه الذي يحصر فيه الأسبقية للأخلاقية على العقلانية في تحديد ماهية الإنسان، الذي هو من المفروض كائن متعدد الوظائف وفق مقتضيات الاستخلاف والتكليف والإعمار، علما وحكمة وتزكية معاً.

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص126.

ملخص الفصل الأول:

في ختام هذا الفصل، يكشف لنا تتبع مفهوم الإنسان في السياق اللغوي اختزال الحقل الدلالي لهذا المفهوم في الدلالات المعنوية على حساب الحسية منها والوظيفية (أو العكس)؛ من ذلك حصر آدميته في نسب الآبائية لا في مقاصد الأبوة، واختزال مفاهيم مصاحبة مثل العجل والجدل في مجرد الذم والشر بدل استيعابها، من وجه آخر، في استباق الخيرات والفروض الكفائية وانفتاح العلم على التجربة والاستدلال والاستنطاق والجهاد في بناء الإنسان لا في هدمه، ورفع القواعد من البيت علما وحكمة وتزكية. كما عُرَف الإنسان بحسب بعض المقتضيات اللغوية كالحذف والزيادة أو دفع الاستثقال، إنما هو مفهوم ثقيل من قول ثقيل، لا يجب أن نحرك اللسان لنعجل به، بل أن نزنه أيضا بميزان القول الثقيل. وتمييزا للإنسان عن الحيوان، اقتصرت الرؤية اللغوية في ذلك على البدن، وهو الذي قد ينحدر أدنى من الحيوان ما إن قامت أعضاؤه بأعمال البطش والفساد وسفك الدماء؛ حتى إن الإنسانية اختزلت في آداب الأكل دون الانجازات الحضارية الكبرى، بل وحصر المشترك الإنساني في الحياة والحيوانية والنطق.

وحتى وإن ألحق بالإنسان شرارات مثل الإيناس خلافا للإيحاش، والإبصار خلافا للإعراض، مثل ظل الإنسان ورأس الجبل والأرض التي لم تزرع والجماعة من الناس والحي المقيمين.. فقد بقيت خامدة يتعين تحريكها كما يحرك أطرافه البدنية، فهي أيضا أطراف معرفية في هيئته الإنسانية وقابلة للتشريح كما يشرح بدنه.

ومن حيث التداول الاصطلاحي التاريخي، خضع مفهوم الإنسان لمجموعة من التغيرات اتسمت بالتباين الشديد بين مضامينها، سواء من هذا الجانب أو ذاك، أو بين من رأى في الإنسان بداهة السؤال أو سؤال البداهة نفسه، كأن يُعَرّفَ الإنسانُ من حيث يصعب تعريفه، أو بين من حَدَّ هذا الكائن بواسطة التقريب الذي طرفاه الماهية والوجود، أو بما تؤول إليه في نظر البعض متتالية وحدة الوجود نفسها؛ من ذلك حد الإنسان في *الحيوان الناطق* (أرسطو)، وهو أشهر ما حد به، ومرده إلى ترييض مفهوم النطق بين الحيوان المطروح والإنسان المطروح منه، وبذلك غدا الإنسان *معبرا لانتقال الموجودات من المحسوسات إلى الغيبيات*(ابن مسكويه)، من الحيوان إلى الإنسان إلى الإنسان الكامل بسبب ترييض مفهوم الوسطية بين النقيضين، والذي يؤول فيه معيار النطق إلى القوة لا إلى القوامة. هذه الوسطية، في حال تعيين المركب بين الفعل ورد الفعل، قد تحسم من جهة مقابلة في جعل الإنسان *حيا قادرا مستطيعا بنفسه لا بغيره* (حنفي)، أو أنه * الإنسان الكامل*(نيتشه) من معلم قلب منظومة القيم وإحداث الصراع داخلها. كما أن الإنسان في نظر سارتر هو * الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته*، ضدا على المنهج الديكارتي من حيث الأسبقية بين الوجود والماهية.

وإذا كان المنهج السنني في فلسفة الدين قائما على الحركية المدمجة بين الذاتية والبينية، فإن سلبية الإنسان تأتي في صورة استيلاب واغتراب للإنسان في نفسه إثر تعطيل ذاتيته، أو في صورة استيلاب

واغتراب للإنسان في غيره إثر تأثره سلبا بسلطة الواقع من حوله؛ من ذلك، عائق الخطيئة بين قبضتي الخلاص والمادة، ومحل الإنسان في المفعول به اغترابا، واللاوعي الإنساني بين الواقع والنص، والاتكال وانتظار الكرامات.. ومهما تعددت أشكال السلبية التي يسقط فيها الإنسان، فهي تبقى عنوانا بارزا لخضوعه للاهوت تبريري للواقع الإنساني، إن بقبول وهنه الحضاري أو بالإقدام على أفعال ضد استيلابه، بمبرر أنها من وجه آخر ردود أفعال للاهوت تحريري لا غير.

وثمة محاولات لنزع السلبية عن الإنسان، نقبلها من حيث الشكل ونستدرك عليها من حيث المضمون، مثل المسيري في ارتكازه على المسار المعرفي من الإنسان إلى الله، أو بمعنى آخر من الواقع إلى النص، وهو ما يستدعي المواصلة من النص إلى الواقع الإنساني ذهابا وإيابا. وضدا على منهج المسيري وعلى علم الكلام المقلوب، يعلن حنفي الانطلاق من الله إلى الإنسان، لكنه ما لبث أن جعل الإنسان في طرف مقابل، للوصول إلى الإنسان الكامل في التوحيد والإنسان المتعين في العدل. في حين يقول أركون بالنزعة الإنسانية المتمركزة حول الإنسان والتي يجعلها في صراع من أجل الاستمداد حيال نزعة إنسانية متمركزة حول الإله، إنما هي نزعة إنسانية واحدة تتفاعل فيها دلالات الغيب والكون والإنسان.

وبالنظر إلى الإنسان من معلمي الحياة والفناء، نجده اختزل في مجرد الكائن المائت، فلا هو حي ما لم يستجب لما يدعوه فعلا إلى الحياة وعيا وعلما وعملا، ولا هو ميت ما دام الفناء شعورا ذوقيا مؤقتا قد يبلغه الإنسان وهو على قيد الحياة حال البقاء، فلا يستشعر بالتالي سوى أنه مجرد كائن زاهد، لا يسعه إلا الفصل بين المتاع في الدنيا وحسن المآب في الآخرة، وتسويف العمل الدنيوي، ضدا على منطق استباق الخيرات إثر غياب فلسفة الدنيا والتجرد من الدعوة إلى الحياة. هذا الاشمئزاز من الحياة إذا ما وقع، من وجه آخر، في فخ المقارنات والصدامات، فإنه يبعث على صناعة فلسفة موت الإنسان التي تتحول بدورها من يد الصانع لتصبح بيد المصنوع، حينها يغدو الموت هو من يصنع الإنسان (الشهيد) في غير محل الشهادة؛ إذ يصبح الإنسان هو نفسه وقود المعارك التي يخوضها بالنيابة عمن يتحكم بزر اشعال فتيل الاحتراق في بؤر الاحتراب، لما يجعل من نفسه مجرد ألغام قابلة للانفجار في كل إنسان وزمان ومكان.

هي إذن اختلالات في المناهج التركيبية السمعية والبصرية والفؤادية شكلت قالبا للإنسان المتعبد شرعا لا كونا إثر تنامي العديد من العوائق الابستيمولوجية وراء الفصل بين الشرعيات والكونيات، لعل أبرزها التمانع بين العقل والنفس وعلم الكلام المقلوب والفصل بين العلم والحكمة والتزكية، وتعطيل التعليل الكوني من حيث هو إعراض عن آيات الله في الكون والإنسان يختزل هذا الكائن في خندق الآبائية، وكذا تعطيل التعليل الشرعي من حيث هو إعراض عن آيات الله في الوحي يكرس لإقبار النص؛ فأقيمت مذاهب فقهية هنا وشيدت مراكز بحثية هناك ، والأجدر أن يكون الخطباء فقهاء خبراء معاً.

إزاء هذا الوضع أعيدت صياغة الإنسان بين اللاتناهي في الكبر واللاتناهي في الصغر عبر ممر واسطية العارف بالله، أو في مجرد قيمة جامدة لا تقبل التحويل حين حوله العلم من جهة مقابلة إلى مجرد رخاء لا قيمة له، فلم يكن بالتالي سوى كائنا ذا بعد واحد تندثر معه الأبعاد الإنسانية الأخرى بذريعة لاعلميتها؛ ما يفرض إذن سؤال الإنسان بين العقلانية والأخلاقية دون كسر ما سبق منهما، لئلا يصطبغ الإنسان بالصبغة الميكانيكية حيال الأحكام العملية في جانبيها القانوني والأخلاقي دون المعرفي.

الفصل الثاني:

سؤال الإنسان بين واقع الإنسان وإنسان الواقع

تدفعنا السمات التشخيصية التي وقفنا عندها، من خلال الفصل السابق، إلى مواصلة الكدح المعرفي في تعقب سؤال الإنسان بين واقع الإنسان وإنسان الواقع، تنقيحا وتحقيقا للمناط، أملا في الخروج بالإنسان من حالات التباين والتناقض التي اصطبغ بها، خاصة إزاء التباس هذه الصفات بإشكالات الهوية الإنسانية بين قطبي المحلية والكونية، وتبريرات توارث وتواثر عوائق الخطيئة والخلاص ونزعات الروحنة وجسدانية الأرضنة ورقمنة الأنسنة؛ ما يطرح بالتالي سؤال البواعث المعرفية نحو التموقع المنهجي للإنسان، من مبادرات التكامل المعرفي والجمع بين قراءات الغيب والحس والعقل، وفلسفة التاريخ؟

المبحث الأول: واقع الإنسان وسؤال تنقيح المناط.

المطلب الأول: واقع الإنسان بين المراتب المتباينة والمتناقضة، من السمو إلى الدنو.

1- مراتب التعالي:

أ- تأليه الإنسان وأنسنة الإله.

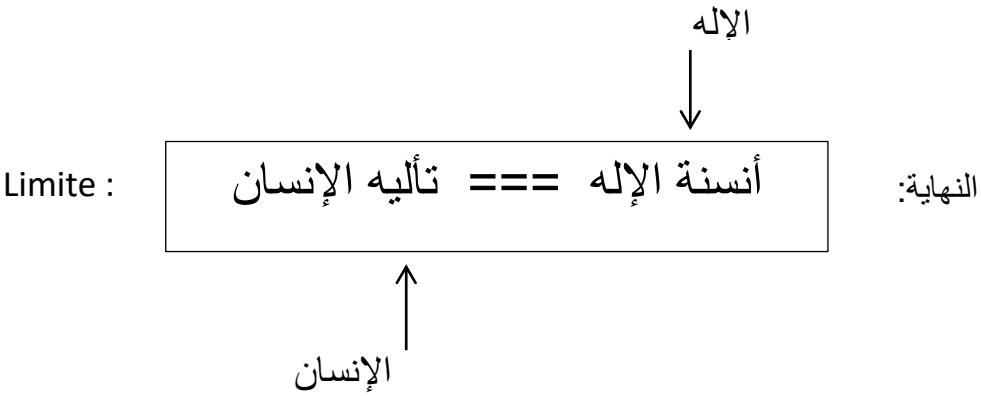
وهي مرتبة من نوع *المتتاليات المُتحادية *Suites adjacentes*[1]، حدثت ولاتزال في التاريخ إثر تصور عن الإله والإنسان؛ اقتضى منهج تنزيله حركتين إزاء كل منهما، حركة هبوط للإله نحو الإنسان وفق مبدأ التجسد الذي قام على إرادة الإله مشاركة الإنسان في معاناته وتألمه، وحركة صعود للإنسان نحو الإله من جهة معاكسة، وفق مبدأ الحلولية وإن تعددت أشكالها، روحية أو كمونية[2].. وهو مبدأ نقيض للتوحيد من حيث تجاوزه لفكرة الحيز الإنساني الذي يعبر عن مسافة الحدود والفواصل بين الخالق والمخلوق؛ تلك الفكرة التوحيدية التي تعد أساسا للإيمان بأن المبدأ الواحد في تماسك الكون والإنسان يرجع إلى الله تعالى دون أن يحل أو يمتزج بمخلوقاته، خلافا لواحدية المبدأ في الحلولية التي تقوم على وحدة الوجود الروحية (الفناء) والمادية (قوانين الطبيعة).

هاتان الحركتان المتقابلتان من حيث الرتابة، والمتقاربتان من حيث مصاديق التقارب ونهاية ما تؤولان إليه معاً، أفرزتا معادلة تتحدد صياغتها بقانون التبادلية الإجرائية بين طرفيها؛ حيث يفوض كل واحد عمله للآخر إثر عملية تسمح بتبادل الصفات والأفعال بينهما، فتبلغ بذلك أنسنة الإله مرتبة تُعادل (أو تكاد) تأليه الإنسان، عندها لم تعد حاجة بالمرة إلى قياس الشاهد على الغائب ولا لقياس الغائب على الشاهد، مادام حضور الغائب هو نفسه غياب الشاهد، وذلك كما يلي:

---

[1] - Rappel : En maths, deux suites adjacentes convergent vers la même limite ℓ comprise entre les termes des deux suites. Evidemment, il y aura lieu d'une suite décroissante des segments emboités dont leur intersection est bien réduite à un seul élément qui n'est autre que cette limite ℓ.

[2] - الحلولية الكمونية هي – (كما عرفها عبد الوهاب المسيري، في كتابه الموسوم ب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، م س، ص ص467-468)- مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، مكتف بذاته، يحتوي مركزه وركيزته الأساسية داخله. ومن ثم فإن العالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات.. ومن ثم ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل.



وهي من نوع المعادلات التفاضلية التي تُقرأ نماذج لحلولها في سياق حركة التاريخ بدلالة حل مرجعي بدئي، على نحو ما تحدث عنه إدكار موران بصريح العبارة في التصور المسيحي (للإنسان) "الذي يجعل الإنسان على صورة الله كما في الثوراة، ويجعل الله على صورة الإنسان كما في الإنجيل"[1]؛ بمعنى أن العهد القديم يشير إلى تأليه الإنسان وهو ما ينسجم وفكرة *أبناء الله* أو *شعب الله المختار*، في حين يشير العهد الجديد إلى أنسنة الإله، وهو ما تقتضيه فكرة التجسد وما ترتب عليها من محطات حاسمة، كمشكلة اللعنة وفكرة الخلاص التي اقتضت بدورها خلاصا من الخلاص نفسه، ثم فكرة معاينة القيامة بالعرض البطيء قبل حدوثها في لمح البصر.

وعليه، ينبثق حل لهذه المعادلة تحت مسمى الإنسان الإله أو الإله الإنسان، لكنه بألقاب عديدة؛ فهو-كما مر معنا سابقا- الإنسان المتفوق عند نيتشه (الذي انقلب على التجسد فوقع في التأليه)، المتصف بالقوة والسلطة والغطرسة والمتجاوز لأخلاق الرحمة والشفقة والاستكانة، وهو الإنسان الأعلى عند حنفي لما يوضع الإنسان على طرف نقيض من الإله، ينازعه في ألوهيته وصفاته.. وهو السبرمان Superman على حد وصف المسيري..

نحن إذن إزاء معادلة ارتفعت بالإنسان مقاما يبدو لمن ألزم نفسه الاكتفاء بالنظر إليها من حيث الشكل، أنه مقام من درجة السمو بمكان، من خلال الصفات التي ألحقتها بالإنسان الإله، من إطلاقية وخلود وأسبقية على الوجود وتمركز وتفوق.. وفي هذا الصدد، يقول طه عبد الرحمن نقلا عن لوك فيري في موضوع النزعة الإنسية التي يعتبرها طه ناسوتية: " لقد احتلت الإنسانية المؤلَهة مكان الذات المطلقة، فهي التي ينبغي أن نفكر بأنها خالدة، وأنه لا ينبغي أن تختفي حتى يبقى المعنى على وجه هذه البسيطة"[2]؛ ويضيف لوك فيري تعبيرا عن ناسوتية أعلى تمثل انقلاب الصلة بين الخالق والمخلوق أنه "لا يعود الإنسان.. مخلوقا من مخلوقات الإله، وإنما يصير الإله مجرد مسلمة، أي فكرة في عقل الإنسان"[3].

[1]- إدكار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ م س، ص 24.
[2]- طه عبد الرحمن، نقلا عن لوك فيري، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 56.
[3]- نفسه، ص 57.

لكن من حيث المضمون، فهي تبقى معادلة بقدر ما سمت بهذا الكائن درجات عليا بقدر ما هوت به دركات دنيا، هي على التباين والنقيض أشد وقعا من ظلم الإنسان لنفسه وتدسيتها؛ خاصة حين يصير في حسبانه أن الاستجابة الكونية أصبحت من تفويضاته. ويكفي مثالا لهذا الظلم، بؤس التصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان، حيث إن التصور التسيدي لهذه العلاقة "يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان، بحيث يملك الإنسان ويسود ويَربُ، ويبدو أن الدهراني يتخذ من علاقة الملكية هذه أساسا يبني عليه أخلاقه الدنيانية، إذ إنها تربي الإنسان على أن يكون سيد نفسه، لا بمعنى أنه يتحكم في أهوائه، وإنما بمعنى أن غيره لا يتحكم فيه، وأيضا أن يكون سيد الطبيعة، لا بمعنى أن يكون أشرف كائن فيها، وإنما أن يتصرف فيها على مقتضى إرادته. لكن هذه السيادة المزدوجة لا تلبث أن تورث الإنسان غرورا يجعله ينازع الإله في تربيه وينازعه في تدبيره "[1].

ب- <u>المركزية الإنسية.</u>

يعرف المسيري المركز بكونه "المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع، ومركز الدائرة هو نقطة داخل الدائرة تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى المحيط"[2].

ومن حيث الدلالة الوظيفية لمفهوم المركز، فإنه يُستخدَم- كما يراه المسيري- بمعنى: "مطلق مكتف بذاته، لا ينسب لغيره، واجب الوجود، لا يمكن أن تقوم رؤية للعالم بدونه"[3]؛ عندها يكون المركز مرادفا للمبدأ الواحد، فهو موضع الحلول والكمون، وعليه يتم اسقاط بقية العناصر المحيطة به، لتميزه عنها بأسبقية الوجود.

والجدير بالملاحظة، أن ظاهرة التمركز أضفت على المركز صفة الاطلاق والتقوقع حول الذات، لكنها مافتئت تحيله إلى وهم الاعتدال بين الأطراف المحيطة به، إلى درجة أن اختزل مفهوم الوسطية في الوسط الحسابي وفقا لدلالته المادية؛ فما كان منه إلا أن تم تأطيره بين النقيضين اللذين بوسعهما الحلول فيه ما إن آل الحيز بين الهامش والمركز إلى الزوال بانصهار الأول في الثاني، وما هو في واقع الأمر إلا انصهار للقوامة لحساب القوة المتمركزة، في إشارة لانزياح مفهوم المركز عن دلالته الوظيفية صوب دلالته المادية فحسب.

ويمثل المذهب الإنساني Humanisme نموذج المركزية الإنسية في المرجعية المادية، وهو "رسالة أو حركة ثقافية أو برنامج تعليمي نشأ في أروبا.. وجعل الإنسان هدفا ومثالا"[4]. ومن شروطه أن يحدد مثلا أعلى، فهو "يعتبر الإنسان هدفا يستحق الاعجاب وأن بعث المعرفة الكلاسيكية قد أوحى به

---

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 78.

[2]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 2، م س، ص 454.

[3]- نفسه، ص454.

[4]- رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، م س، ص 12. ونلاحظ أن رالف في إشارته لنواة المذهب الإنساني، ما فتئ يلحق تطابق أهداف المذهب مع أهداف العلوم في طلبهما للمعرفة، وبخاصة مكانة جاليليو (1563م-1642م).

كعقيدة"[1]؛ ومبرر هذا السمو والرفعة بالإنسان يعود إلى " قدرته على امتلاك الحرية"[2] التي أطلقت له العنان في تسيد واستعباد الإنسان للإنسان وللطبيعة كليهما.

فإذا كانت هذه النزعة قد حررت الإنسان من قبضة الكنيسة، كنوع من الحق في تقرير المصير الإنساني، فقد أدخلته من وجه آخر في قبضة المادة؛ فهو "السوبرمان Superman (الإنسان الأعلى) الإمبريالي الذي يجسد الطبيعة/المادة، ويولد معياريته من ذاته ولا يؤمن بأية قيمة خارجة عنها، ولا يؤمن إلا بفلسفة القوة كقيمة وحيدة مطلقة.. يرى من حقه أن يوظف الآخرين لحسابه ولتحقيق مصالحه باعتباره الأقوى المنتصر (الداروينية الاجتماعية)"[3]، وليس الأقوم.

ويذهب جيمس جينز، إثر مراقبة الأبعاد الهائلة من اللاتناهي في الصغر إلى اللاتناهي في الكبر، إلى أن "الأنشطة البشرية المألوفة تحتل موقعا مركزيا معتدلا في نظام الكون، [ف]عالم الإنسان يقع تقريبا في منتصف الطريق بين عالم الإلكترونات وعالم المجرات، وهذا العالم المتوسط لا يشغل إلا جزءا ضئيلا من المدى الشامل بين الإلكترون والمجرة"[4]. والملاحظ أن منهج جيمز هذا في ترييض مفهوم الوسطية هو نفسه الذي اعتمده ابن مسكويه في منظوره للأخلاق – كما سبق-، حيث وُضع الإنسان مركزا محايدا لمجال مفتوح طرفاه هما اللاتناهي صغرا واللاتناهي كبرا. ولذلك بوأه هذا المنهج موقعا مركزيا (معتدلا) في نظام الكون، وهو منهج توجه إلى مفهوم الإنسان من حيث اختزاله في دلالاته المادية من خلال الأبعاد اللامتناهية صغرا أو كبرا. ولعل هذا منفذ قد تتسلل منه الإطلاقية التي يتصف بها المركز، عندها يغدو "الإنسان مطلقا كامل الحرية والارادة، ولامتناه في نزوعه، ضمن كونية لامتناهية في الصغر ولامتناهية في الكبر، كونية مطلقة وإنسان مطلق يحيط بهما إله أزلي"[5]؛ وهو ما حذا بحاج حمد أن يقول بسرمدية الإنسان من حيث هو "مخلوق ممتد، أي سرمدي، حيث بدأ وجوده بالموت وبدأت حياته بالماء ثم يستمر سرمديا، وكذلك الكون سرمدي يبدأ بالرتق ثم يستمر سرمديا حين تبدّل الأرض غير الأرض والسماوات غير السماوات"[6]؛ إذ يأتي الجعل الآدمي أو الاستخلاف الآدمي – في نظره- بعد الخلق البشري.

ج- أنسنة الفلسفة.

"بعد تأكيد مركزية الإنسان في الكون وأسبقيته على الطبيعة، يكتشف الإنسان أن قوانين العقل الإنساني هي نفسها قوانين الطبيعة/المادة.. والذات الإنسانية هي موضوع طبيعي مادي.. وهكذا يؤدي التمركز حول الذات الإنسانية (الطبيعية المادية) إلى التمركز حول الموضوع (الطبيعي المادي)

[1]- رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، م س، ص 12.
[2]- نفسه، ص 13.
[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 2، م س، ص 461.
[4]- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، م س، ص 65.
[5]- محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص76.
[6]- نفسه، ص 257.

واختفاء الحيز الإنساني تماما"[1]. وخلال مرحلة العبور تلك، من التمركز حول الذات نحو التمركز حول الموضوع، تعلن الفلسفة الهيومانية نفسها حائلا يمنع تدفق التمركز الإنساني حول الموضوع؛ فرغم أنها "تدور في إطار مادي (واحدي بحسب ماديته)، فإنها بإعلانها انفصال الإنسان عن الطبيعة/المادة واستقلاليته عنها ومقدرته على تجاوزها، بل وعلى تجاوز تاريخه، خلقت قدرا من الثنائية داخل النموذج المادي الواحدي، بل واستعادت مفهوم قداسة الإنسان وقدرا من الميتافيزيقا الإنسانية"[2].

وإذا كانت الأنسنة – في نظر بومسهولي- هي "انكشاف لظهورية الإنسان بوصفه تعبيرا، أي كيفية من كيفيات وجود بيإنساني يضفي المعنى والقيمة على العالم الذي يشارك فيه كعقل يقظ أو علة تأسيسية لموجودية الكينونة"[3]، فإن أنسنة الفلسفة وفق هذا المنظور من بومسهولي تعني "استجابة الفلسفة لنداء الإنسان بما هو إنسان، وفي هذه الاستجابة يتكشف التفلسف كإمكانية لأفق يرضي رغبة الإنسان في حياة جديرة بالتقدير وعلى أن يعيش على نحو يحقق كينونته بالنظر لانتمائه إلى بشرية مشتركة "[4]؛ فهي على هذا التصور، لا تعني "استعادة النزعة الإنسانية الأوروبية.. [ف] ثمة فرق جوهري بين النظر إلى الإنسان باعتباره مركز الوجود وباعتباره مقياسا لكل شيء في الوجود، وبين النظر إليه باعتباره كيفية من كيفيات الوجود"[5].

إلا أن البيإنسانية المنشودة (Inter-humanité) في هكذا أنسنة للفلسفة اختزلت بدورها في البيجسدانية تحت عنوان *الأرضنة* التي اختزلت فيها أنسنة الفلسفة في حكمة الأرض، لتعيد التمركز حول الموضوع، ما يفسح بالتالي المجال إلى انقلاب كل صفات السمو التي أعلت من شأن الإنسان إلى صفات دنو، مشبع بمؤثرات الحيوانية والهامشية والأرضنة وأنسنة الرقمنة..

2- صفات دنيوية Minimales:

أ- الحيوانية.

وهي مرتبة تأتي في مقابل التأليه للإنسان، وتمثل عادة، في السياق التاريخي، الفارق الذي ينتج عن الإنسان إذا ما تم نزع حالة النطق عنه، ولو بغض النظر عن صفة هذا النطق بين الطيب منه والخبيث فيه، والتي من المعتبر أن تكون هي معيار حصر الإنسان بين الكائن الحيواني أو أشد منه ضلالا والكائن الإنساني الذي يسمو برفعة كلمه الطيب. وبِذا، تمثل الحيوانية صورة "الإنسان الجنسي أو الجسماني.. وهو أيضا أحادي البعد، خاضع للحتميات الغريزية، متجرد من القيمة، لا يتجاوز قوانين الحركة"[6]، تُختزَل دلالات مفهومه في وظائفه البيولوجية من هضم وتناسل ولذة جسمانية وقوة ورغبة

[1]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 2، م س، ص 479.
[2]- نفسه، ص 479.
[3]- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، تجارب فلسفية جديدة في العالم العربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2015م، ص278.
[4]- نفسه، ص 277.
[5]- نفسه، ص277.
[6]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 2، م س، ص 461.

في البقاء.. تحكمها قوانين الغاب والحيوانية مثل: البقاء للأقوى وذئبية هوبز والإباحية.. وهي قوانين ماانفكت تعبر عن الفصل بين قيم الدين وشتى مناحي الحياة السياسية والأخلاقية..، وإن هو إلا تعبير عن تدني ا لإنسان نحو درك أسفل؛ "فإذا كانت العَلمانية [فصل الدين عن السياسة] ظلمت وجود الإنسان، فضاق ضيقا شديدا، فإن الدهرانية [فصل الدين عن الأخلاق] أضافت إلى هذا الظلم ظلما أشد، إذ ظلمت ماهية الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولا بعيدا"[1].

ولعل هذا ما يميز الإنسان في بعض المرجعيات المادية الغربية التي اختزلت همه في اللذة والمتعة فحسب، وخلقت له جنته في الأرض لتفسح له المجال للإشباع الغريزي حتى ولو أظهر فساده في البر والبحر بما كسبت يداه (إباحية، لواط، انحلال خلقي، تلوث، انحباس حراري..).

ب- الهامشية.

وهي مرتبة تفرضها تبعية الهامش للمركز، حيث يأتي الإنسان السيبمان Subman (دون الإنسان) تابعا للمركز السوبرمان Superman، وهو بهذه التبعية "يذعن أيضا للطبيعة/المادة ويتكيف مع المعيارية التي تُولَدُ من داخلها البرجماتية[2]. وقد عبر هذا الإنسان المتكيّف عن نفسه في عدة أشكال: الإنسان البرجماتي، الإنسان المُدَجّن، الإنسان المرشد، الإنسان المتشيئ، الإنسان ذو البعد الواحد الذي يمكن توظيفه وحوسلته بسهولة ويسر"[3]، على نحو انعكاسات العولمة السلبية التي "حولت الإنسان على سمو تطلعاته إلى مستهلك طيّع بلا حدود"[4].

وبالتالي، "أصبح الإنسان في خدمة الاستهلاك، لا الاستهلاك في خدمة الإنسان"[5]، ما يفسر خضوعه "للامنطق المتناقضات"[6]؛ حيث يكون المركز في علاقته بالهامش خصما وحكما في ذات الآن، وهو ما يفجر صراعا بينهما في حلبة التجاذب والتنافر بين قطبيهما.

ج- أنسنة الرقمنة.

وهي مرحلة تأتي بعد أن تم تسليع الإنسان وتبضيعه، وصار بالتالي مجرد رقم إنتاجي؛ وفي هذا الصدد يقول إيريك فروم: "لقد أصبحت مقاربتنا للحياة في هذه الأيام أكثر ميكانيكية، وغدا هدفنا

---

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص 109.

[2]- من المعلوم أن الحضارة الغربية قد انتهت بعد سياق تطوري بدأ منذ ق16م إلى تبني مذهب المنفعة Utilitarism والبرجماتية Pragmatism، وكلاهما قد نشأ في إطار الخيارات الفلسفية العلمانية Secularism وفي إطار النمو الرأسمالي Cpitalist الذي يقوم على الفردية والمنافسة Individualism and Competition، ويحول الإنسان إلى أداة للإنتاج والاستهلاك فيما يظهر من تصورات أداتية، أو الفلسفة الأداتية النفعية Instrumentalism التي أطلقها جون ديوي (1859-1952) كإنجيل عملي جديد للمجتمع الأمريكي، وبالذات في المجالين التربوي والأخلاقي. (ولمزيد توضيح، انظر أبو القاسم محمد حاج حمد، أبستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص 12).

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 2، م س، ص 461.

[4]- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، م س، ص 86.

[5]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص ص 51-52.

[6]- نفسه، ص 51.

الأساسي إنتاج الأشياء، وفي سياق عبادة الأشياء قمنا بتحويل أنفسنا إلى سلع، حيث يُعامَلُ الناسُ كأرقام"[1]. ويضيف: "خلقت الحضارة الصناعية البيروقراطية- التي انتصرت في أروبا وأمريكا الشمالية- نمطا جديدا من الإنسان، نمطا يمكن وصفه بالإنسان المؤسساتي Organization Man مثل الإنسان الآلي.. [الذي] هو أكثر فخرا وافتنانا بالأجهزة التي تقتل ملايين الناس عبر مسافات قد تبلغ عدة آلاف من الأميال في دقائق.. وهو يتوقع أنه لابد من وجود زر ما، إذا تم ضغطه سيجلب [له] السعادة والمتعة والحب"[2]، فصار هذا الأفق عتبة يُنظر في ماورائها إلى *ما بعد الإنسان*؛ ذلك الكائن الإنساني التكنولوجي[3] *Cyborg* الذي سيعمل على تجديد الصراع القديم بين العلم والدين عبر ممر إعادة طرح مسألة الخلود رغم توقعات البرمجة المضادة الذاتية التي يحظى بها هذا الكائن، فينقلب بها على الإنسان نفسه مدمرا إياه وما حوله.

د- الأرضنة.

وهي في حقيقة الأمر اختزال للنزعة الإنسانية في الهبوط الأرضي للإنسان، دون المعراج المعرفي لهذا الكائن؛ وبالتالي تغدو الأرض وفق هذا المنظور إشكالا فلسفيا تتحول معه علامة الاستفهام من الأنسنة إلى الأرضنة، باعتبارها "شكل الاستيطان الجديد للعالم"[4]، هدفه توكيد إرادة الحياة والحق في الأرض (التملك) ضدا على الحرمان الوجودي الأرضي للإنسان.

فنكون بالتالي، إزاء نوع من الفلسفة الطينية للإنسان من حيث هو كائن أرضي اختزلت أبعاده في جسديته (كنوع من كوجيطو الجسد: أنا قادر إذن أنا موجود)[5]، إشارة في ذلك لنوع من إثارة أو "ثورة

---

[1]- إيريك فروم، جوهر الإنسان، م س، ص 71.

[2]- نفسه، ص ص 72-73.

[3]- المراد به – كما جاء على لسان خالد ميار الإدريسي في مقال له بعنوان: ما بعد الإنسان، المفهوم والسياقات، ضمن مجلة أفكار، عدد 13، طباعة Prestigiaprint، الرباط، فبراير 2017م، ص 27- ذلك الكائن الإنساني الذي ستحوله التكنولوجيا إلى إنسان مركب من قطع غيار متعددة مصنعة في المختبرات، فهو إنسان معدل وراثيا. وهوما ينعته سعيد عبيدي ب: *عصر ما بعد الإنسان* أو زمن انتصار التكنولوجيا، (في مقال له ضمن مجلة أفكار، عدد 13، طباعة Prestigiaprint، الرباط، فبراير2017م، ص 84)، مشيرا إلى أن مفهوم ما بعد الإنسان "يختزل تلك النظرة المزدرية للوضع الإنساني والشغف بالقوة المتميزة والفائقة، إنه تجديد للصراع القديم بين العلم والدين، حيث يحتفي العلم بتفوقه وقدرته على تجاوز وتقويض مسلمات الدين، وهو دعوة صريحة للدخول في عصر جديد يسلم فيه الإنسان قدره للآلة الفائقة الذكاء والقادرة على خدمة الإنسان وتمكينه من قهر الطبيعة، بل دعوة كذلك للتخلي عن الخصائص المتميزة للإنسان والاستسلام لعوالم ما بعد الإنسانية والانتشاء بلذة التفرد والتميز، إن الفكر ما بعد الإنساني الذي هو في طور التشكل لم يظهر من فراغ، وإنما هو استمرار لفكر قديم كان مفتونا بفكرة الخلود.. "؛ ويعتقد طبقا لهذا المنطق أنه سيكون بإمكان الكائن البشري أن يستعيد شبابه.. إنها فقط صورة للقلق بين دفتي الفكر (المثل الأفلاطونية) والوجود (الموضوعية الأرسطية)، على غرار تمثل التقنية نموذجا لحل إشكالية علة الوجود في فلسفة هيدغر، ومن وجه آخر صورة لانفصال الإنسان عن واقعه، بل هو انفصال للإنسان عن الإنسان نفسه عندما يؤول ما كان عنده في لحظة ما مجرد خيال إلى واقع تستبدل فيه أنسنة الآلة وتأليهها بإنسانية الإنسان، وما هو إلا استبدال للذي هو أدنى بالذي هو خير.

[4]- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، ص280.

[5]- نرى في هذا الصدد أن عبد العزيز بومسهولي يبرر موقفه هذا إزاء كوجيطو الجسد، الذي يعتبره ليس من قبيل (أنا أفكر)، بل من قبيل (أنا قادر)، بكون الجسد هو أصل كل معنى وكل دلالة وكل قصدية.. ففي السبعينات من القرن الماضي ظهرت صيغة الجسد المتمرد على الوصاية، فبدا الجسد عاريا Ludique ومحررا Liberté. أما في الثمانينات فظهر الجسد باعتباره مكافحا Battant ووظيفيا Fonctionnel، وفي التسعينات غدا الجسد باحثا عن المعنى، عن معنى وجوده في العالم وفي المجتمع، وبالتالي غدا منتجا لقيمه الخاصة. وفي الألفية الثالثة التي نحياها غدا الجسد باحثا عن أفق جديد، أفق فن العيش والوجود السعيد..(انظر، عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، م س، ص 286). ومن جهتنا –نحن- تحظى هذه المبررات بقسط من لامنطق المتناقضات، إذ كيف للجسد أن يحتج ضد النمط الرأسمالي مثلا

الجسد- العقل على العقل- الجسد"[1] لدى الإنسان الذي لا يُعَبِّرُ بمثل هذه الكيفية سوى عن مرتبة دنيا يمثلها بصفته كائنا طبيعيا أو كائنا جسديا لا غير.

تبقى إذن السمة البارزة لهذه الرؤى التي توجهت إلى الإنسان من مختلف المعالم، على تباين مراتبها وتناقضها، هي **اختزال الإنسان في البعد الواحد**؛ ويرجع السبب في ذلك بدرجة أولى إلى اختزال دلالات مفهوم الإنسان، المعنوية والمادية والوظيفية، في واحدة منها على حساب الأخريين.

فبانتفاء الدلالة المعنوية للإنسان، تطفو معالم الحيوانية والهامشية والاداتية والأرضنة.. فبإسقاط العلم الطبيعي، مثلا، في دراسة قوانين الطبيعة على الإنسان، تُخْضِعُهُ إليها، وبالتالي تضفي هذه المقاربة الميكانيكية طابع الآلية على العلوم الإنسانية التي أضحت بدورها تدور حول مفهوم الإنسان الطبيعي ذي الخصائص البيولوجية، التي تجعل منه مجرد نظام مادي طبيعي كغيره من النظم الطبيعية الخاضعة لحتمية السببية. وهو ما يجعل هذا الكائن مجرد آلة، لها تاريخ بداية ونهاية للصلاحية، وكذا معيار القدرة على الفعل ومؤشرات الجودة.. بمعنى تبضيع الإنسان وتبخيص ثمنه حتى ولو من دون دراهم معدودة، ملقى به في غيابات آفات * التآلي* و*معضلات التقويل*[2].

أما بانتفاء الدلالة المادية أو الدلالة الوظيفية، أو كلتيهما، فإن الدلالة المعنوية ما تلبث تنقلب على الإنسان سيفا ذا حدين؛ فإما أنها تمنح الإنسان كامل فاعليته وزيادة من خلال ما فوض لنفسه من صفات وأفعال بديلة عقب الحلولية التي ألغت حيزه الإنساني بينه كمخلوق وبين خالقه كطرف مقابل، وهو إلغاء تنتفي معه كل الدلالات التكليفية الوظيفية التي بها يحيى الإنسان، وإما أنها تسلب منه فاعليته بالمرة ويعيش بالتالي طفيليا يقتات على * كرامات* سلبيته وفنائه.

وبذلك، نكون إزاء انفلاتين معرفيين، الأول منهما مقتصر أساسا على الطبيعة دون ما ورائها، وهو ما حصل للعلم جراء انفصاله عن كل من الدين والفلسفة؛ إذ كان الأول بحسب هذا المنظور لا يزيد عن كونه خرافات وأقبعت الثانية في الأوهام، فلم يبق للإنسان غير الفيزيقا دون ما ورائها، يتبادل معها التسيد، فتارة يتسلط عليها وتارة تستعبده، وهذا من شأنه اختزال فلسفة الهبوط الأرضي للإنسان في الكونيات، وما يعقب ذلك من انعكاسات مثل المنفعة والليبرالية (نهاية التاريخ) والأرضنة والبيجسدانية Intercorporel.. والثاني، مختزل للمعرفة في ما وراء الطبيعة دون الطبيعة نفسها، وهو ما أفرز مُهْمَلات ومَقْبَرات التاريخ، فيُرمى فيها الإنسان (القيمي) إذا ما أراد تزكية نفسه بدرجات سلم الخلاص، أو يُرمى فيها الإنسان (المُزَكّى) إذا ما أراد تقويم نفسه بدرجات سلم الحلولية.

المستغل للجسد عن طريق التحرش والاستغلال الجنسي.. بسلاح الجسد نفسه الذي تجرد من لباسه (ونعني به لباس التقوى) في رد فعله، ايجابا كان (ورشات، أعمال خيرية..) أو سلبا (احتجاج مضاد، كتابات ورسوم على الجسد العاري..).

[1]- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، م س، ص 286.

[2]- التآلي: مفهوم نقصد به أن يصير الإنسان مجرد آلة؛ والتقويل: مفهوم نقصد به جعل حياة الإنسان رهينة بشروط الإنتاجية والتبضيع، ومنها تبضيع الإنسان وجعله مجرد رقم إنتاجي؛ مثل التشهير بالإنسان النجم الذي يسطع في فلسفة الاشهار، وعرض الأزياء التي تخفي تسويق الإيديولوجيات وراء تسويقها هي.... علما أن هذا المفهوم يتضمن معنى إرغام الإنسان بهذه الكيفية على القول والتلفظ، إن بوعي أو من دونه، بما تقتضيه ملابسات التبضيع والانتاجية والاشهار من عبارات السوق (الماركتينغ).

هي إذن مراتب ومواقع تبوأها الإنسان على تباينها وتناقضها، تبعث على مدى تخبط واقعه بين الفساد وسفك الدماء، في ظل انفلات معرفي عن تعلم الأسماء وتلقي الكلمات.

المطلب الثاني: واقع الإنسان بين الفساد وسفك الدماء.

استرسالا في تنقيح مناط واقع الإنسان بين الفساد وسفك الدماء، نعمد أولا إلى تشخيص الأعراض المترتبة عن هذا الواقع بغية تمحيصها واستنطاق مبرراتها، وكذا تقويمها بالأصل الذي إليه تحتكم التجارب الإنسانية في التاريخ.

الأعراض:

- **حول مفهوم الفساد**

نشير منذ البداية إلى قضية مفاهيمية تداولت في مفهوم الفساد، إذ غالبا ما يستدعى النقيض في السياق التاريخي لشرح معنى عكس النقيض؛ فيعرف الفساد بكونه ضد الصلاح، وبالمقابل يعرف الصلاح بكونه ضد الفساد.. لنجد أنفسنا محاطين بدوران قد يتولد عنه فساد أو صلاح، بحسب منحى التيار الدائر فيه.

يقول أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية تمييزا لرتب المفاسد التي تثيرها المصطلحات المصاحبة لمفهوم الفساد: "الفرق بين العثو والفساد: أن العثو كثرة الفساد، وأصله من قولك ضبع عثواء إذا كثر الشعر على وجهها، وكذلك الرجل..(وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ)[1]، والفرق بين الفساد والقبيح: أن الفساد هو التغيير عن المقدار الذي تدعو إليه الحكمة، وإذا قصر عن المقدار أو **أفرط لم يصلح**، وإذا كان على المقدار أصلح، والقبيح ما تزجرَ عنه الحكمة وليس فيه معنى المقدار.. وأن كل غي قبيح.. وأن أصل الغي الفساد "[2].

وبهذا الترتيب للمفاسد، يكون الفساد نواة لدائرة الغي المحاطة بدورها بدائرة القبيح؛ وكلما كثر الفساد صار عثوا؛ وبالتالي تزداد دائرة الغي اتساعا فتتضخم وراءها دائرة القبيح ويستفحل الواقع الإنساني في أدنى دركات المفاسد. وطبعا هذا يعني أن التحسين يستلزم الصلاح بعكس النقيض، ومنه **كثرة التحسين بكثرة الصلاح**. وفي هذه اللحظة بالذات يطرح سؤال الاعتقاد أو التصور أو المنهج، حالما يفسد الإنسان وهو يظن، بوعي أو من دونه، أنه يحسن صنعا، كما في قوله سبحانه " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ"[3]، حيث يلتبس الفساد بالصلاح، فلا يتعين تحديد الفرق بينهما بمجرد التقابل العكسي بين النقيض وعكسه، بل باستدعاء منهج تمييز الخبيث من الطيب والمفسد من المصلح؛ باعتبار الإصلاح أصلا بدليل خلق الله تعالى للكون من غير باطل، على غرار قوله

---

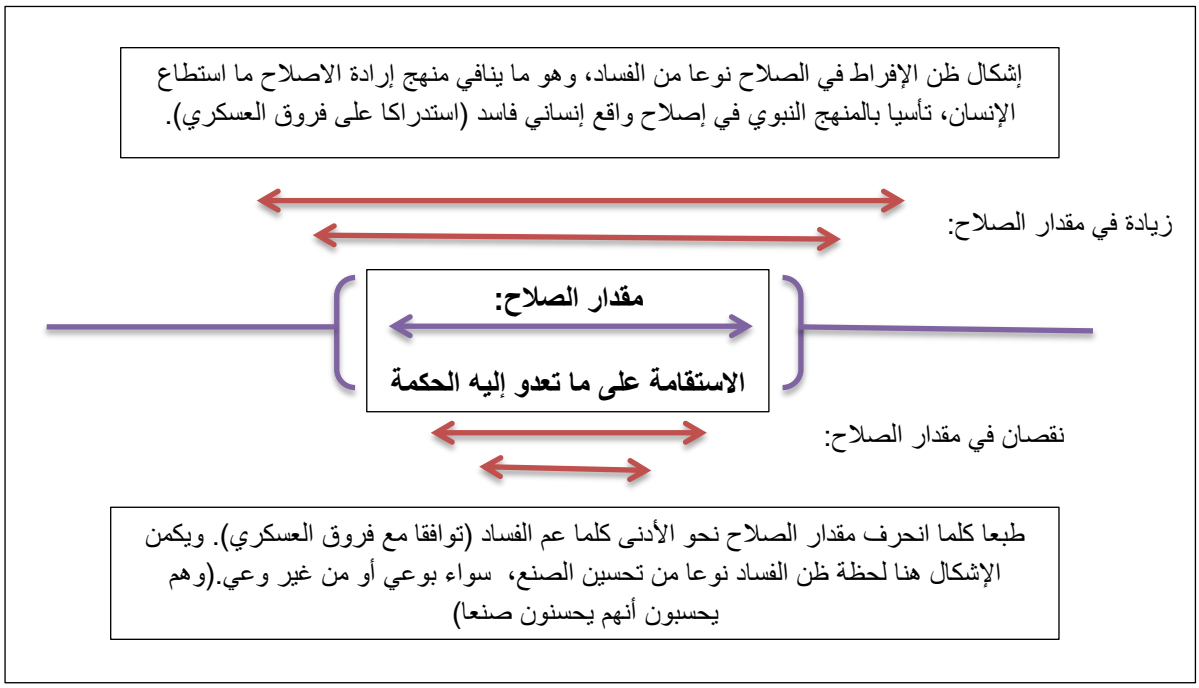
[1] - سورة البقرة 60.

[2] - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تقديم وتحقيق: إيهاب محمد ابراهيم، ط 1، مكتبة ابن سينا، القاهرة، مصر، 2013م، الباب 16، في الفرق بين الهداية والصلاح والسداد وما يخالف ذلك من الغي والفساد وما يقرب منه، ص 156.

[3] - سورة البقرة، 11.

تعالى في شأن أولي الألباب "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ "[1]، وللإنسان من دون عبث "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً "[2].

الشاهد عندنا في قول أبي هلال العسكري هو عبارة * إذا أفرط لم يصلح*، والتي تستبطن نوعا من تكبيل الإنسان وعدم منحه حريته كاملة في بذل الجهد ما استطاع في الاصلاح، وهو ما يخالف المنهج الإرشادي للأنبياء والرسل في تعاقب الرسالات، كما جاء على لسان شعيب عليه السلام لقومه (إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعت)[3]؛ ولذلك، فالإصلاح مجال يبدأ بالاستقامة على ما تعدو إليه الحكمة، ويتواصل ببذل الجهد ما استطاع الإنسان أن يصلح دون أن يحد هذا الاصلاح بالإفراط فيه. ولعل هذا الإشكال اللغوي مرده إلى المنطق الترييضي لمفهوم الوسطية بين النقيضين، والذي نراه يتكرر باستمرار – كما مر معنا مع ابن مسكويه وجيمز كينز-؛ وذلك كما يلي:



- **<u>شيوع المنطق القابيلي:</u>**

يشير هذا المنطق إلى تفشي نزعة الأنا المستفحلة في الذات، والتي تكون لها لا محالة انعكاسات على الآخر إثر تضخمها – كما سيأتي بيانه في المطلب المقبل-. وبذلك فهو منطق يستمد قضاياه من المنطق الإبليسي الذي برر – ولم يستدل- موقفه في امتناعه عن السجود لآدم عليه السلام بقوله الأناني * أنا خير منه*؛ إذ هي موازنة مختلة قائمة على ذميمة الحسد، لا على معيار التقوى الذي به يزكي الإنسان نفسه لئلا يصادم نظام السنن الكونية والنفسية والقوانين الإلهية التي لا تتبدل ولا تتحول، بل

[1] - سورة آل عمران 191.
[2] - سورة المؤمنون، 115.
[3] - سورة هود 88.

ولم تخلق عبثا. فقابيل "الذي سيطر عليه الشر نفذ فعلته الشنيعة "فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنْ الْخَاسِرِينَ "[1]؛ فالصراع لم يكن بين قابيل وهابيل، ولكن الصراع كان بين قابيل ونفسه الأمارة بالسوء، وبينه وبين النوازع الشريرة والإرادات الخبيثة. وكان الواجب أن يعمد قابيل إلى هذه الأهواء فيكبح جماحها ويخلص من أسرها، ولكنه عجز أمام ضعفه وطغيان شهواته وتحول إجرامه إلى قتل أخيه، وهذا أعنف ضروب الحسد"[2]، "فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنْ النَّادِمِينَ "[3].

ويتضح لنا في هذا الموقف، كيف ينحدر الإنسان إلى أدنى من الحيوان، من زاوية الجهل لا من زاوية الهيئة[4]، لما صار الغراب معلما إياه كيف يواري سوأة أخيه[5].

هذا المنطق تكرر ويتكرر باستمرار، قديما وحديثا، فيستأنف رحلته مع توالي الفتن والصراع بين الحضارات، وتتميز أعراضه بغلبة التصادم على التدافع؛ فهذه اليهود قالت ليست النصارى على شيء وهذه النصارى ردت عليها بالمثل، كما يخبر بذلك القرآن " وَقَالَتْ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتْ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ"[6]، وهذه الروم غلبت في أدنى الأرض، وغيرها كثير.. تبرز استفحال الورم القابيلي في النزعة النفسية للإنسان المريض قلبه، الراعي لمحركات معامل صناعة الموت إن لم يكن هو نفسه وقودا لها، في إعلان صريح لقتل الإنسان لأخيه الإنسان بل وللغراب وغيره مما حوله..

- **ظهور الفساد في البر والبحر:**

لقد أسهمت حالة الصراع التي قامت عليها الحضارة الغربية الحديثة والمتأثرة بنظرية التطور الداروينية في "انتشار العنف، فكان تاريخ الغرب الحديث هو تاريخ الاستعمار والسيطرة والقهر من قبل الإنسان للإنسان ومن قبل الإنسان للطبيعة، وأسهمت حالة الصراع والعنف في هذه الحضارة في ارتكاب الإنسان جنايات كبرى في حق أخيه الإنسان، وفي حق الطبيعة وبقية الكائنات الأخرى، فكانت الحروب العالمية وضحايا الاستعمار والمشكلات الكبرى في الطبيعة مثل التصحر والتلوث، وهي

---

[1]- سورة المائدة 30.

[2]- عفيف عبد الفتاح طبارة، مع الأنبياء في القرآن الكريم، ط 4، دار العلم للملايين، 2004م، ص 55.

[3]- سورة المائدة 31.

[4]- نؤكد مرة أخرى على توجهنا إلى هذه المفارقة بين الإنسان والحيوان على جهة الجهل والضلال والتي قد ينحدر خلالها الإنسان إلى درك أدنى من الحيوان، وليس على سبيل الهيئة التي مزجت بين الإنسان والحيوان كما أسلفنا مع النظرية التطورية الداروينية أو النظرية الترييضية للوسطية. (انظر المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل السابق).

[5]- لقد أشار القرآن الكريم في العديد من المواقف إلى مستوى من الاحاطة بالعلم، منسوب إلى أنواع من الحيوان، كما هو حال منطق الطير وتدبير النملة لمجتمع النمل عهد سليمان واختيارها للألفاظ المناسبة للمقام الحادث (مثل تعبيرها بلفظة * يحطمنكم*، في قوله تعالى في سورة النمل 18: "يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ"، انسجاما مع المادة الزجاجية في جسم النمل، ومع الحالة النفسية – لا يشعرون- للجنود ولرئيسهم في طريقهم للوغى)، وكذلك قصة الهدهد الذي أحاط بما لم يحط به سليمان وجاءه بنبأ من سبأ..

[6]- سورة البقرة 113.

مشكلات ناتجة عن خلل في الوعي الكوني لدى الإنسان (الغربي)، لأن علاقة الإنسان بالآخر قائمة على الصراع والقهر والسيطرة، وليس على التكافل والتناغم والانسجام والتوافق"[1].

إذا كان هذا حال الإنسان والكون في ما أسفرت عنه سلبيات التجربة الغربية، فإن هذا الإنسان من موقع هويته المتقوقعة في دائرة الشرق، كما يرى هو نفسَه فيها، أو باعتباره خطرا قادما من الشرق كما يراه من في الغرب، لم يكد يبادر بردة فعل باسم الجهاد العلمي العملي دفاعا عن نفسه وعن الطبيعة من حوله حيال تلك المشكلات الكبرى، من احتراب واحتباس وتصحر وتلوث وجوائح.. والتي أضحت مستنقعا له ولغيره، ما عليه إلا تقبل الوضع وتبريره بنهاية العالم التي تقابل نهاية التاريخ في الضفة الأخرى الغربية من مستنقع الوغى؛ وكلاهما إعلان للنهاية في سياق الحسم لا في سياق الختم، تحت ذريعة عودة الدجال الذي يملأ الأرض رعبا، وبالتالي ازدياد وثيرة الفساد وسفك الدماء بعودة المخلص، مثل النبوءات في الغرب والمهدي المنتظر في الشرق.. فتُضَخُ دماء القوة والغطرسة في البعض لتسفك دماء البعض الآخر.

- **الخوارج الجدد:**

يبقى "السؤال الملح اليوم، ونحن في عصر العلم والتقنية والماديات الطاغية في جوانب الحياة كلها، هل مازالت تلك المعتقدات القتالية قائمة في سياسات الدول ودعوات الأديان خصوصا المتعلقة باستدعاء مخلص آخر الزمان؟..[ف] بعد إعلان دولة الخلافة الإسلامية في الشام والعراق وبيعة من يسمى بالخليفة أبو بكر البغدادي، خرجت التوظيفات الهائلة لاستدعاءات آخر الزمان من حيث تسميتهم بالخوارج وإسقاط النصوص المرعبة كلها في حقهم، وأن الدجال سيخرج في عراضهم"[2]؛ فيتم استقطاب المقاتلين من أنحاء مختلفة تحت تأشيرة الشهادة باعتبارها نوعا من صكوك الغفران – كما أسلفنا الذكر-.

المبررات:

بعد معاينة هذه الأعراض، باعتبارها عينات للتحليل والتشخيص، نلاحظ أن صيغها مكتوبة بدلالة مبررات تلعب دور الخلفيات التي تسمح بولوج دائرة الفساد وسفك الدماء، ومن هذه المبررات:

أ- منطق القهقهة الفلسفية.

لقد رأينا- عند حديثنا عن موت الإنسان في الفصل السابق- كيف أضحى حريا بالإنسان أن يتعلم أيضا كيف يميت، بحسب ما تقتضيه *حكمة الحكمة* التي رأت في الفلسفة أن يتعلم الإنسان كيف يموت؛ وذلك وفق منطق القهقهة الفلسفية التي تجمع بين الضحك الفلسفي الذي أعلنه فوكو حيال

[1]- أحمد محمد سالم، أثر الإيمان في درء العنف.. قراءة في رسائل النور، ضمن مجلة التفاهم، عدد 35، السنة العاشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، 1433هـ/ 2012م، ص 331.

[2]- مسفر بن علي القحطاني، صدام القيم، قراءة ما بعد التحولات الحضارية، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2015م، ص40.

من يريد الحديث عن فلسفة الإنسان وكينونته وملكوته، وبين الضحك الفلسفي الذي أعلنه نيتشه شعارا محفزا وبطوليا على اقتحام الاقتتال، تحت ذريعة * الحرب سر مقدس*.

ب- تقديس الحرب.

ويتعلق الأمر بما له علاقة بالحرب المقدسة، خصوصا لما يؤول الأمر فيها إلى نوع من التقرب إلى الرب عن طريق سفك دماء من هم خارج دائرة التقديس، انتصارا لنوع خاص من البشر متمركز حول الجنس أو اللون أو العرق.. وإن هو إلا منطق الانتقام الذي يبقي نار الاحتراب موقدة، مثل فكرة النبوءات في الفكر الغربي، وفكرة المهدي في الفكر الشرقي..

ج- المنطق النيكروفيلي.

كما سبقت الإشارة إليه – في الفصل السابق- نجد أن هذا المنطق يعلن نفسه باعثا ومحفزا للإنسان النيكروفيلي على حب الفساد وسفك الدماء، بل والتلذذ بذلك حين يصير اللاوعي وعيا في اقتحام العثو والقتل بلهفة، تحت شعار * تحيا الموت*.

د- الإنسان بين المزاحمة وجشع الذئبية.

يرى محد عزيز الحبابي استنادا إلى ذئبية هوبز (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان) أن "الطبيعة البشرية لا تجعل من الحرب ضرورة، ولكن البنية المجتمعية في نظام المزاحمة الحرة هي التي تؤدي إلى الحرب (والمزاحمة الاقتصادية هي المرحلة الأولى: إنها الحرب الباردة)، وهذه الحرب تنعكس على النفس البشرية وتنتزع منها ما يؤنسنها"[1].

وإذا كان برغسون قد بنى منظوره في سبب الحرب على نظرية مالتوس[2]، القائمة على المزاحمة الحيوية وضمان البقاء لمن هم أكثر كفاءة جسمية، بمبرر أن "الطبيعة لا تريد إلا مجتمعات صغيرة، ولكنها فتحت الباب أمام نمو وتوسع المجتمعات لأنها أرادت أيضا الحرب أو على الأقل هيأت للإنسان شروطا حياتية تجعل الحرب أمرا لا مفر منه"[3]، ذلك أن أخطر أسباب الحرب بحسب برغسون يكمن في التزايد المفرط لعدد سكان الأرض؛ فإن الحبابي، خلافا لما يراه برغسون، أورد تصريحا لبرودون Preudhon يعود لسنة 1846م حول العلاقة بين البطالة وقلة الاستهلاك، مفاده " أن سبب الأزمة هو

---

[1]- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م، ص 157.

[2]- أثبت مالتوس Malthus سنة 1802م أن الحيوانات في إقليم ما تتكاثر بحسب متوالية هندسية، في حين أن النباتات التي تستخدم في تغذيتها تزداد طبقا لمتوالية حسابية، فسيأتي يوم يختل فيه الاتزان بين التزايد المفرط في عدد السكان من جهة وبين كمية التغذية اللازمة من جهة أخرى؛ وعن هذا الوضع الحتمي سينتج صراع الحيوانات من أجل الحياة. ومبرره في ذلك أن الميثولوجيا القديمة كانت تعي بخطورة الاستسلام لغريزة التناسل غير المحكم، فكانت تقرن إلهة الحب بإله الحرب: فكلما تركت فينوس حرة تبعها مارس. (انظر مزيد توضيح: (محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، م س، ص 155، وكذلك:

Bergson, (Les deux sources de la morale et de la religion, p 241) qui justifie cette progression par : «La mythologie antique l'avait bien compris quand elle associait, la déesse de l'amour an dieu des combats. Laissez faire Vénus, elle vous amènera Mars ».

[3]- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، م س، ص 157. وكذلك:

Bergson, (Les deux sources de la morale et de la religion, p229) prouvait que: « La nature, qui a voulu de petites sociétés, a pourtant ouvert la porte à leur agrandissement. Car elle a voulu aussi la guerre, ou du moins elle a fait à l'homme des conditions de vie qui rendaient la guerre inévitable ».

فائض الانتاج الذي يدل على نقصان في ترويج البضائع أو شقاء الشعب، [ذلك أن] الطبيعة لا تهيئ للإنسان شروط الحياة التي تجعل الحرب أمرا لا مفر منه، بل على العكس، إن الكائنات البشرية هي التي ترفض كل تقسيم عادل ومعقول لثروات الطبيعة ومنتجات العمل؛ الجميع يعمل على تباعد بعض عن بعض مع الاحتقار والطمع من دون انقطاع، إنهم بصراعهم وتسابقهم على الأسواق يحققون عمليا فكرة هوبز التي لخصها في عبارته الشهيرة: الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"[1].

وبالنظر إلى كلا التبريرين نجد أن الأمر لا يعدو عن كونه صراعا بين العرض والطلب بمكيال المزاحمة *المالتوسية – البرغسونية* والجشع *البرودوني (نسبة إلى برودون)- الهوبزي*، كليهما؛ مع الإشارة إلى أن اختلال هذا الكيل يرجع بدرجة أولى إلى اختلال التوازن الحسي والمعنوي والوظيفي بين الإنسان والطبيعة، ومصير المصادمة بين قوانين كل منهما.

هـ- حق الإنسان في القتل والهيمنة.

تستند ذئبية الإنسان إلى نظرة الحق الطبيعي للإنسان، حيث إن حياة الإنسان – كما يشير توماس هوبز- هي "حالة حرب الجميع ضد الجميع، وفيها يكون كل واحد محكوما بعقله الخاص، وكل شيء يمكن أن يستخدمه سوف يشكل له عاملا مساعدا في حفظ حياته اتجاه أعدائه، فينتج عن ذلك أنه في حالة كهذه، يملك كل إنسان الحق على كل شيء، بما فيه الحق على جسد الآخرين. ومن هنا، طالما أن حق كل إنسان هذا في كل شيء مستمر، لا يمكن أن يأمن أي إنسان"[2]. ومحاولة منه في سحب هذا الحق الطبيعي للإنسان بمبرر العشوائية في القتل، يقترح توماس هوبز نزع السلاح من يد الحق الطبيعي ووضعه في يد نظرية العقد الاجتماعي الحديثة[3] التي تمنح لصاحب السيادة بموجبها مهمة ضمان السلام والدفاع عن الجميع، بمبرر إمكان القتل في مباشرة الحق على الحياة. كل هذا لا لشيء سوى لإضفاء شرعية الحرب باسم حقوق الإنسان وتبرير القتال بمزيد تحكم في زئبقية معنى الكلمات وتغريض تكييفها بلغة الأحقية في الاقتتال والاغتيال، فهناك من يستعمل الأسلحة ذروعا لحماية البشر، وهناك من يستعمل الذروع البشرية لحماية الأسلحة، وكل ذلك باسم حقوق الإنسان.

---

[1]- عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، م س، ص 157.

[2]- توماس هوبز، الفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 1432هـ/2011م، ص 140. وقد تتبعنا هذا القول لتوماس هوبز في نسخته الأصلية باللغة الإنجليزية، كما يلي:

« And because the condition of man .. is a condition of war of every one against every one, in which case every one is governed by his own reason, and there is nothing he can make use of that may not be a help unto him in preserving his life against his enemies ; it followeth that in such a condition every man has a right to every thing, even to one another's body. And therefore, as long as this natural right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man ». (Thomas Hobbs, The Liviathan, copyright, University of Arizona, 1996, p 91).

[3]- تقوم نظرية العقد الاجتماعية الحديثة على دعائم، منها القانون الذي يشمل الإرادة السيادية للعنف القائم على نقل الحق في القتل من الفرد إلى صاحب السيادة، ويكون من مهامها مهمة ضمان السلام والدفاع عن الجميع. ولمزيد توضيح، انظر: نيكولا بيروجيني ونيف غوردون، عن حق الإنسان في الهيمنة، ترجمة: محمود محمد الحرثاني، مراجعة: سعود المولى، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، أغسطس 2018م، ص 162.

و- القتل باسم الدين تحت مبرر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن إخراج الإنسان من قوقعة الحيوانية (الذئبية والمزاحمة..) و"الوصول به إلى درجة الإنسانية ومنعه من أن يصبح عضوا ضارا بالمجتمع، كل هذا يتعلق بالنهي عن المنكر، ثم الوصول بالإنسان إلى درجة الإنسانية *الكاملة* وجعله عضوا مفيدا للمجتمع الإنساني هو أمر يتعلق بالأمر بالمعروف، والأمر بالمعروف أفضل من النهي عن المنكر، ولكن من الناحية الترتيبية فالنهي عن المنكر يأتي أولا ثم يليه الأمر بالمعروف"[1]. يبدو ظاهرا أنه لا ثمة إشكال في هذا القول المنسوب لأبي الأعلى المودودي، لكنه يفوح برائحة الدم حالما يؤول، في تجسيد وتنزيل أولوية النهي عن المنكر على الأمر بالمعروف، إلى إلحاق السيف بدائرة المنكر الذي يعادل دلاليا الفتن والفساد؛ "فقد ارتفع تطهير الدنيا من الفتنة والفساد، سواء رضيت الدنيا أم لم ترض، وفي دائرة الأمر بالمعروف وُضعت أصول * لا إكراه في الدين*"[2]. ومرد ذلك إلى الحد الأدنى من المبتغى، "فعلى الأقل يجب ألا يفسد [الإنسان] أو يسفك دما، فإذا لم يصبح أشرف المخلوقات، فعلى الأقل ينبغي ألا يصبح أرذل المخلوقات "[3]. وهو ما لا يتحقق، تبعا لهذا المنظور، دون إلحاق القوة والسيف؛ اعتقادا في ذلك بإحياء الفريضة الغائبة المتمثلة في الجهاد عن طريق القتال باليد ولو اقتضى الأمر الخروج عن سياق قوله تعالى " قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمْ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ "[4]. وهو منظور قد ينزاح من وجه آخر عن دائرة الحكمة في الدفع والمجادلة بالتي هي أحسن صوب دائرة القهقهة الفلسفية في القتل، حيث يحيى الإنسان بقدر ما يميت، ويمشي في الأرض عثوا بقدر ما يعبث فيها فسادا؛ ففي مثل هذا المنطق (النيتشوي) يكون "خير السلام ما قصرت مدته، ولا اطمئنان في الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها"[5] - كما مضى معنا سابقا-.

سؤال تقويم التجارب التاريخية لواقع الإنسان بين الفساد وسفك الدماء:

يحيل هذا السؤال إلى تحكيم التجارب الإنسانية إلى الأصل لا أن يُحَكَّم الأصل بالتجارب.

ذكرت لفظة *فسد* في العديد من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى " وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ "[6] وقوله " وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتْ الْأَرْضُ "[7]، وقوله تعالى " كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ "[8]، وقوله عز وجل "ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَلا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا "[9]، وقوله "وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ

[1]- أبو الأعلى المودودي، شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، م س، ص ص 61-62.
[2]- نفسه، ص 123.
[3]- نفسه، ص 85.
[4]- سورة التوبة 14.
[5]- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، م س، ص 72.
[6]- سورة البقرة 205.
[7]- سورة البقرة 251.
[8]- سورة المائدة 64.
[9]- سورة الأعراف 55-56.

اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ"[1]، وغيرها.. حيث بينت موقف الله تعالى من الفساد، وبالتالي تنبيهه إلى الاعتبار من عاقبة المفسدين " فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ "[2]؛ فقد وصف الله تعالى المفسدين في الأرض بعدة صفات تعكس الدلالات الحسية (الفساد في الأرض والعثو فيها)، والمعنوية (تجارة الضلالة بالهدى..)، والوظيفية (الكذب والخداع والاستهزاء والاعتداء والاستعلاء..) لمفهوم الفساد؛ ففي قلوبهم مرض، ويحسبون أنهم يحسنون صنعا، وسفهاء، ومعتدين.. كما في قوله تعالى عن المنافقين في سورة البقرة " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لا يَشْعُرُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ "[3]، وكذلك حال فرعون، لقوله تعالى: "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ"[4]..

إن أول ما نلحظه في هذه القضية هو اقتران الفساد بسفك الدماء، على غرار قوله تعالى على لسان الملائكة " أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ "[5]، **انسجاما وقوله عز وجل في التنبيه إلى درجة عظم هذه الآفة:** " مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً "[6].

ونجد ابن خلدون قد أشار- توافقا مع الأصل القرآني- إلى هذا الاقتران في فصل * الظلم مؤذن بخراب العمران*، يقول: "الحكمة[7] المقصودة للشارع في تحريم الظلم هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري"[8]. وبالتالي يظهر لنا فساد العمران وخرابه (باعتباره عثوا) في شكل الوسط الاستلزامي لهذا الاقتران بين الظلم (باعتباره فسادا) وانقطاع النوع البشري (باعتباره سفكا للدماء):

Implication 1

الظلم (فساد) ========> فساد العمران وخرابه (= عثو: كثرة الفساد)

و فساد العمران وخرابه ========> انقطاع النوع البشري (سفك الدماء).

Implication 2

---

[1]- سورة القصص 70.

[2]- سورة الأعراف 103.

[3]- سورة البقرة 11-16.

[4]- سورة القصص 4.

[5]- سورة البقرة 30.

[6]- سورة المائدة 32.

[7]- هذه الحكمة يعتبرها ابن خلدون هي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم.. مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة.

[8]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتعليق: علي عبد الله محمد الدرويش، ط 1، دار يعرب، دمشق، 1425هـ/2004م، ، فصل: في أن الظلم مؤذن بخراب العمران، ج1، ص 477.

إن الأصل، كما يتضح من خلال الآيات القرآنية السابقة، هو الإصلاح وحقن الدماء، توافقا مع منطق الفطرة والميثاق الذي عهد عليه الإنسان، وأن الفساد هو الاستثناء الطارئ الذي عمّ في الأرض عثوا فيها بسبب النزوع نحو المنطق الإبليسي والقابيلي والنيكروفيلي والنيتشوي.. وفي هذا الصدد نجد القرآن الكريم يتحدث، في إطار الاعتبار من عاقبة الفساد، عن مجموعة من الحضارات انهارت وتحللت إلى الزوال بسبب شيوع عوامل الفساد، ومنها:

- الفساد الأخلاقي: بسبب اللواط الذي تفشى في قوم لوط عليه السلام.
- الفساد الاقتصادي: بسبب التطفيف والغش في الكيل، كما هو حال قوم شعيب عليه السلام (وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ)[1].
- الفساد السياسي: بسبب طغيان فرعون واستعلائه وسفكه للدماء (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُفْسِدِينَ)[2].
- الفساد التواصلي: بسبب شيوع الكذب والجهالات (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ)[3] وقلب الحقائق (وَقَالَ الْمَلأ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنْ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْباً إِنَّكُمْ إِذاً لَخَاسِرُونَ)[4]، والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف (الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمَعْرُوفِ)[5].

"هذه الصور وغيرها من الإفساد إذا استحكمت من مجتمع فأصبحت مظهرا عاما للسلوك وعلت على القيم الصحيحة إلى درجة عدم إنكارها والتغاضي عنها، فإنها نذير شؤم وهلاك وفناء لهذا المجتمع ولو كان فيه صالحون، لأن الصلاح الذاتي من دون الإصلاح المتعدي لا فائدة منه للمجتمع.. وقد قال عمر بن الخطاب (ض): توشك القرى أن تخرب وهي عامرة، فسأله أحد أصحابه كيف تخرب وهي عامرة؟ قال: إذا علا فجارها أبرارها وساد القبيلة منافقوها"[6]. وهذا من شأنه التنبيه إلى عدم الركون في زاوية هوية الشرق والتقوقع داخلها لانتظار سقوط حضارة الغرب بمبرر منطق التناوب الحضاري بدل منطق التفاعل الحضاري ضمن كونية إنسانية لا شرقية ولا غربية؛ وذلك طبقا لقانون سنني ينفي هلاك مجتمع أبدا ما إن تحقق فيه الإصلاح الجماعي، لقوله تعالى "وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ"[7]، علما أن الظلم جاء في سياق هذه الآية بمعنى الشرك كما ورد في مفاتيح الغيب

---

[1] - سورة هود 85.
[2] - سورة القصص 4.
[3] - سورة الحجرات 4.
[4] - سورة الأعراف 90.
[5] - سورة التوبة 67.
[6] - مسفر بن علي القحطاني، صدام القيم، قراءة ما بعد التحولات الحضارية، م س، ص155.
[7] - سورة هود 117.

للرازي[1]. أما إذا قامت شروط الفساد وانتفت موانعه فمعلومة هي عاقبة المفسدين، كما أخبر بذلك القرآن الكريم، من صيحة ورجفة وزلازل وصواعق وطوفان...، في استجابة للكون بأمر إلهي لمدى شيوع الفساد وسفك الدماء.

بعد هذه الدراسة التشخيصية لواقع الإنسان بين الفساد وسفك الدماء، يتضح لنا أن علامة هذا الاستفهام تكمن في كيفية تمثل مفاهيم مثل **العودة الدينية** حينما تؤول إلى نوع من "الصراع الملحمي بين أتباع الرب وأعدائه.. فالصدام الديني في العادة هو أقوى مواجهة تحصل بين البشر، ولم تجر حروب أشد وأعنف من تلك الحروب الدينية والطائفية"[2]، طبقا لمبادئ القابيلية والنيكروفيلية والقهقهة الفلسفية في العثو والاحتراب، وضدا على مبادئ *لا إكراه في الدين* و*الحرية العقلية الإنسانية*، على غرار قوله صلى الله عليه وسلم " اذهبوا فأنتم الطلقاء"[3]، بالإضافة إلى **التباس الصلاح بالفساد ومصادمة السنن**، ثم **الاختلال الحاصل في معايير الاصلاح**، بدءا من حصره فيما هو ذاتي بدل الجماعي أو الكفائي إلى التقصير من بذل الجهد فيه لئلا يصير فسادا بمبرر الزيادة عن حده؛ وهي عوامل ساهمت وتساهم في إثارة إشكال تقوقع الإنسان وتسييج نفسه بسياج الهوية الذاتية والطائفية والمحلية؟

المطلب الثالث: إشكال الهوية وسؤال المحلي / الكوني.

حول مفهوم الهوية.

تعتبر الهوية في تعريفات الجرجاني، هي "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"[4]، ويعرفها أبو البقاء الكفوي بأنها هي "ما يتميز به الشيء عن الأغيار"[5].

ومن معاني الهوية، يذكر جميل صليبا الهوية الشخصية، وتطلق على "الشخص.. إذا ظل.. ذاتا واحدة رغم التغيرات التي تطرأ عليه في مختلف أوقات وجوده، ومنه قولنا هوية الأنا وهوية الفاعل"[6].

---

[1]- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، (تفسير سورة هود 117)،ج 18، ص 410.

[2]- مسفر بن علي القحطاني، صدام القيم، قراءة ما بعد التحولات الحضارية، م س، ص 38.

[3]- رواية هذا المتن كما وردت في السنن الكبرى للبيهقي أبي بكر (تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م، ج9/ ص 200، رقم 18276): أخبرناه أبو بكر بن المؤمل، أنبأ أبو سعيد الرازي، ثنا محمد بن أيوب، أنبأ القاسم بن سلّام، فذكره. وفيما حكى الشافعي عن أبي يوسف.. أنه قال لهم حين اجتمعوا في المسجد: "ما ترون أني صانع بكم؟ قالوا خيرا، أخ كريم وابن أخ كريم. قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء". ورواه اسحاق ابن هشام في السيرة النبوية، (تعليق وتخريج الأحاديث: عمر عبد السلام تدمري، الجزء الرابع، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/1990م، ج4/ ص54-55) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل فيكم؟ قالوا: خيرا، أخ كريم وابن أخ كريم؛ قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء". وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة.

[4]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، م س، باب الهاء. ص 257.

[5]- أبو البقاء الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1419هـ/1998م، فصل الهاء، ص 961.

[6]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، باب الهاء، م س، ج531/2.

و"تستعمل في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى لفظة Identité بالفرنسية وIdentity بالإنجليزية، التي تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه أو مطابقته لمثيله، أي خصوصية الذات وما يتميز به الفرد أو المجتمع عن الأغيار من خصائص ومميزات وقيم ومقومات.. ويعرفها ماكس فيبر(1864-1920): * إحساس الجماعة بالأصل المشترك*"[1].

ويرى عبد الجليل أبو المجد في كتابه " الدساتير والهوية" أن "مفهوم الهوية من ناحية الدلالة اللغوية هي كلمة مركبة من ضمير الغائب *هو* مضاف إليه ياء النسبة، لتدل الكلمة على ماهية الشخص أو الشيء المعني كما هو في الواقع بخصائصه ومميزاته التي يُعرفُ بها"[2]؛ وبذلك يخلص إلى أن الهوية هي "مجمل السمات الجوهرية التي تجعل الشخص أو الشيء في ذاته متميزا عن غيره.. وعناصر الهوية هي شيء متحرك ديناميكي.. أهمها اشتراك الشعب أو المجموعة في الأرض، اللغة، المعتقدات الدينية، التاريخ، الحضارة، الثقافة والطموح..[وهي] ليست معطى ثابتا وجامدا، فهي إما أن تتقهقر في اتجاه الانكماش أو تتطور في اتجاه الانفتاح "[3].

الملاحظ من خلال هذه التعريفات، انزياح مفهوم الهوية صوب الذاتية أكثر منها نحو الغيرية، وإضفاؤها بسمات الإطلاقية والمركزية، وحصر خصوصياتها وقيمها ومقوماتها في ما تتميز به الذات عن الأغيار، أي بالنظر إلى أوجه الاختلاف لا الائتلاف مع الغير؛ وحتى وإن أخذ بالأصل المشترك فلأنه معيار إدراك الجماعة بالذاتية التي تحدد دلالاتها في هوية الأنا فحسب. ولعل هذا ما جعل أهم عناصر الهوية تتحدد اختزالا في التاريخ والجغرافيا (الزمان والمكان على الخصوص) تحت تأثير نزعات التملك والاغترار بالذات، وبالتالي النزوع صوب تضخم الهويات وصراع القيم؛ حينها ماينفك الإنسان يعجز أن يواري سوأة هويته تلك. من أجل ذلك، نستدرك على مجرد جعل الشخص أو الشيء متميزا عن الغير بضرورة أن يكون متفاعلا معه أيضا، بدل أن يكون منفعلا لا غير؛ وبالتالي النظر ضمن عناصر الهوية إلى المشترك الإنساني، باعتباره محركا ديناميكيا لتفاعل الذات مع الأغيار لتتطور في اتجاه الانفتاح لا أن تتقهقر في اتجاه الانكماش، فلا معنى لهوية متقوقعة حول ذاتها فقط من أجل تميزها عن غيرها.

ومن جهته، يقترح الجابري في مسألة ترييض الهوية – استنادا إلى جان ألمو[4]- تأسيس معرفة للعالم تقوم على مفهوم الزمرة (Anneau) باعتبارها نظرية جديدة في المعرفة أو أنها "الشرط الضروري

---

[1]- عبد الجليل أبو المجد، الدساتير والهوية بين الماضي والحاضر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2018م، (نقلا عن ماكس فيبر)، ص 120.

[2]- نفسه، ص 120.

[3]- نفسه، ص 121.

[4]- يستند الجابري في نظرية الزُّمَر Anneaux إلى جان ألمو:

Jean Ullmo de San Salvador (1906-1980), philosophe des sciences et économiste français.

صاحب كتاب :

La pensée scientifique moderne, (préface de Louis Armand, science de la nature; Paris, Flammarion,1969, pp 253-254).

لمعرفة العالم [موضوعيا].. والمقياس الأمثل للموضوعية"[1]، كما أنها تتميز بخاصية اللامتغير (Invariant) من حيث هو "مفهوم أساسي في مجال العلاقات البنيوية كلها.. ذلك لأنه إذا كانت الزمرة تلغي بنفسها التغيرات التي يمكن أن تلحقها، فذلك لأن شيئا ما قد بقي فيها بدون تغيير أثناء عمليات التحويل، وبعبارة أخرى إن الزمرة تسمى زمرة لا مجرد مجموعة لأنها تشتمل دوما على لامتغير هو الذي يحفظ لها كيانها ويعطيها شخصيتها"[2]؛ ومعلوم أن " ثبات الشيء وبقاؤه هو هو في بعض التغيرات (مثل ثبات معنى النص في عملية الترجمة) هو ما [يسمى] بمبدأ الهوية، وأن قابلية التحولات للعكس، أي وجود عملية عكسية تلغي العملية أو العمليات الأصلية، هو ما [يسمى] بمبدأ عدم التناقض، ومنه يستخلص مبدأ الثالث المرفوع"[3].

والملاحظ، أن المبدأين الأخيرين يمثلان حصنا منيعا لمبدأ الهوية، إذ بموجب مبدأ عدم التناقض يتم استرجاع أي كائن يتوقع انسلاخه من هويته نحو ما ينافيها، طبقا لخاصية ثبات الشيء أو اللامتغير، علما أنه لا وجود لثالث آخر سوى الشيء نفسه أو نفيه. وبإسقاط نظرية الزمر والبنيات على مفهوم الهوية فإنه للأسف يقع الانزياح حصرا صوب اللامتغير الذي يحفظ للزمرة كيانها وذاتها ويعطيها شخصيتها، أي نحو ما تتميز به الذات عن الأغيار، مقابل اختزال العلاقات البنيوية البينية التي تنسجها الذاتية مع الغيرية.

اندحار الغيرية وتضخم الذاتية:

وهو سؤال نكون بصدده إزاء إشكالية الذات/الموضوع، والتي يتحول فيها، بلغة اللامنطقِ، الموضوعُ محمولا حين تُبدل الذات غير الذات فتصبح هي نفسها موضوعا.

وعند اسقاط مركزية الأنا على الذات، فإنه يقع تضخم للذاتية مقابل اندحار للغيرية، حينها يغدو الموضوع مرآة عاكسة ترى فيها الذات نفسها؛ حيث يأخذ كل من المحمول والموضوع بدوران في فلك الذات، وبالتالي قد ينجم عن هذا التمركز حدوث ما يشبه نوعا من الخسوف الموضوعي الذي يحجب عن الذات محمولات ماصدقاتها، من صفاتها ومميزاتها ومقوماتها التي بها تكون ذاتا نواةً. يعقب

Sachant que la notion de l'anneau en mathématiques est définie par un ensemble (soit noté A et nommé Anneau) muni de deux lois de composition interne notées + et × s'il vérifie les règles suivantes :

- (A,+) est un groupe commutatif unitaire.
- La loi × est associative et distributive par rapport à l'addition.
- IL existe un élément neutre pour le produit ×.
- Si de plus la loi × est commutatif, l'anneau A l'est aussi.

Pour plus d'information, voir : EL Houssine LABRIJI, Mohammed DIOURI et Moustafa RACHIK, Algèbre 1, structures algébriques, Encyclopédie de mathématiques, centre de mathématiques de L'IGA, éditions TOUBKAL 366.

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، فبراير 2014م، ص 147.

[2]- نفسه، ص 145.

[3]- نفسه، ص 146.

ذلك صراع بين الذات والموضوع، وإن هو إلا صراع في كيان الذات أولا ينم عن مدى الاخلال بالوظائف التركيبية السننية بين مقومات الذات نفسها من حيث هي نسق مركب من هويات جزئية، بله بين مقومات الذات والغير.

والجدير بالملاحظة خلال تعقب سريان اشكالية الهوية بين الذاتية والغيرية، هو ارتباطها ضمنيا أو علنا بسؤالين بارزين، أولهما علاقة الهوية بالعولمة؟ والثاني، لماذا تقدم الغرب وتأخر الشرق؟[1] أو بصيغة أكثر مرونة ولزوجة تصنع من السؤال قالبا للجواب، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ وهما سؤالان يعتبران فعلا عارضين لإشكال تأطير الهوية بين اندحار الغيرية وتضخم الذاتية، أو لنقل إشكال تخندق الإنسان داخل نسبية ذاته لا تموضعه في سننية إنسانيته.

أبرز الجابري في مواقفه أن العلاقة بين العولمة والهوية تعد إشكالية وليست مشكلة[2]، "فهي بمثابة النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توثر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري، (أو شيء منه)، شيء من المصالحة داخل وعينا بين عناصر متصارعة"[3]. ويضيف، " وأما العولمة فصيغتها الصرفية *فوعلة* تفيد جعل الشيء على هيأة معينة، فقولبة الشيء معناه جعله في قالب، كما أن عولمته تعني جعله عالميا"[4]؛ وهذا بخلاف المعاصرة التي هي "*مفاعلة*، وهي صيغة تدل على المشاركة.. [و] تفيد أننا نحن الذين نطلب المعاصرة ونقوم بها لأنفسنا، أي نسعى إلى أن نرتفع إلى مستوى عصرنا في مجال الفكر والعلم والصناعة "[5]. وتظهر هذه الفروق اللغوية كذلك في اللغات الأجنبية، فالعولمة ترجمة لكلمة Globalisation (وليس Modernisation)، و"تفيد في معناها التعميم، تعميم الشيء وجعله شاملا.. [و] أن كلمة Globe تعني الكرة وتستعمل لتدل بالتحديد على

---

[1]- ارتبط هذا السؤال كثيرا بشكيب أرسلان الذي تكلف بالجواب عنه، بطلب من محمد بسيوني عمران وبوساطة محمد رشيد رضا صاحب المنار، بأن "يكتب للمنار مقالا بقلمه السيال في أسباب ضعف المسلمين في هذا العصر وأسباب قوة الإفرنج واليابان وعزتهم بالملك والسيادة والقوة والثروة" (لمزيد توضيح، انظر: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، مؤسسة هنداوي، CIC، 2017م، ص7). إلا أن جواب شكيب كان قائما على ندب الجهاد بالمال والنفس، على حساب الجهاد بالعلم حيث يعتبر الأول أصلا والثاني فرعا؛ يقول: " ربما كان الشيخ محمد بسيوني أو غيره من السائلين عن رأينا في هذا الموضوع قد ظن أني سأجيبه أن مفتاح الرقي هو قراءة نظريات (أينشتين) في النسبية مثلا، أو درس أشعة (رونتجين) أو ميكروبات (باستور) أو التعويل اللاسلكي على التموجات الصغيرة أكثر من الكبيرة، أو درس اختراعات (أديسون)..والحقيقة أن هذه الأمور إنما هي فروع لا أصول، وإنها نتائج لا مقدمات" (شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ ص 105). ولعل هذا الموقف الاختزالي يحمل معه التعليق عنه جراء رائحة الاشمئزاز التي تفوح منه إزاء فقه الكون وفقه الإنسان. ومن جهته، ينطلق مراد ليمام في بحثه حول *سؤال الهوية في نظام الخطاب العربي، مأزق الأصل في الأنطولوجيا الإسلامية (م س، ص7)* من سؤال تخلف المسلمين؟ حين يضعه سؤالا مركزيا لإشكالية بحثه في الهوية.

[2]- يرى محمد عابد الجابري، أن الفرق بين المشكلة والاشكالية يتلخص في كون المشكلة تتميز بإمكانية الوصول بشأنها إلى حل يلغيها، وحتى وإن لم يكن لها حل، كما هو الحال في مشاكل بعض المعادلات الرياضية، فإن التخلص منها ينتهي بإعلان كونها لا تقبل حلا، فهذا في حد ذاته حل لها وينتهي الأمر. ولذلك يرى الجابري أنه في هذا الإطار يصدق قول ماركس " إن الإنسانية لا تطرح من المشاكل إلا تلك التي تقدر على حلها. أما الإشكالية Problématique فهي شيء آخر غير المشكلة.. فهي في الاصطلاح المعاصر منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، فردا كان أو جماعة، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا في إطار حل عام يشملها جميعا. وبعبارة أخرى، فهي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري. ولذلك تراه يتحدث عن علاقة العولمة بالهوية بصيغة الإشكالية لا بصيغة المشكلة. (ولمزيد توضيح، انظر محمد عابد الجابري، العولمة ومسألة الهوية، المشكلة والإشكالية، سلسلة مواقف، إضاءات وشهادات، عدد 43، ط 1، دار النشر المغربية، سبتمبر، 2005م، ص ص 9-11).

[3]- محمد عابد الجابري، سلسلة مواقف ، إضاءات وشهادات، عدد 43، م س، ص 13.

[4]- نفسه، ص 20.

[5]- نفسه، ص 20.

الكرة الأرضية"[1]، وبالتالي ربط الهدف الاستراتيجي للعولمة بمسألة تعميم نمط من الحياة على الأرض كلها، وهوما يجعلها في الخطاب العولمي "مرادفة للفظ Planétarisation أي الكوكبية، والمقصود جعل كوكب الأرض كله مسرحا لنمط معين من التعامل المالي والتجاري، وبالتالي الحضاري، وهو النمط الأمريكي"[2]. عندئذ، يفرض سؤال الذات/الموضوع نفسه بإلحاح مفرط، حيث يتعامل الإنسان مع نفسه كذات في المفاعلة، في حين يجد نفسه موضوعا في الفوعلة؛ قد يكون هذا مجرد فرق سيكولوجي – كما يراه الجابري- لكنه يتفاقم في حال تعلق الأمر بمسألة الهوية، حين يؤول رد الفعل إلى نوع من "الاستفهام الإنكاري التالي: هل من يتعامل مع الظاهرة نفسها كذات فاعلة كمن يتفاعل معها كموضوع منفعل؟"[3]، فما يأتي الجواب إلا انكاريا أيضا؛ فمن يرى في ذاته مجرد تعميم وقولبة نفسه، فهو لا محالة يهدد هويته وهوية غيره.

وأما السؤال الثاني المتعلق بتقدم الغرب وتأخر الشرق، فواضح بروز عنصري التاريخ والجغرافيا في هوية السؤال نفسه، والتي تشكل فيه الهوية الإنسانية بين الذاتية والغيرية علامة استفهامه؛ حيث تأتي هوية الجواب من جنس هوية السؤال، مركبة هي الأخرى من عنصري الاغترار المتولد عن التاريخ لا عن فلسفة التاريخ، وكذا التجويه[4] الجغرافي بين الغرب والشرق أو الشمال والجنوب.. أو لنقل **الاستجواه** على غرار الاستغراب في مقابل الاستشراق، ليزيد الأمر أكثر وبالا مع هكذا تضخم للذاتية، كل من موقعه ونزعاته. وهو نوع من التخمة الهوياتية للإنسان المتمركز حول ذاته مقابل نوع من النحالة الهوياتية للإنسان الآخر الهامش باعتباره غيراً تابعا لا غيرا مكملا ومتمما Non complémentaire؛ وماهي إلا صورة للصراع لا التدافع بين الهويات والقيم.

اندحار المشترك الإنساني وتدفق صراع القيم.

لا أحد يجادل في ما وصل إليه الصراع الذي تعرفه الإنسانية اليوم، وهو في حقيقة الأمر صراع قيم.

فإذا كان من الفرضيات الغائية للهوية القائمة على انفتاح الذات على الأغيار، انصهار الهويات بعضها في بعض، إن لم نقل القضاء على النزعات الهوياتية المتمركزة حول الأنا، بوسائل التأثير والتأثر المحفزة على التفاعلات البينية بين مختلف الهويات، فإن الذي حصل هو ما جاء على عكس التوقعات؛ تضخم الهويات واندحار للمشتركات الإنسانية وتدفق لصراعات القيم.

الأصل في القيم أنها إيجابية، فالشيء ذو قيمة بمعنى أنه – كما هو متداول- ثمين ونفيس؛ وهذا ما تتضمنه مجتمعةً الدلالات الحسية والمعنوية والوظيفية لمفهوم القيمة، وهو ما يجعلها تترجم تنزيليا إلى أخلاق، باعتبار هذه الأخيرة ممارسة سلوكية للقيم. لكن حدوث أي خلل في دلالات هذا المفهوم من شأنه أن يسري بها في عكس مسارها، حين تبدل الدلالة المعنوية مثلا غيرها، فينعكس فيها الفساد

[1]- محمد عابد الجابري، سلسلة مواقف ، إضاءات وشهادات، عدد 43، م س، ص 20.
[2]- نفسه، ص 21.
[3]- نفسه، ص 22.
[4]- نسبة إلى مصطلح *الجهة*.

صلاحا وينقلب فيها سفك الدماء حقنا له، ظنا في ذلك أنه يُحسَن صنعا؛ حيث يصبح اللاوعي وعيا صحيحا، كما هو حال الإنسان النيكروفيلي في تقديره للحرب والقوة والاستعباد والدمار.. إذ يرى فيها قيما ومثلا عليا.

وللأسف، هذا ما تعمل عليه المركزية الغربية في تصنيف وتجويه العالم وتحقيب التاريخ، حتى لأنها ترى في الاسلام عصر ظلمات على غرار العصر الوسيط الموسوم بالسيادة الكنسية. "فلقد أنتجت المركزية الغربية.. من نفسها مركزية تدعي الكونية والحداثة.. فحملت خصوصيتها المثالية لنمذجة المجموع الإنساني، فرمت كل ثقافة لم تحاكي دوافعها النمطية في التحقيب الحضاري، الذي يفهم في ارتباطه بأفقها التاريخي بالبربرية والرجعية والتخلف التاريخي.. لقد سقطت المركزية الغربية في شراك التعصب لما حاولت الالتفاف على التعدد والتنوع وفق قوالب خصوصية صيرورتها التاريخية"[1]. كما أن هذا الصراع بين القيم يوقظ، من جهة مقابلة، شرارات التطرف والارهاب الخامدة في الهويات الهامشية إذا ما بررت عصيانها بحقها في تقرير مصيرها. و"الواقع أن كثيرا من النزاعات والأعمال الوحشية في العالم تتغذى على وهم هوية متفردة لا اختيار فيها، وفن بناء الكراهية يأخذ شكل إثارة القوى السحرية لهوية مزعومة السيادة والهيمنة تحجب كل الانتماءات الأخرى، وعندما تعطي هذه الهوية شكلا ملائما ميالا للقتال يمكن أيضا أن تهزم أي تعاطف إنساني أو مشاعر شفقة فطرية "[2].

والنتيجة في كل الأحوال، نبذ المشترك الإنساني وارتفاع صبيب التدفق في صراع القيم، وإن هو إلا موت للهوية الثقافية للإنسانية التي "تموت حين تطرفها نحو الخصوصية، وهو موت طبيعي، في حين أنها تموت من فقدانها لكل خصوصية ومن استئصالها لكل قيمة، لأنه انتحار باسم الحوار[الداعي للنمذجة وفق منطق الواحدية] المتطلع إلى المطابقة مع الكوني"[3]. وجذير بالتنبيه أن الإنسانية المشتركة[4] لا تعني ذوبان الهويات المختلفة، وإنما يتحقق تجسيدها في إطار الخصوصية التي تتشكل في أزمنتها وأمكنتها وظروفها، "فهي تعبير عن الإمكانية الإنسانية، دون أن تلغى الخصوصيات الحضارية

---

[1]- مراد ليمام، سؤال الهوية في نظام الخطاب العربي، مأزق الأصل في الأنطولوجيا الإسلامية، م س، ص 92.

[2]- أمارتينا صن، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008م، ص ص 11، 12.

[3]- مراد ليمام، سؤال الهوية في نظام الخطاب العربي، مأزق الأصل في الأنطولوجيا الإسلامية، م س، ص 94.

[4]- يَعْتَبِرُ عبد الوهاب المسيري هذا المفهوم (*الإنسانية المشتركة*) مفهوما محوريا في رؤيته حيث خصه بالدراسة والتحليل، من خلال كتاباته (كما هو الشأن في كتابه: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م س، ص 473، وكذا: العلمانية والحداثة والعولمة، م س، ص 22)، ويميزه عن مفهوم (الإنسانية الواحدة) الذي يعني - خاصة في عصر الاستنارة الغربية- أن البشر يتسمون بشكل من أشكال التماثل والتشابه والتجانس الكامل تصل إلى درجة تسوية البشر الواحد بالآخر، مما يلغي كل الخصوصيات بل والأبعاد المركبة، ويصبح الإنسان الغربي بالتدريج هو المثل الأعلى والنمط الكامل وعلى الجميع أن يقلدوه فهو النموذج الأحادي Paradigme unitaire حتى غدا مفهوم التحقيب التاريخي يتحقق ويتكرر بالكيفية نفسها في كل زمان ومكان وإنسان. بدلا من ذلك يطرح المسيري فكرة *الإنسانية المشتركة* التي تنطلق من مفهوم إسلامي (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) وأنها تعني أن هناك مقدرة أو طاقة إنسانية كامنة في كل البشر غير متشكلة ولكنها تتحقق وتتشكل في أزمنة وأمكنة مختلفة؛ فإنسانية العربي تتحقق داخل الزمان والمكان العربيين، وإنسانية الصيني تتحقق داخل الزمان والمكان الصينيين وتأخذ شكلا صينيا، ولكن هذا لا يجبّ ما هو مشترك، بخلاف فكرة الإنسانية الواحدة. ولذا فإن ما يتحقق لن يكون أشكالا حضارية عامة، وإنما أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف والجهد الإنساني.

المختلفة"[1]. "فالأواصر البشرية والعلاقات الإنسانية، على ما أثرت فيها الفوارق القومية والوطنية وأحدثت من نزعات الشتات والاختلاف قد تشتمل على تلاؤم شامل وتجانس عام بين أجزائها "[2].

سؤال المحلي/الكوني.

لا بد من الإشارة أولا إلى سؤال تقويم التجارب التاريخية للهوية الإنسانية الذي يؤول إلى تحكيم التجارب بالأصل، لا أن يُحكَّم الأصل بالتجارب؛ وذلك احترازا من الوقوع في المنظور الموجه للهويات المتمركزة حول الأنا بتيارات الغلو والتشدد، ومنه الوقوع في فخ المقارنات والتجويه المضاد والارتهان إلى المذهبية والطائفية التي تكتفي في أحسن الأحوال بصك الأسبقية في الاعجاز العلمي دون اقتحامه..

الأصل في الدين هو القيم والمبادئ، والأصل في السلطة والحكم هو الحفاظ على هذه القيم، ومنها قيم الخلق والاستخلاف والتكريم والتعارف والتسامح.. لئلا تمارس عليها الانقلابات والاختلالات فتعكس مسار دلالاتها صراعا بينها؛ **ولذلك كان معيار التفاضل بين الناس هو التقوى وليس الأقوى.** وقد جعل علي كرم الله وجهه الناس صنفين، "أخ لك في الدين ونظير لك في الخلق"[3]، تأسيا بالرسول الكريم محمدﷺ.

فقد عملت التجربة النبوية على اعتبار الآخر مخالفا في الرأي وليس مخالفا عقديا، بدليل أنها عملت على أول دستور في العالم يحمي الأقليات الدينية، وذلك بالنظر إلى الآخر كونه جزءا من الذات وواحدا من الدولة الممتدة، بل ويُحمى دينه من خلال إعادة ترميم الكنائس أو البيع انسجاما مع سنة التدافع لا منطق الصدام، لقوله تعالى "**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً** "[4]؛ حتى لأنَ النموذج الذي تقدمه يرتبط بالقدوة والتأسي بالرسول الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم، لا بالتمركز حول شخصه صلى الله عليه وسلم، صونا لهوية إنسانية كونية ترى في الإنسان ذاتا ممتدة في الإنسانية، بمنطق * أن أفكر في الآخر كما أفكر في الأنا*.

وبذلك، تجسدت صيرورة الإنسانية الممتدة في الانتقال من المحلي إلى الكوني في التجربة النبوية انسجاما مع سنة التدرج في تنزيل عالمية رسالة الختم، ابتدأت من *اقرأ* إلى *رحمة للعالمين*، بما يوافق خلق الإنسان أول الأمر من *نفس واحدة* إلى *لتعارفوا*، أي إلى الأسرة الكونية القائمة على قيم التعارف والتعايش والتسامح.. وذلك كما توضحه السلسلتان التاليتان:

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، م س، ص ص 473- 474.

[2]- محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد، م س، ص ص 129- 130.

[3]- من *عهد* علي بن أبي طالب، كتبه للأشتر النخعي لما ولاه على مصر وأعمالها حين اضطرب أمر أميرها محمد بن أبي بكر، وهو أطول عهد كتبه وأجمعه للمحاسن، حيث قال علي رضي الله عنه: * وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان، إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق*. (انظر: علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق وضبط: صبحي صالح، ط 4، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1425هـ/2004م، العهد 53، ص 427).

[4]- سورة الحج، 40.

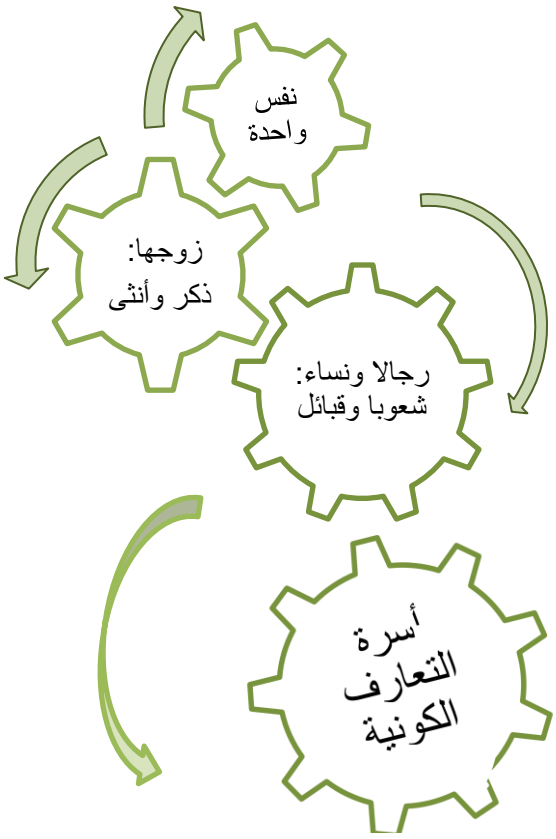
من : اقرأ ← إلى : خديجة ← إلى : "وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ "[1] ← إلى : " فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَر"[2] ← إلى: " وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا "[3] ← إلى: " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ "[4].

انسجاما مع سنن الخلق:

من: نفس واحدة ← إلى: ذكر وأنثى ← إلى: شعوب وقبائل ← إلى: أسرة التعارف (العالمية).

لقوله عز وجل " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً "[5]، **وقوله تعالى** " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "[6].

وذلك كما توضحه سننية هذه الدوائر:



[1] - سورة الشعراء، 214.
[2] - سورة الحجر، 94.
[3] - سورة الأنعام، 92.
[4] - سورة الأنبياء، 107.
[5] - سورة النساء 1.
[6] - سورة الحجرات 13.

حيث تعتبر محطات كل من السلسلتين دوائر سننية متفاعلة وفق منهج العالمية القائم على السننية التركيبية بين هذه الدوائر نفسها؛ فكل دائرة وهي تتكوّن في ذاتها فهي في ذات الآن تُكَوِّنُ التي تليها..وهكذا، وإلا اختُزِل التوقف عند دائرة العشيرة الأقربين، مثلا، في فلك الطائفية. ولعل مثل هذا المنطق الاختزالي نوع من "قيود التاريخ التي حجرت على العقل المسلم أن يستأنف السير الحضاري فأصابته بداء الجمود والتقليد، والتي قيدت كثيرا من المعاني والدلالات وضيقتها بالشكل الذي حول الرسالة، أو كاد، من كونها إنسانية عالمية إلى عربية قطرية طائفية محلية"[1]. فلا بد إذن من "عملية تركيب نسقي اجتهادي تنطلق من الذات في اتجاه الأفق الإنساني والكوني، علما بأن الذات تختزل كل المقومات والهموم والمشكلات التاريخية الراهنة في عمقها الاجتماعي والسياسي والثقافي.. وأن العالمية تختزل كل إمكانات التلاقح والاندماج الايجابي المؤثث للمشهد الكوني. فالأول يجعل شرط العالمية والانفتاح ذاتيا، والثاني يجعل من شرط الذاتية عالميا وكونيا، أي تلك الموازنة المهمة والضرورية في الهوية بين الخصوصي والعالمي أو المحلي والكوني؛ فلا معنى لهوية منغلقة على ذاتها، كما أنه لا معنى لكونية أو عالمية تلغي الهويات"[2].

يتعلق الأمر إذن بعملية سننية نسقية تتجاوز معالم الاختزالية والتجزيئية، كأن ينظر إلى الهوية الإنسانية حصرا من معلم الأخلاق، مثلا، كما هو موقف طه عبد الرحمن حين يكتفي بمجرد " أخلاق الإنسان هي قصته التي تحدد هويته"[3]، وهو اختزال للهوية في دلالتها المعنوية؛ أو كالذي حددها في "الهوية الأرضية"[4]، كما هو حال إدكار موران إثر تساؤله بصيغة الجمع، هل نسير إلى الهاوية؟ وهي محاولة منه تبقى قابلة للاستثمار في المشترك الإنساني بالاستدراك فيها على مجرد اختزالها في الدلالة الحسية الأرضية للهوية، حتى لا تلتبس الهوية الأرضية بأرضنة الهوية. أو كمن أسقط عليها نظرية البنيات والزمر..Structures, Anneaux وفق مقتضيات منطق العقلانية الحديثة، كما يرى الجابري، وإن هو إلا اختزال هو الآخر للهوية في دلالتها الوظيفية في الحفاظ على لامتغيرها الذي يحفظ لها ما يميزها عن غيرها لا غير. إنما يقتضي الأمر تداخل وتفاعل كل هذه الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية وفق عملية تركيب نسقي متعددة الأبعاد.

[1]- سعيد شبار، النخبة والإيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، م س، ص 6.
[2]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ص 112.
[3]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 157.
[4]- إدكار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ م س، ص 59.

المبحث الثاني: إنسان الواقع وسؤال تحقيق المناط.

المطلب الأول: فلسفة القابلية للعلم وتجاوز الخطيئة.

أولا: عائق الخطيئة بين الإثبات والثبات.

وهو سؤال يحيل إلى سيرورة انتقال عائق الخطيئة من حال التبرير إلى مآل التمرير؛ من إثبات وقوع آدم في الخطيئة الأولى إلى تمرير وسك ثبات الخطية في الجنس البشري، فنكون عندئذ إزاء وضع ينتقل بالإنسان من الخلاص من الخطيئة إلى خطيئة الخلاص.

أ-حول مفهوم الخطيئة:

جاء في لسان العرب "أخطأ الطريق: عدل عنه، وأخطأ الرامي الغرض إذا لم يصبه. وخطئ الرجل يخطأ خطأ وخطأة على فعلة: أذنب، والخطأ ما لم يتعمد، والخطء ما تعمد.. والمخطئ من أراد الصواب فصار إلى غيره، والخاطئ من تعمد لما لا ينبغي"[1].

والفرق بين الخطاء والخطأ، أن الخطأ هو "أن يقصد الشيء فيصيب غيره، ولا يطلق إلا في القبيح، فإذا قيد جاز أن يكون حسنا مثل أن يقصد القبيح فيصيب الحسن، فيقال أخطأ ما أراد وإن لم يأت قبيحا؛ والخطاء تعمد الخطأ فلا يكون إلا قبيحا"[2].

والملاحظ، أن الخطأ يأتي عموما بمعنى العدول عن الصواب والوقوع في الذنب والإثم، فإن صدر عمن تعمد لما لا ينبغي صار خطيئة.

وفي الاصطلاح المسيحي، ذكرت الخطيئة في الكتاب المقدس في مواضع عديدة بلفظة الخطية، من ذلك: "من يعرف أن يعمل حسنا ولا يعمل فذلك خطية له"[3]، و"كل ما ليس من الإيمان فهو خطية"[4]، و"كل معصية خطيئة"[5]، وأن "الخطية هي التعدي"[6]؛ وفي إلحاق داود حالته إلى الخطيئة الأصلية، يقول: - كما جاء في المزمور- "هأنذا بالإثم صورت، وبالخطية حبلت بي أمي"[7]. والخطية في علم اللاهوت النظامي نوعان: " أصلية أي ما لنا بالوراثة، وفعلية، أي ما لنا بأعمالنا الاختيارية "[8].

وذكر القس إلياس مقار في كتابه * إيماني: قضايا المسيحية الكبرى* مجموعة من الألفاظ التي تحمل نفس معنى الخطية من حيث الاشتقاق في الأصل اللغوي، فهي "تعني القصور أو عدم بلوغ الهدف أو الانحراف (إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله)[9]، وتعني البَطل أو العدم كالقول (ماذا

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، فصل الخاء المعجمة، م س، ج1/ ص ص 65- 66.

[2]- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، الباب الثاني: في الفرق بين ما كان من هذا النوع كلاما، م س، ص 38.

[3]- يعقوب (4 : 17).

[4]- رومية (14: 23).

[5]- يوحنا الأولى (5: 17).

[6]- يوحنا الأولى (3 : 4).

[7]- مزمور (51: 5).

[8]- القس جيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، مراجعة: القس منيس عبد النور، الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة، القاهرة، الفصل الخامس والثلاثون: كفارة المسيح، ص396.

[9]- رومية (8 : 22).

وجد في أباؤكم من جور حتى ابتعدوا عني وساروا وراء الباطل وصاروا باطلا)[1]، و(أخضعت الخليقة للبطل)[2].. وتعني التمرد أو العصيان وعدم الاستقرار والخيانة.. كما جاءت بمعاني المرض والذنب والخراب والضيق والتعب.."[3] وهي، في نظر مقار، ألفاظ تساعد على إدراك الحالة التي وُجد فيها الإنسان بعد السقوط، إذ لم يعد إنسانا بارا سليما، بل مريضا منحرفا خائفا ومتمردا وقاصرا ومذنبا وغير مستقر؛ حيث "أصبح الإنسان خاطئا بالسقوط"[4].

وعليه، يتضح أن مفهوم الخطية في الاصلاح المسيحي ترتب، على جهة **الإثبات والتبرير**، عن الحالة التي آل إليها السقوط، وهي العقوبات التي نُسجت خيوطها حول الإنسان، إذ لم يعد كما كان بارا وسليما وصحيحا، بل صار مريضا منحرفا ومتمردا وغير مستقر.. فكانت بالتالي هذه المقتضيات باعثة، على جهة **الثبات والتمرير**، على حقن آفة الخطية في الجنس البشري، ومستلزمة تجاوزها عن طريق الخلاص منها.

ومحاولة منا في استنطاق الاصطلاح الشرعي لمفهوم الخطيئة، نجد الفرق بَيِّنًا بين الخطأ والعمد، كما في قوله تعالى " **وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً** "[5]، إذ إن الخطأ ورد في سياق اللحظية والفجائية في اقتراف الفعل (قتل)؛ حيث لازم الحدث زمن وقوع الفعل في عداد الماضي، على غرار قوله عز وجل: "**فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ** "[6]، حتى إن موسى عليه السلام نسب هذا الفعل الفجائي للشيطان؛ فتعقب التوبة هذا الفعل الخطأ قصد معالجته (**تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ**) لأنه عمل غير صالح ومن عمل الشيطان. في حين يأتي العمد مترتبا على لغة الاصرار والترصد بالاستمرار في ارتكاب الفعل، وهو ما يعبر عنه الحدث زمن وقوع الفعل المضارع (يقتل)؛ ولذلك كانت عقوبته صارمة أيضا، بالخلد في النار وغضب الله عليه ولعنته والعذاب العظيم.

كما إن لفظة * الخطيئة* جاءت في القرآن الكريم في سياق الكسب، في قوله تعالى " **وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً** "[7]، على غرار التعبير عن فعل السرقة بلغة

---

[1]- إرميا (5:2).
[2]- رومية (8: 20).
[3]- إلياس مقار، إيماني : قضايا المسيحية الكبرى، ط1، دار الثقافة، البانوراما، القاهرة، 2016م، ص 251.
[4]- نفسه، ص 251.
[5]- سورة النساء 92-93.
[6]- سورة القصص، 15.
[7]- سورة النساء 112.

الكسب في قوله سبحانه "جَزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنْ اللهِ "[1] للدلالة على فعل العمد الباعث على الخطيئة وما يلحق به من البهتان والإثم المبين لعظم ما ارتكب.

وبذلك، نجد أن الله تعالى نفى الخطيئة عن آدم عليه السلام بدليل أن ما وقع فيه كان بسبب النسيان وعدم العزم على فعل الخطأ، يقول تعالى " وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً "[2]، فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه، قال تعالى " ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى"[3]؛ ومعلوم أن اتباع الهدى بعد الهبوط الأرضي يرفع عن الإنسان حالات الشقاء، وبعكس النقيض فإنها - أي حالات الشقاء- تستمر مع الإعراض عن اتباع الهدى، فقد قال عز وجل لآدم قبل الهبوط " فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنْ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى "[4]، ورفع عنه وعن جنسه الشقاء بالهدى " قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى "[5].

وطبقا لخاصية التصديق والهيمنة، نجد على سبيل المشترك بين الاصطلاحات اللغوية والمسيحية والشرعية، ارتباط مفهوم الخطيئة بالإثم والذنب والعمد في الكسب، بينما على سبيل التصويب والاستدراك يكون الخطأ في فلسفة الدين على نحو ما عبر عنه آدم عليه السلام بنوع من ظلم النفس المستلزم للاستغفار وطلب الرحمة إزاء الحالة النفسية الباعثة على الافعال، إذ كانت حالة نسيان دون عزم على اقتراف العصيان " قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنْ الْخَاسِرِينَ "[6]، " فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ "[7]. فكانت هذه التوبة بمثابة إعادة تأهيل الإنسان لإعمار الأرض التي جُعل فيها خليفة وله فيها مستقر ومتاع إلى حين، عكس مآلات السقوط (عدم الاستقرار) التي كبلت الإنسان في الخطيئة كما في الاصطلاح المسيحي حيث أصبح الإنسان خاطئا بالسقوط.

ب-من خلاص الخطيئة إلى خطيئة الخلاص.

للخروج من الحالات المرضية التي أصبح يتخبط فيها الإنسان تحت تأثير عائق الخطيئة، اقتضى الأمر خلاصا منها. وتجاوزا لأي طريق آخر مثل الخلاص الظني أو الخلاص البشري، يختزل القس إلياس مقار الخلاص في طريق *الخلاص الإلهي* الذي يقوم، بحسبه، على ثلاثة حقائق، هي:

- صرف النظر قطعا عن أي خلاص بشري، وله في ذلك عدة مبررات: " أن خلاص الإنسان من الله وبترتيبه، وهذا أمر بديهي، إذ من يستطيع أن يجمع بين العدالة الكاملة والرحمة الكاملة وبين

[1] - سورة المائدة، 38.
[2] - سورة طه، 115
[3] - سورة طه، 122.
[4] - سورة طه 117.
[5] - سورة طه 123.
[6] - سورة الأعراف 23.
[7] - سورة البقرة 37.

القداسة الكاملة والمحبة الكاملة سوى شخص الله وحده"[1]، و" أن أي خلاص يتصوره إنسان أو يبتكره خياله، لابد أن يكون ناقصا كنقص هذا الإنسان، عاجزا كعجز خياله.. فإذا بدا في الجانب الواحد الله غير المحدود في عظمته وقوته وكرمه وحبه وجوده، وفي الجانب الآخر الإنسان الحقير الملوث العاجز المعدم، لم يعد هناك مجال للتساؤل أيهما يصنع الخلاص، أيهما يرتبه ويدبره"[2]. كما أن – يضيف مقار- "خلاص الإنسان يقوم على الفداء، إذ إن الخلاص ليس مجرد فلسفة، بل هو في الحقيقة العملية لا محيص منها لرفع الخطية كدَيْن وفساد عن الجنس البشري"[3]؛ بل ويصل الأمر عنده إلى رد كل نظرية لا تقوم على تصحيح هذين الوضعين بهكذا كيفية.

- الحقيقة الثانية توجد في *المخلص*، ومبرر ذلك، أنه "لكي تتم.. نيابته [أي المخلص] عن الجنس البشري، لا بد أن يندمج في هذا الجنس ويصبح واحدا منه، إذ إن الغريب عن الجنس لا يمكن أن ينوب عنه نيابة كاملة، ومن البداهة أنه لكي يفدي هذا النائب غيره من الخطية لابد أن يكون كاملا مبررا من الخطية.. ومن تم كان من الضروري أن يتجسد المسيح ويأتي إلى العالم.. وكما ناب آدم الأول عن الجنس البشري في السقوط ناب آدم الثاني عن ذات الجنس في الكفارة والفداء "[4].

- وتتجلى الحقيقة الثالثة في كون "المخلص لابد أن يدفع الثمن كاملا لرفع الخطية عن العالم، وإلا كان الأمر مجرد تمثيلية بعيدة عن الحقيقة والواقع، ومن ثم لم يكن صليب المسيح مجرد دفاع عن مبدأ يؤثر الموت على تركه.. ولكن موت المسيح كان كفارة وفداء عن العقوبة التي وقعت عن الجنس البشري كله بسقوطه وخطية نائبه الأول"[5].

وبذلك، لزم أن يكون طريق الفداء هو التجسد وظهور المخلص في صورة إنسان لكي يكفر عن الجنس البشري خطيئتهم تجسيدا في ذلك لقيمتي الرحمة والعدل لإقامة القصاص بالموت وصلب المسيح وحدوث قيامته التي تقرأ من وجهين، من حيث إنها تمثل انتصارا على عقوبة الموت، وكذلك من حيث هي كفارة للمسيح عن الخطية الأصلية لآدم، أما الرحمة فهي لرفع الخطية والفساد عن الإنسان.

ويمكن القول إنه بقدر ما عمل هذا الإجراء على تكريس خلاص الإنسان من الخطيئة بقدر ما أوقعه في خطيئة الخلاص نفسها، أي بما يستدعي الخلاص من الخلاص ذاته ، ولو بلغ الأمر درجة تبضيع هذا الخلاص وتسويقه عن طريق أسهم وصكوك للغفران، على منوال ما حدث إبان السيطرة الكنسية في تاريخ أروبا الوسيط - كما مر معنا-؛ خاصة لما تنظر فلسفة الخلاص إلى *وحدة الجنس البشري* من زاوية الخطيئة باعتبارها محددا للمشترك الإنساني في قراءة الكونية الإنسانية، كما قال

[1]- إلياس مقار، إيماني : قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص 266.
[2]- إلياس مقار، إيماني : قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص 267.
[3]- نفسه، ص 267.
[4]- نفسه، ص 267.
[5]- نفسه، ص 268.

بولس في رسالته إلى كنيسة رومة "الخطية دخلت في العالم بإنسان واحد "[1]، و "أن خطيئة إنسان واحد قادت البشر جميعا إلى الهلاك"[2].

ثانيا: صورة الإنسان في معلم الخطيئة.

أ) التراكمات الخطية (linéaires) بدلالة الخطيئة الأولى.

أضحى الإنسان في المعلم الذي يسمح بتمرير آفة الخطيئة في الجنس البشري صورة أو كشف صدى لترددات التراكمات الخطية المعبر عنها بدلالة الخطيئة الأولى، إذ ما من كائن إنساني إلا ويحمل معه مورثات الخطية على غرار ما جاء به التصريح المنسوب لداود عليه السلام في الكتاب المقدس، بقوله: "هأنذا بالإثم صورت وبالخطية حبلت بي أمي"[3]، ويقول إلياس مقار في هذا الصدد: "وغير خاف أن الأبوين لم يصبحا خاطئين فحسب، بل مورثين للخطية لجميع أبنائهما على وجه التعاقب والاستمرار، (من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم، وبالخطية الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع)"[4]؛ ولذلك يقرر مقار أنه من العبث أن يقال إن الخطية أضعفت أو أنقصت من القدرة الروحية للإنسان دون أن تتسرب إليه وتعمل فيه.

وهكذا أصبح الإنسان من هذا المنظور، يولد بنفخة الخطية التي تستدعي خلاصا لامتصاصها، فخلاصا من الخلاص نفسه، وبالتالي اختزل الإنسان في ما تزر به وازرة وزر أخرى، في الزمان والمكان والإنسان. ولعل هذا من وجه مقابل يختلف عن مضمون ما ورد في حزقيال في تحمل كل واحد مسؤوليته عن أعماله، حيث إن "النفس التي تخطأ هي وحدها تموت، الابن لا يحمل إثم أبيه، والأب لا يحمل إثم ابنه. الخير يعود على صاحبه بالخير، والشر يعود على صاحبه بالشر"[5]، وهو نفس ما تشير إليه رسالة بولس إلى كنيسة رومة: "حين تنكشف دينونة الله العادلة، فيجازي كل واحد بأعماله"[6]. فكأننا بهذه الاستثناءات إزاء نوايا للمشترك الإنساني في فلسفة الدين، حيث "**لا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى** "[7]، كل نفس بحسب جهدها "**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** "[8]، وهو ما ينسجم وقوله تعالى "**لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ**

---

[1]- رومية (5: 12).
[2]- رومية (5 : 12).
[3]- مزمور (51 : 5).
[4]- إلياس مقار، إيماني : قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص251.
[5]- العهد القديم، حزقيال (18: 20).
[6]- رسالة بولس إلى كنيسة رومة، (2 : 6).
[7]- سورة الأنعام، 164.
[8]- سورة البقرة 286.

يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ "[1]، وقوله سبحانه " تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ "[2].

ت- اختزال معالجة الخطأ و/أو الخطيئة في التسبيح والتقديس.

إن الخطأ و/أو الخطيئة، بحسب درجة القصد والتعمد في اقترافهما، هما في الحقيقة الوقوعُ في حالات الفساد وسفك الدماء؛ باعتبارها حالات تجسد نزعة الإنسان البدئية ما لم يتعلم الأسماء ويتلقى الكلمات ويتفقه الخطاب، وليست هي بحصرها في خطأ آدم عليه السلام أو خطيئته. ففي قوله تعالى على لسان الملائكة "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ"[3]، ورده عليهم "قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا "[4]، استدلال على قصور التسبيح والتقديس في معالجة حالات الفساد بدرء المفاسد وجلب المصالح؛ إذ هو منظور مقاصدي لا يتم إلا بتعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب، فبالعلم والتوبة المعرفية تتم إعادة تكييف الواقع الإنساني. وبالتالي فإن أي منظور يختزل معالجة الخطيئة الإنسانية في مجرد التسبيح والتقديس، فإنما هو منظور يكرس لسلبية الإنسان ونمطية اللاهوت التبريري، ويغض البصر والسمع والفؤاد عن فسحة القابلية للعلم وتجاوز الخطيئة في إقامة الإنسان في الأرض لحضارته وعمرانه، مكتفيا بإلزام نفسه تحت ضغوط صور التدين لا سعة سنن الدين. هذه السعة السننية توقظ في الإنسان، على سبيل الاستدراك، شرارة سيرورة إجرائية، لتنتقل به من واقع الإنسان إلى إنسان الواقع؛ إنسان يعي شحنة وطاقة قابليته للعلم، اتباعا في ذلك للهدي الرباني دون أيما إعراض عن ذكره وعن آياته لحظة المرور عليها، "وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ "[5]، وإلا فله معيشة ضنكا، تتقاذفه أمواج التيه، من خطيئة إلى أخرى.

ثالثا: سؤال التوبة العلمية وتجاوز الخطيئة.

حول مفهوم التوبة.

نجد في لسان العرب، "تاب إلى الله، يتوب توبا وتوبة ومتابا: أناب ورجع عن المعصية إلى الطاعة. وأصل تاب: عاد إلى الله ورجع وأناب "[6]؛ والتوبة النصوح: هي الخالصة، وقيل هي أن لا يرجع العبد إلى ما تاب عنه "[7].

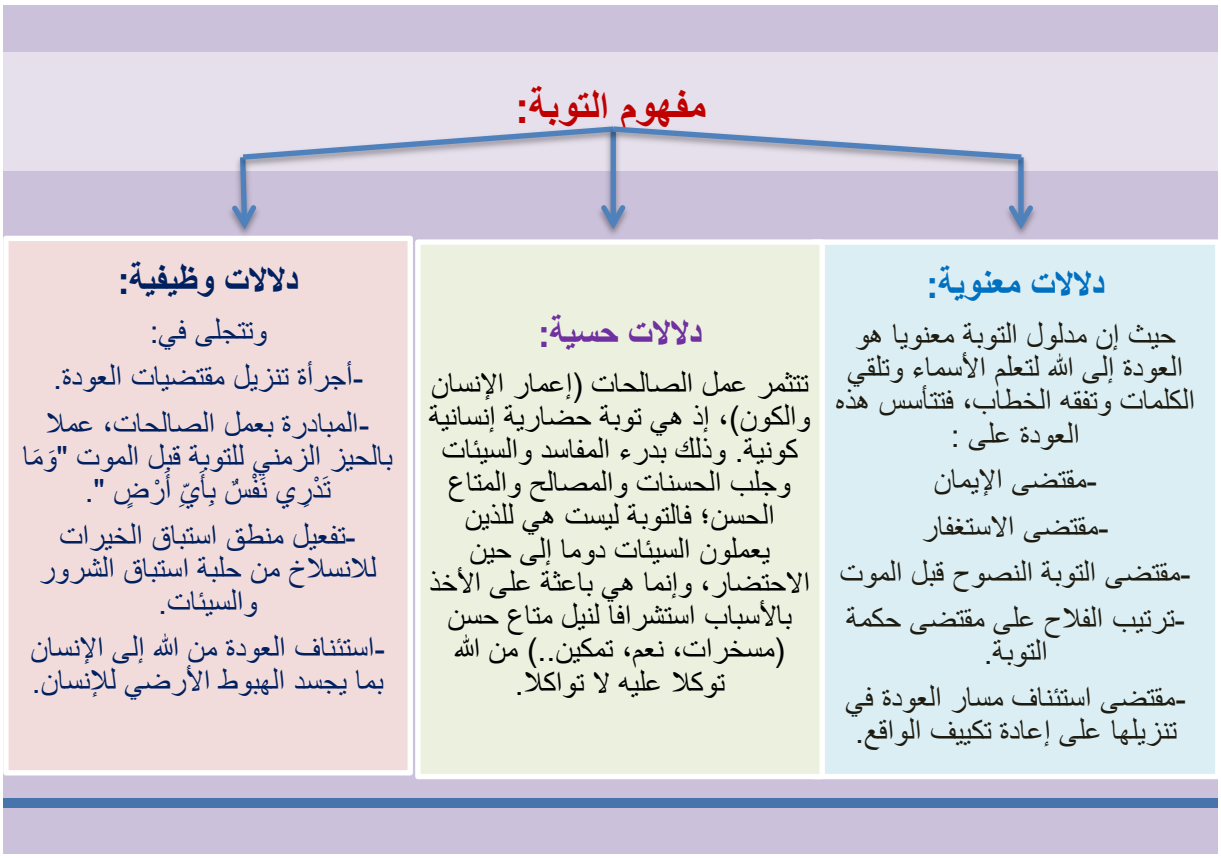
---

[1]- سورة النساء 123.
[2]- سورة البقرة 141.
[3]- سورة البقرة 30.
[4]- سورة البقرة 30-31.
[5]- سورة يوسف 105.
[6]- ابن منظور، لسان العرب، فصل الثاء المثناة، م س، ج1.
[7]- ابن منظور، لسان العرب، فصل النون، م س، ج2.

يتبيّن، أن لسان العرب ركز كثيرا في مصطلح التوبة على العودة إلى الله والرجوع إليه، وأن التوبة النصوح تتحقق بأمر الحسم في عدم رجوع الإنسان إلى ما تاب عنه؛ لكن يبقى السؤال مطروحا حول الكيفية التي تتم بها هذه العودة، رغم أن لسان العرب نطق، في وصفها، بالرجوع عن المعصية إلى الطاعة، لتبقى علامة الاستفهام قائمة في هذا الوصف نفسه؟ الأمر الذي يقتضي، استدراكا على هذا السياق اللغوي، استنطاق مفهوم التوبة في القرآن الكريم في عدة مواضع، منها قوله تعالى "**وَلَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمْ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً** "[1]، وقوله تعالى " **وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** "[2]، وقوله عز وجل "**اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعاً حَسَناً إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى** "[3]، وقوله سبحانه وتعالى "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً** "[4].

فالملاحظ، أن التوبة تتسم بالحيز الزمني لحياة الإنسان قبل الموت، وأنها باعثة على متاعٍ حَسَنٍ من الله تعالى إلى أجل مسمى؛ وبناء عليه، يكون لمفهوم التوبة، من حيث هو مصطلح قرآني، دلالات معنوية وحسية ووظيفية، تحيي في الإنسان ما أقبرته فيه آفات السلبية وخلاص الخطيئة وخطيئة الخلاص..، وذلك كما يلي:

[1] - سورة النساء 18.
[2] - سورة النور 31.
[3] - سورة هود 3.
[4] - سورة التحريم 8.



وبناء على ذلك، تكون التوبة العلمية بمثابة تجديد للعهد والميثاق الرباني الذي عاهد عليه الله الإنسان، باعتباره جملة مكتسبات أولية تجسد المعرفة الفطرية التي تتفاعل مع المعرفة الكسبية الإنسانية وكذا المعرفة السننية الكونية في عودة الإنسان إلى الله، من دون اختزال لقراءة هذا الميثاق في مجرد الأخلاق الحيوية، بل كذلك في العقلانية الحيوية؛ ففي المعراج العلمي لا ينسلخ الإنسان من النفس والخلق، كما هو الحال في الفناء الذوقي، بل يرى فيه الإنسان آيات الله في الأنفس والآفاق. ليس هذا وحسب، بل يستأنف المعراج العلمي بعد تعلم الأسماء وتلقي الكلمات بما هي هدى وهدايات، بإياب معرفي (من الله إلى الإنسان/الواقع) ليس هو من قبيل السقوط العقابي للإنسان، وإنما هو هبوط أرضي لإنسان واع بواقعه، زادُه في ذلك التقوى التي لا تقوى إلا بطلب الزيادة فيها.

المطلب الثاني: فلسفة الهبوط الأرضي للإنسان.

تعتبر فلسفة الهبوط الأرضي قطبا أساسيا من الأقطاب الاستشرافية لسؤال تحقيق مناط إنسان الواقع. وعملا بخاصيات التصديق والتصويب والمراجعة والاستيعاب.. سنستدعي نماذج من التمثلات الاختزالية لفلسفة الهبوط الأرضي للإنسان باعتبارها مظاهر لمكمن الداء الذي يقتضي تجاوزه تجسيدا استشرافيا وفعليا لمرجعية ومنهجية فلسفة الهبوط تلك.

أولا: تمثلات اختزالية لفلسفة الهبوط الأرضي.

1-اختزال الهبوط الأرضي في العقاب على الخطيئة الأولى.

يأتي الهبوط الأرضي في فلسفة الخطيئة الأولى بمنزلة العقاب الأرضي، يبدو ذلك واضحا من خلال العقوبات التي طالت كلا من الحية، بل والأرض كلها، وآدم وحواء؛ على غرار ما ورد بشأن السقوط في الاصحاح الثالث من سفر التكوين، حيث قال الرب الإله للحية التي أغوت حواء: "لأنك فعلت هذا، فأنت ملعونة من بين جميع البهائم وجميع وحوش البر"[1]، وقال للمرأة: "أزيد تعبك حين تحبلين، وبالأوجاع تلدين البنين، إلى زوجك يكون اشتياقك، وهو عليك يسود"[2]، أما عقوبة آدم فتجاوزته إلى الأرض التي أصبحت ملعونة بسببه، حيث قال الرب لآدم: "لأنك سمعت كلام امرأتك فأكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها، تكون الأرض ملعونة بسببك، بكدك تأكل منها طول أيام حياتك. شوكا وعوسجا تنبت لك، ومن عشب الحقل تقتات. بعرق جبينك تأكل خبزك حتى تعود إلى الأرض، لأنك منها أخذتَ، فأنت تراب، وإلى التراب تعود "[3]. طبعا في فلسفة الدين، الإنسان يأخذ بالأسباب ويعمل بالكد والجد والاجتهاد وإلى التراب يعود، لكن كينونة الإنسان ليست مختزلة في المادة الطينية، بدليل أن الملائكة لم تؤمر بالسجود لآدم الطيني وإنما لآدم الديني الذي اكتملت كينونته، بعد خلقه من طين، بالتسوية والنفخة الروحية فيه، لقوله تعالى "**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**"[4]. وتبقى العقوبة الأبرز هي *الموت* كما يخبر بذلك سفر التكوين: "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فيوم تأكل منها موتاً تموت "[5]. وعلى أساس هذا التحذير، ترسخ في الاعتقاد خضوع البشر لعقوبة الموت جراء خطيئة آدم.

ومن جهته، تحدث إلياس مقار في كتابه * إيماني، قضايا المسيحية الكبرى* عن الإنسان وعقابه جراء الخطية، يقول مقار: "تكشف لنا قصة السقوط عن العقاب الذي حق على الإنسان وألحق به، وقد ظهر هذا العقاب في قصة آدم وحواء وفي قصص ذريتهما في أكثر من لون ومظهر"[6]؛ وذكر من هذه العقوبات، العار والخوف والعداوة والحياة المعذبة والموت، وأسندها إلى مجموعة من المبررات، وذلك، كما يلي:

---

[1]- سفر التكوين، (3: 14).
[2]- نفسه،(3: 16).
[3]- نفسه، (3: 17-19).
[4]- سورة ص، 71-72.
[5]- العهد القديم، سفر التكوين، (2 : 17).
[6]- إلياس مقار، إيماني: قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص 253.

العقوبات:	المبررات:
العار	"كلمة الخطية على الدوام مقارنة وملاحقة للعار والخزي، إذ إنها تهدر في الإنسان كل ما هو آدمي وإلهي، فتقتل فيه الكرامة والنبل والإنسانية وتسفل به إلى الحيوانية القذرة"[1]؛ فقد عرت آدم وحواء.
الخوف	"الخطية توهم المرء على الدوام أنه قوي وجسور متى يرتكبها، فإذا به يكتشف أنه ضعيف وجبان وأنه أعجز من أن يواجه نفسه أو المجتمع أو صوت الله"[2]، ومثاله: "سمع آدم وامرأته صوت الرب الإله وهو يتمشى في الجنة عند المساء.. فأجاب: سمعت صوتك في الجنة فخفت ولأني عريان اختبأت"[3]؛ حيث يعتقد أن هذا الفزع والخوف هو ما تصنعه الخطية دائما بمرتكبيها.
العداوة	"الخطية سر كل نزاع وخصام وحرب في الأرض، إذ لا سلام قال إلهي للأشرار، وإذ سقط أبوانا الأولان ضعفت المحبة بينهما"[4]؛ ومن أمثلتها: -" محاولة آدم إلقاء التبعة على زوجته دون أن يهتم بحمايتها أو تَحَمّلِ ذنبها كما كان ينتظر منه كمحب مخلص غيور. - العداوة الأبدية للحية. - العداوة القائمة بين الجسد والروح في الإنسان الواحد. - العداوة بين المؤمن وغير المؤمن على طوال الأجيال. - المنازعة في الحروب التي لا تنتهي ولا تهدأ في أي ركن من أركان الأرض، وفي كل زمان ومكان. - العداوة لله التي تبدو في البعد عنه وعدم الشوق إليه"[5]. وهذه العداوة – يرى مقار- أنها سبب عيش الإنسان على الدوام في الفزع والرعب والقلق والفوضى وعدم الاستقرار وسط المتناقضات.
الحياة المعذبة	بسبب "طرد آدم وحواء من الجنة، فطردا بذلك من الحياة الوادعة والمستريحة، ولعنت الأرض بسببهما، فضعفت خصوبتها وتحول الشطر الأكبر من اليابسة إلى البراري والصحاري والقفار"[6] (تكون الأرض ملعونة بسببك، بكدك تأكل منها طول أيام حياتك. شوكا وعوسجا تنبت لك، ومن عشب الحقل تقتات. بعرق جبينك تأكل خبزك حتى تعود إلى الأرض)[7].
الموت	"أجرة الخطية هي الموت، وقد مات آدم وحواء في اللحظة التي سقطا فيها وانفصلا عن الله، لقد ماتا في الحال الموت الروحي والأدبي "[8].

[1]- إلياس مقار، إيماني: قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص 253.
[2]- نفسه، ص 253.
[3]- سفر التكوين، (3 : 8-10).
[4]- إلياس مقار، إيماني: قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص 254.
[5]- نفسه، ص 254.
[6]- نفسه، ص 255.
[7]- سفر التكوين، (3 : 17-19).
[8]- إلياس مقار، إيماني: قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص 255.

علماً أن الموت الروحي هو انفصال الإنسان عن خالقه عقابا له عن خطيته، حيث يعتقد أن آدم وحواء "لم تعد لهما الشركة الجميلة الحلوة المقدسة مع خالقهما المحب وأبيهما المقدس، بل لم يعد لهما ذلك الاحساس الذي ألفاه ودرجا عليه، إحساس الحنين إليه والشوق لرؤياه، بل شعرا للمرة الأولى بأن غبشة من الظلام استولت على عيونهما فلم يعودا يميزان بين الحق والباطل والنور والظلام والجمال والقبح"[1]؛ وأن الموت المادي هو انفصال للجسد عن الروح، حيث شعر آدم وحواء " بالموت المادي يأخذ السبيل إلى جسديهما بالضعف والوهن والتعب والمرض والانحلال"[2].

والملاحظ، أن هذه العقوبات ومبرراتها ترتب عنها ما هو أكثر منها قلقا حضاريا، خاصة حيال العداوة التي أضحت وفق تجلياتها وسيلة تبرر الحروب والنزاعات، بين الإنسان ونفسه من خلال اللاتوازن بين جسده وروحه، وهو ما يعقبه اختلال في كينونته المادية والروحية، ثم بين الإنسان والإنسان (الآخر)، بين المؤمن وغير المؤمن، بين شعب وما دونه..، وكذا بين الإنسان وربه بما عُبّر عنه بالموت الروحي الذي انفصل عقبه الإنسان عن خالقه، ثم بين الإنسان والحيوان (الحية)، ومنه يؤول الوضع إلى ما بين الإنسان والأرض الملعونة بسببه.. وهكذا اختل التوازن والتداخل والتفاعل بين الإله والإنسان والكون، وهو اختلال يكشف عن سوء تقدير دلالات الاستخلاف والتسخير والتمكين والتكليف والهبوط والإعمار.. عندما تقبر هذه الدلالات في مجرد الخوف والعداوة واللعن وانفصال الجسد عن الروح..

ولذلك، فالهبوط لا يقتضي العقاب، لأنه حصل بعد التوبة، وهي – كما أسلفنا- توبة حضارية تقتضي التمكين في تدبير العداوة والاختلاف بدل حوسلتها في الاحتراب وتبرير حتمية الفساد والاقتتال. يعلق محمد إقبال على هذه القضية بقوله: "يلعن العهد القديم الأرض لما اقترفه آدم من عصيان، أما القرآن فيصرح بأن الأرض جُعلت مقرا لسكن الإنسان ومتاعا له، وينبغي على الإنسان ان يشكر الله على امتلاكه لها، (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ)[3] "[4]؛ ما يبرز أن نزول آدم إلى الأرض لم يكن عقوبة، "وإنما كان من أجل أن يباشر مهمته كخليفة الله في الأرض، ثم إن نزول آدم إلى الأرض كان بعد توبته، ولاشك أن نزوله بعد التوبة يدل على أنه بمعنى التكريم لا العقوبة، على أن نزوله إلى الأرض سبب في نواله الثواب العظيم"[5] ما إن اتبع هدى الله تعالى الذي به، دون غيره، يُدفع عنه الضنك والشقاء.

---

[1]- إلياس مقار، إيماني: قضايا المسيحية الكبرى، م س، ص 255.

[2]- نفسه، ص 255.

[3]- سورة الأعراف، 10.

[4]- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الاسلام، م س، ص 142.

[5]- أحمد علي عجيبة، الخلاص المسيحي ونظرة الاسلام إليه، ج 11، موسوعة العقيدة والأديان، ط 1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006م، ص 646.

2-هبوط لا صعود (الأرضنة).

لقد أشرنا سابقا، إلى فلسفة الأرضنة إثر حديثنا، في تنقيح مناط واقع الإنسان، عن المراتب التي تبوأهما الإنسان نفسه بين قطبي الأنسنة والأرضنة، من البيإنسانية المنشودة إلى البيجسدانية الواقعية؛ ولنقف الآن عند هذا النوع من الفلسفة (الأرضنة) التي شكلت لدى بومسهولي مشروعا فكريا في قراءة مفهوم الإنسان، من حيث مداخل ومخرجات هذا المنظور.

مداخل فلسفة الأرضنة.

أقام بومسهولي مشروعه الفكري في الأرضنة، على أسس تمثلت فيما يلي:

- الفلسفة هي صوت العقل اليقظ.
- الفيلسوف خادم للإنسانية.
- للفلسفة دور أساسي يتمثل في منح قيمة للحياة التي يعيشها الإنسان.
- مهمة الفلسفة، حاليا، تتمثل في إيقاظها للعقل الإنساني الذي قد ينساق في غمرة التحولات المتسارعة الاستعمارية نحو سبات عميق يفقده قدرته على الاستبصار وعلى الفعل على المساءلة والمسؤولية وعلى النقد والابتكار..
- ثمة فرق جوهري بين النظر إلى الإنسان من جانبين، (من جهة أولى) باعتباره مركزا للوجود ومقياسا لكل شيء، وهذا يقود إلى نزعة إنسانية مفرطة في إنسانيتها وادعاءاتها وغاياتها، تؤدي إلى نرجسية إنسانية محكومة بهاجس الهيمنة على الوجود واستنزاف طاقته وتسخير موارده، (ومن جهة أخرى) باعتباره "**كيفية من كيفية الوجود**، أو بالأحرى، مجرد تعبير: *"**الإنسان تعبير**"*[1].

وهذه *الكيفية* هي بالنسبة لبومسهولي بمثابة نزعة لا تقود إلى نزعة متمركزة على ذاتها ومفرطة في إنسانيتها، إذ الافراط في الإنسانية عنده نوع من التوحش المضاد للطبيعة وللغيرية معا؛ بل "هي نزعة تقود إلى إعادة فهم الإنسان بما هو كينونة حرة مسؤولة مشروطة بالغيرية، وهذا هو منبع الأنسنة "[2].

وعلى أساس هذا المنظور، جاءت المخرجات، كما يلي:

- الأنسنة:

وهي – كما أسلفنا- "انكشاف لظهورية الإنسان بوصفه تعبيرا، أي كيفية من كيفيات وجود بيإنساني يضفي المعنى والقيمة على العالم الذي يشارك فيه الإنسان كعقل يقظ أو علة تأسيسية

[1]- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، م س، ص ص، 276- 277.
[2]- نفسه، ص 277.

لموجودية الكينونة"[1]؛ علما أن الموجودية هي "وجود خاص للذات في ارتباطه بوجود الآخر الذي يشارك معه العالم المعيش"[2].

- أنسنة الفلسفة:

وتعني في تصور بومسهولي "استجابة الفلسفة لنداء الإنسان بما هو إنسان"[3]، ووفق هذه الاستجابة تكون "الفلسفة – إلا في لحظات اغترابها في الأنطلوجيا الكلية أو التيولوجيا- مشروعا إنسيا، مهمته أنسنة العالم، وبذلك فهي تغدو كيفية للعيش.. وأن التفلسف هو أسلوب فلسفي للتمرن على الحياة المؤنسنة.. فغاية التفلسف هي تأسيس حياة فلسفية تؤنسن العالم.. تحقق للإنسان ذاته الخاصة في انسجام مع الطبيعة، من حيث هو كائن أرضي. وبالتالي تكون الفلسفة هي *حكمة الأرض* "[4].

وبناء عليه، تغدو الأرض وفق هذه الأنسنة إشكالا فلسفيا (صيغته *الأرضنة*)، بمعنى أنها بحث في إشكالية الأرضنة. وتعني الأرضنة "في مدلولها الأصلي، الانتماء إلى العالم الأرضي، وتعني في مدلولها الفرعي النظام العلائقي الذي يربط الكائنات بما هي كائنات أرضية ببعضها البعض في إطار المواطنة الأرضية.. بما يستجيب للأفق الحقوقي"[5]، بمعنى أنه من شأن الأرضنة أن تمنح الإنسان حقوقه الأرضية والجسدية.

بالفعل أثار بومسهولي قضايا إيجابية في منظوره لمفهوم الإنسان في فلسفة الأرضنة - وهذا تصديق يفرضه المنظور المعرفي والدلالي لمفهوم الإنسان في فلسفة الدين لا في فلسفة الأرضنة نفسها-، سواء من حيث تشخيص الواقع الإنساني الذي تتقادفه أمواج الفساد وسفك الدماء في البر والبحر والبشر.. أو من حيث المنهج التركيبي، المستوعب لكونية الهوية، الذي يبنى فيه الإنسان على أساس بيإنسانية من خلال الوجود الخاص للذات الإنسانية في ارتباطها العضوي بوجود الآخر الذي يشارك معه العالم المعيش؛ وهذه قضية أساسية غفلت عنها معظم الإيديولوجيات التاريخية، فسقطت بالتالي في آفة التمركز حول الذات، معتبرة الآخر الهامش مجرد مرآة ترى فيه نفسها، وما ترى إلا صورة للإنسان المختزل في البعد الواحد، بدلا من إنسان متعدد الوظائف من حيث هو كائن بيإنساني.

إلا أن الاختلاف مع المشروع الفكري لبومسهولي – ضمن خاصية فلسفة الدين في التجاوز والمراجعة- يكمن في ما يلي:

أن التفلسف الذي بإمكانه استعادة هكذا أنسنة، يبقى هو التفكير المجسد لفلسفة الدين من حيث هي فلسفة توقظ في الإنسان مدى الاستجابة لما يدعوه إلى ما يحييه. وعليه، نستدرك على بومسهولي رؤيته في اختزال التفكير الجيد الذي يساعد الإنسان على حياة أفضل في محدد العقل وحده؛ لكون التحديد الأحادي نقيضا للمنهج التركيبي، وذلك من خلال تمحيصه لفرضية *الإنسان علة

[1]- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، م س، ص، 278.
[2]- نفسه، ص 278.
[3]- نفسه، ص 278.
[4]- نفسه، ص 279.
[5]- نفسه، ص ص 279-280.

تأسيسية*. نعم هو كذلك، لكنها بدورها *علة متعددة الوظائف* تتجاوز الأحادية إلى التركيبية، من حيث الأطر المرجعية والمنهجية التي تقوم عليها فلسفة الدين، جمعا بين مكونات الوحي والكون والإنسان ، وتوظيفا للتفاعل والتكامل والتداخل بينها، تأسيسا وتنزيلا، في ذلك، لعلوم إنسانية واجتماعية وحضارية تخدم هذا الإنسان الكائن البيإنساني.

من أجل ذلك، تغدو الفلسفة في بنائها على الوحي والعقل والكون - وليس على مجرد العقل- حكمة للوحي وللكون وللإنسان، فلسفة تقيم حياة الإنسان، ليس بمنظور استجابتها لنداء الإنسان بما هو إنسان، وإنما بمنظور السؤال والدعوة والاجابة فالاستجابة طلبا للرشاد، مصداقا لقوله تعالى "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ "[1]؛ وهو منهج ينطلق من سؤال تنقيح المناط تشخيصا لواقع الإنسان الذي يجسده هبوطه الأرضي الذي يستتبع بمعراج معرفي لدلالات التكليف الوظيفية والتي تستدعي الاستجابة من الإنسان، وليس من الفلسفة لنداء الإنسان، في ترشيد إعادة تكييف الإنسان لواقعه الإعماري والحضاري في الأرض.

إن النزعة الإنسانية التي رام بومسهولي تأسيسها، بقدر ما أخرجت الإنسان من عائق التمركز الذي يعتبر فيه الإنسان مركزا للوجود ومقياسا لكل شيء، بقدر ما أسقطته في عائق *الجسدية* الذي يكون فيه الإنسان كيفية من كيفيات الوجود أو مجرد * تعبير* (L'homme est une expression). وذلك بمبرر أن " الجسدية هي تعبير عن الانتماء الأصيل إلى الأرض، و [أنها] هي التحقق العيني والملموس لإرادة الجسد؛ [وأن] إرادة الجسد هي إذن انكشاف للأرضنة أو لكيفية وجود الجسد، باعتباره من ناحية أخرى كائنا –في- و- من- أجل الأرض"[2].

وهكذا، خرج هذا المنظور، من تأسيس البيإنسانية وفق المنهج التركيبي، الذي رامت إقحام الإنسان فيه باعتباره إنسانا كونيا تتفاعل فيه الذات مع الآخر وفق تداخل وتناغم للذاتية مع الغيرية، إلى اختزال كينونة الإنسان في البيجسدانية من خلال نداء الحرية الإنسانية التي اختزلت بدورها في ثنائية الإنسان/الجسد، لعبت فيه الجسدية "شكل الظهور الأخير للإنسان ومنبعا إيطيقيا، غايتها حماية الجسد وصيانة نمط وجوده الخاص"[3]، بمنحه الحرية كاملة، تصل حتى إلى تغيير الجنس تعبيرا في ذلك عن التطور العلمي والطبي[4]، إشارة في هذا إلى نوع من إثارة الجسد-العقل على العقل- الجسد، تجسيدا لاختزال الفلسفة في المسؤولية التي تقتضي الكفاح من أجل "تخليص الإنسانية من عداء

---

[1]- سورة البقرة، 186.

[2]- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، م س، ص، 280.

[3]- نفسه، ص 285.

[4]- يرى بومسهولي أن هوية الإنسان تشكلها الطبيعة من جهة والمجتمع من جهة أخرى، وأنه بإمكانه حينما يحوز الوعي بجسديته ويصير مريدا، أن يختار كيفية وجوده، ونمط حياته الخاص، بل بإمكانه أن يختار تغيير وجوده المعطى قبليا، بإمكانه أن يحول جنسه وهو أمر متاح بسبب التطور العلمي والطبي.. فظهور الإنسان كجسد، في نظر بومسهولي، مكن الإنسانية مجددا من إمكانية إعادة تشكيل أفقها على نحو بيجسداني، كتعبير عن نزعة تحرر كل جسد مشارك في الحياة الاجتماعية من كل القيود المحقرة لظهور الجسد ظهورا كونيا في كيفية من كيفيات تموقعه في الفضاء العام. (لمزيد توضيح انظر: عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، م س، ص ص، 285-286).

الروح"[1]، حيث لا حديث إلا عن الهبوط بدلا من الصعود، اعتقادا بنوع من رد الاعتبار إلى الجسد على حساب الروح.

3-صعود لا هبوط (الروحنة).

إذا كان الهبوط الأرضي في *الأرضنة* يخلص الجسد من عداء الروح، فإنه يشكل في الوعي الفنائي مسارا معاكسا للارتقاء؛ وهو ما يعكس نوعا من التقابل بين المادة والروح بلغة مقابلة تتمثل هذه المرة في تخليص الإنسان من عداء المادة. فتتولد عن هذا التقابل ثنائية الصعود/الهبوط باعتبارها ثنائية تاريخية تعكس تقابل الجسد والروح، أو التصادم بين المادة الطينية والنفخة الروحية في الكينونة الإنسانية.

وإذا كان مسار الثنائيات التاريخية المفتعلة غالبا ما ينتهي - كما رأينا- بانصهار أحد الطرفين في الآخر، فإنه للأسف تم تدبير هذه الثنائية باختزال الهبوط الأرضي في نوع من الكلمة الخبيثة التي تماثل الشجرة الخبيثة المجتثة من فوق الأرض، ما لها من قرار؛ وهو ما يحبس الإنسان وراء قضبان شهواته فلا يسعه بالتالي التحرر من قبضة المادة غير الانسلاخ منها وركب موكب المعراج الروحي الذي عنوانه الصعود دون الهبوط، بل والاشمئزاز من كل ما يصله بالأرض وملذاتها. فيقع بالتالي نوع من تسامي[2] الهبوط صوب الصعود.

وفي هذا الصدد، أورد إقبال في معرض حديثه عن روح الثقافة الإسلامية قولا لأحد رموز الصوفية يدعى عبد القدوس الجنجوهي، يقول فيه: "صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلا ثم عاد، وأقسم بالله لو أنني وصلت إلى هذا المقام فلن أعود أبدا "[3]. يعلق إقبال على هذا القول بالتنبيه على التمييز بين الوعي الصوفي والوعي النبوي بخصوص قرار العودة من مقام الأفق الأعلى، يقول إقبال: "ربما كان من الصعب أن نجد في الكتابات الصوفية كلها كلمات تعبر في جملة واحدة عن مثل هذا الادراك العميق للفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي وبين الوعي الصوفي؛ فالصوفي لا يريد أن يرجع من السكينة التي ذاقها في تجربة التوحد ومقام الشهود. وحتى لو أنه عاد (وهذا ما لابد أن يفعله)، فإن عودته لا تعني الكثير بالنسبة للبشرية، ولكن عودة النبي هي عودة خلاقة مبدعة؛ فهو يعود لكي يقتحم الزمن قاصدا التحكم في قوى التاريخ، ومن ثم يصنع عالما جديدا من المثل العليا، تجربة التوحد.. وما يستشعره في هذه الحال من سكينة.. أما بالنسبة للنبي فالأمر جد مختلف، إنها يقظة عارمة "[4]. هما إذن تجربتان مختلفتان، تجربة السكينة التي تمثل غاية نهائية وذروة أشواق ومنتهى

---

[1]- عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، م س، ص 276.

[2]- ارتأينا استعمال هذه اللفظة *تسامي* (sublimation) لمدلولها الحسي الذي يعبر علميا عن تحول المادة من الحالة الفيزيائية الصلبة إلى الحالة الفيزيائية الغازية دون مرورها من الحالة السائلة، كما يحدث لمادة النقتالين (Naphtalène: هو هيدروكربون عطري صلب أبيض متبلور صيغته الكيميائية هي: $C_{10}\ H_8$ يتم تصنيعه من قطران الفحم ويستخدم لحماية الملابس من العثة)، حيث ينسلخ الهبوط من ما يوصله بالمادة إلى انصهاره في الصعود، في معالجة الثنائية التاريخية صعود/هبوط.

[3]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، م س، ص203.

[4]- نفسه، ص 203.

المطامح في الوعي الصوفي، وتجربة اليقظة العارمة للقوى النفسية والجوانية في الوعي النبوي، تشكل بداية مهمة روحية من شأنها أن تهز العالم، قادرة على تغيير العالم الإنساني وتحويله تحولا كاملا.

فكأن إقبال يستدرك بهذا التنبيه، على الوعي الصوفي بالوعي النبوي، علما أن موقفه اتجاه المرجعية الصوفية واضح، فهو يثني على رموز الصوفية ويعجب لهم كما هو جلي في جل فصول كتابه *تجديد التفكير الديني في الإسلام*؛ إنما أراد بهذا الاستدراك التحفيز على الانسلاخ من قبضة اللاهوت ومعضلة الاتكال وانتظار الكرامات إلى استجلاء المعرفة الكسبية للإنسان وإعمال العقل وتفاعله مع الغيب والحس، وذلك من خلال محاولته في تأصيل المنهج التجريبي، خاصة عندما يستدعي ألفاظا تحدث نوعا من الصلصلة حيال الطأطأة، مثل اليقظة العارمة في مقابل السكينة المجزومة بالأدوات النافية للعودة. من أجل ذلك، ينظر إقبال إلى النبي صلى الله عليه وسلم من وجهين، " فمن ناحية مصدر رسالته، يعتبر منتميا إلى العالم القديم، أما من ناحية روح رسالته فيعتبر منتميا إلى العالم الحديث. وقد اكتشفت الحياة فيه مصادر أخرى للمعرفة مناسبة لاتجاهاتها الجديدة، **فميلاد الاسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي** "[1].

إلا أن الذي يلفت انتباهنا، هو مدى الطواف الذي أخذ به إقبال حول البناء التطوري للكائن الإنساني الذي تطرحه فلسفة ابن مسكويه في الارتقاء، من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان ثم إلى الأفق الأعلى، بل ويعجب له، وكأنه يقول إن لبنة هذا البناء المفقودة هي العودة من مقام الشهود وتفعيل العقل الاستدلالي. ولعل هذا مكمن الاختلاف مع إقبال؛ إذ نرى من جهتنا - كما مر معنا – أن ذلك البناء آيل للسقوط إن لم يكن سقط بالفعل باختزاله لنظرية الوسطية في ترييضها بين النقيضين. من أجل ذلك وجب أن تكون جميع لبناته قائمة على التفاعل بين الغيب والعقل والحس في علاقة الإنسان بالوحي وفي علاقته مع نفسه والكون من حوله، ووفق ما يستدعيه مقام الصعود من استئناف المسار بالهبوط تارة أخرى، حيث لا عداء بين الروح والنفس والمادة، فآيات الله موجودة أيضا في الأنفس والآفاق. وليس السؤال متعلقا، حصرا، بلبنة واحدة مفقودة تتمثل في العودة الباعثة على العقل الاستدلالي.

ثانيا: الهبوط الأرضي في فلسفة الدين.

وإذ نعجب بدورنا من محاولة إقبال في إلحاق مصطلحات رنانة بفلسفة الهبوط الأرضي نحو اليقظة والصحوة والعقل الاستدلالي والارتقاء[2] من اللاوعي إلى الوعي.. فإننا نأخذ بملازمة طواف هذه المصطلحات نفسها من حولنا في مساراتنا، علما وحكمة وتزكية، لا أن نطوف نحن بها في حلقة مفرغة فلا نراوح مكاننا؛ واحترازا من وقوع أي انسلاخ أو انفصام بين المكونات العقدية والمعرفية والقيمية.

[1]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، م س، ص 207.

[2]- نشير إلى أن الارتقاء الذي نتقاسمه مع إقبال هو المجسد لانتقال الإنسان من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي واليقظة، وليس ذاك الانتقال الذي يتقاسمه هو مع فلسفة ابن مسكويه - التي تحدثنا عنها في التحديدات الاصطلاحية للكائن الإنساني- التي سمحت للإنسان بتأشيرة العبور من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى أفق الإنسان.

من أجل ذلك، نقبل من إقبال أن "الهبوط لا يعني أي سقوط أخلاقي، وإنما هو تحول الإنسان من الشعور البسيط إلى أول بارقة للوعي بالذات، أي أنه نوع من الصحوة من حلم الطبيعة بخفقة من السببية الشخصية أكدت وجوده"[1]. عند هذه اللحظة بالذات، يصرح الهبوط نفسه بأنه بريء حتى تثبت إدانته -كأن يثبت اختزاله مثلا في مجرد الأرضنة- وأنه ليس من العقوبة عن الخطية في شيء، وهو ما نتقاسمه مع إقبال إذ يقول: " إن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سُجنت فيها إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها الخطيئة الأصلية، [فقد] كان أول فعل للعصيان قام به الإنسان هو أيضا أول فعل للاختيار الحر، ولهذا نجد في رواية القرآن أول خطيئة لآدم قد غفرها الله"[2]. وهو أيضا ما نتقاسمه مع حاج حمد في تحديد الهبوط باتجاه التسامي نحو الله كما هو حال هبوط نوح عليه السلام من السفينة (قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ)[3]؛ يقول حاج حمد: "الهبوط خروج من حالة إلى حالة (تفريغ)، وبهذا المعنى نفهم كيف تهبط الحجارة والفرقَ بين هبوط الحجارة ودك الجبل"[4].

وفي تشخيص خصوصية آدم عليه السلام وطريقة إعداده عمليا للخلافة، تحدث ادريس حمادي في كتابه * الإنسان الخليفة في القرآن الكريم* عن خمسة أطوار[5] مرت بها هندسة آدم إجمالا، وهي:

1) طور اخبار الملائكة بجعل الإنسان خليفة في الأرض.
2) طور الأمر بالخضوع والانقياد لهذا الخليفة بعدما حصل الاقناع والاقتناع بأهليته عن طريق الحوار.
3) طور التجربة والاعداد لهذا الخليفة عمليا في جنة من جنان العالم العلوي، ليكون مؤهلا لما يأتي بعد التجربة.
4) طور القرار بإهباط آدم إلى الأرض بعد استيفائه التجربة، لتكون هي المستقر والمتاع إلى حين. ويتضمن هذا القرار موجهات ووصايا يتعين العمل بها، مثل العداوة الثابتة بين ابليس وآدم -وهي غواية مآلها إلى الفساد في الأرض وسفك الدماء-، والتحديد الزمني للمستقر، وكذا المسارعة إلى التوبة.
5) طور تنفيد الأمر بالهبوط إلى الأرض، مع بيان ما يجب اتباعه والسير على منواله، إذ سيكون بمثابة الدستور الذي يتعلق بالمخاطبين المقيمين في الأرض.

ونجد ادريس حمادي قد نبه إلى نقطتين أساسيتين في الطور الثالث، هما: لماذا كانت تسمية هذا الطور بالتجربة؟ ثم المشترك بين دار التجربة ودار الخلافة الذي ينبغي أن يكون حاضرا لتكون التجربة

---

[1]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، م س، ص 143.
[2]- نفسه، ص 143.
[3]- سورة هود، 48.
[4]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط 1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1424هـ/2003م ، ص 206.
[5]- ادريس حمادي، الإنسان الخليفة في القرآن الكريم، من النشأة المتميزة إلى اليوم الآخر المتميز، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016م، ص ص 37، 38.

ناجحة. ويستدل بخصوص النقطة الأولى على ما أورده الامام الرازي في مفاتيح الغيب في شرحه لفظة الاسكان، حيث يقول: "لو قال رجل لغيره: أسكنتك داري لا تصير الدار ملكا له، فههنا لم يقل الله تعالى: وهبت منك الجنة، بل قال أسكنتك الجنة، وإنما لم يقل ذلك لأنه خلقه لخلافة الأرض، فكان إسكان الجنة كالتقدمة على ذلك"[1]، وأبو حيان الأندلسي إذ يقول: "وفي نهي آدم وزوجه عن قربان الشجرة دليل على أن سكناهما في الجنة لا تدوم، لأن المخلد لا يؤمر ولا ينهى ولا يمنع من شيء"[2].

ونحن من جانبنا، نعرض هذه اللفظة على المختبر الدلالي الذي تبنيناه في المنظور الدلالي[3] لهذه الدراسة، انطلاقا من قوله تعالى "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنْ الظَّالِمِينَ "[4]:

- فمن حيث **الدلالة المعنوية**، يتحدد مدلول هذه اللفظة بدلالة الأمر بالإسكان والتكليف الذي جاء بمثابة قانون أو عقد أو عهد أو ميثاق منظم لمدة صلاحية الاسكان.
- ومن حيث **الدلالة الحسية**، تدل لفظة الاسكان على مقومات الاسكان نفسه، فهناك سكينة (أنت وزوجك) انسجاما وقوله تعالى "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ "[5]، وهناك لانهائية النعم والرغد، في مقابل أحادية المنهي عنه المتمثل في عدم اقتراب شجرة واحدة.
- ومن حيث **الدلالة الوظيفية**، تمنح لفظة الاسكان وظيفيا الانسان فسحة ممارسة حريته الإنسانية في الامتثال لقانون الاسكان أو خرقه بالامتثال لمغريات تحدي هذا القانون، ومن تم ترتيب نتيجة الشقاء المقتضية آنيا لإجراءات الوقاية منها بالتوبة الحضارية؛ يقول تعالى "فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنْ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى "[6].

ومن شأن هذه الدلالات مجتمعة أن تعبر عن مدى التداخل والتفاعل البيني بين مكونات الغيب (معنويا) والحس (حسيا) والعقل (وظيفيا) وفقا لمقتضيات المنهج التركيبي؛ إذ السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنه مسؤولا.

أما النقطة الثانية، فتشتمل على المشترك بين دار التجربة (الجنة) ودار الخلافة (الأرض)، من زواج (أنت وزوجك) وقانون منظم لعلاقة الانسان الخليفة بالنعم الكثيرة والمغريات والعقوبة ومتى يتم إيقاعها، يقول حمادي: " إن هذه الجنة لما كانت في كنهها لا تعدو أن تكون دار تجربة أو مقدمة لما

---

[1]- الامام الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص 451. وكذلك: ادريس حمادي، الإنسان الخليفة في القرآن الكريم، من النشأة المتميزة إلى اليوم الآخر، م س، ص 49.

[2]- أبو حيان التوحيدي، التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط، في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر، بيروت، 1420هـ ج256/1. وكذلك: ادريس حمادي، الإنسان الخليفة في القرآن الكريم، من النشأة المتميزة إلى اليوم الآخر ، م س، ص49.

[3]- انظر مفهوم الدلالة والموجهات المتعلقة بها في المدخل المفاهيمي لهذه الدراسة.

[4]- سورة البقرة، 35.

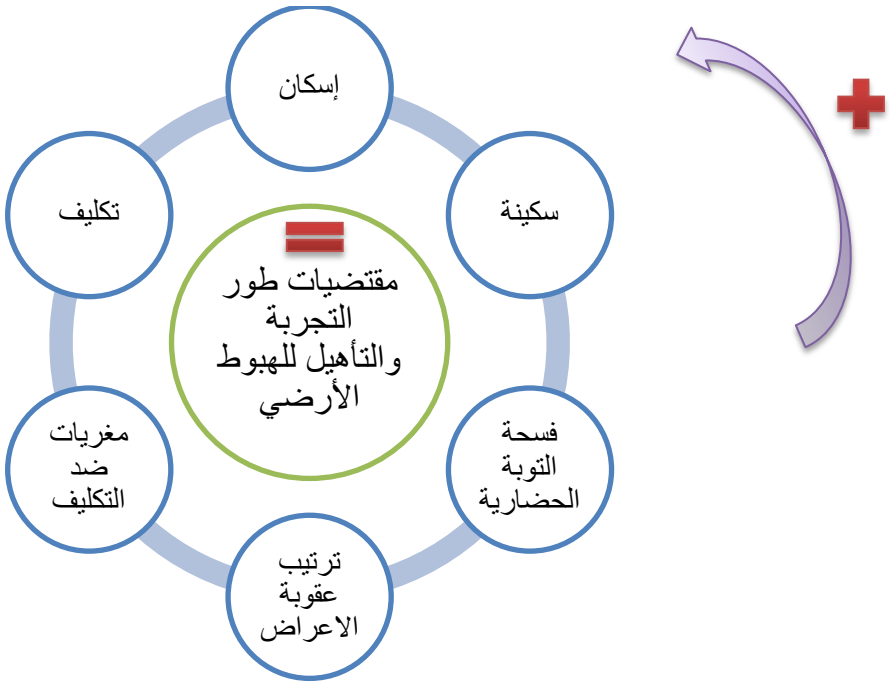
[5]- سورة الروم، 21.

[6]- سورة طه 117.

هو آت، كان الاسكان فيها ينبغي أن يكون مشتملا على كل ما يشتمل عليه الاسكان في الأرض موطن الخلافة"[1].

ونلاحظ أن العداوة الثابتة بين ابليس والإنسان تأتي بمثابة موجهات في تشخيص واقع الإنسان، حيث تنتقل الغواية بموجب هذه العداوة إلى خلخلة العلاقة بين الغيب والعقل والحس، والتي تنعكس بدورها على علاقة الانسان بالإنسان ببعث الصدام وسفك الدماء، وعلى علاقة الانسان بالكون بنشر الفساد والعثو في الأرض، ثم على علاقة الانسان بخالقه بالإعراض عن ذكره وآياته. فهذا الإعراض عن هدى الله تعالى، بعد الهبوط الأرضي، هو الذي تترتب عليه عقوبة الضنك والشقاء، وبالتالي ليس الهبوط ذاته عقوبة، إنما هو تكريم وتكليف وإعمار. ولذلك تكون المسارعة إلى التوبة استباقا للخيرات والإنجازات الحضارية في الأرض؛ فالاستباق يأتي نتيجة التحديد الزمني للمستقر والمتاع، وتحصل التوبة بالانسلاخ من واقع الفساد وسفك الدماء صوب تكييف الواقع صلاحا وحقنا للدماء بآليات وقائية تتمثل في لباس التقوى لئلا ينزع عن الإنسان تارة أخرى.

وبناء عليه، تتلخص لنا فلسفة الهبوط الأرضي في المعادلة التالية:



ونقرأ ضمن هذه المعادلة دورة حضارية متواصلة[2] عبر مراحل تبتدأ أولاها بالسكينة والاسكان والتكليف، وهي مقتضيات المستقر والمتاع وفق ضابطي التحديد الزمني والقانون المنظم لإباحة الرغد وتعيين الممنوع وفقه الاعتبار، ثم تستمر هذه الدورة بتقديم مثال مضاد (contre-exemple) لاحتمال وقوع الانصياع للمغريات التي تسري في مقابل تيار التكليف نسيا أو تناسيا وعزما، وذلك بسبب الوسوسة الإبليسية والنوازع النفسية الأمارة بالسوء والتدسية، وهي تجسيد من وجه آخر،

[1]- ادريس حمادي، الإنسان الخليفة في القرآن الكريم، من النشأة المتميزة إلى اليوم الآخر المتميز، م س، ص 50.

[2]- الجدير بالتنبيه أن مدلول هذه الدورة الحضارية المتواصلة يأتي بمعنى المداومة الحضارية، كما سيأتي بيانه لاحقا، استدراكا على مجرد تسييج هذا المفهوم بمدلول المداولة الحضارية الذي يعكسه منطق التداول لا منطق الاسترسال الاصلاحي.

لإمكانية الإنسان في ممارسة حريته في الاختيار، ومن تم ترتيب عقوبة الضنك والشقاء عند الاعراض؛ ثم تأتي التوبة الحضارية من حيث هي فسحة الانسان وفرصته في إعادة تكييف واقعه، تحقيقا لمقاصد السكينة والاسكان، ومسايرة لأبعاد الزمان والمكان والإنسان.

ومن خلال ما تقدم، يكون مفهوم الاسكان الآدمي بمثابة الأساس البدئي لقصدية الاعتبار في فلسفة الهبوط الأرضي، على نحو ما تمثله البنية الدلالية التركيبية لمفهوم الاسكان، معنويا وحسيا وتجسيديا. وبالتالي ليس الهبوط عقوبة، ولا هو هبوط دون صعود، ولا صعود دون هبوط؛ إنما هو هبوط من أجل صعود، وصعود من أجل هبوط، في حركة اتصال دائم بين الوحي والكون والإنسان، تتولد عنها فرصة الإنسان لإعمار الكون والإنسان كليهما.

المطلب الثالث: فلسفة سير الإنسان في الأرض.

أولا: المرور على آيات الله في الكون والإنسان بين الإعراض عنها والنظر إليها.

الإعراض عن أيات الله: التجليات والعواقب.

إذا كان تحصيل العلم يقوم على المنهج التركيبي بين السمع والبصر والفؤاد، فإن أي اختلال بين هذه المكونات المنهجية من شأنه أن يزج بالإنسان في غيابات الإعراض عن ذكر الله وآياته، لقوله عز وجل "وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ "[1]، وقوله سبحانه "وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضاً الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً "[2]؛ وبذلك، يجعل هذا الإعراض من الإنسان مجرد من وصفهم القرآن بالختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، فإذا ما استفحل في قلوبهم المرض فقد يصيروا صما بكما عميا، فهم لا يرجعون.

تعتبر تجليات الإعراض عن آيات الله صورا من اختلال السير في الأرض، ومنه التوقف عن النظر في سنن الخلق؛ من ذلك، الجمود والتقليد والآبائية والاغتراب في ماضي الذات انصهارا فيه والاستيلاب من حاضر الآخر انبهارا به.. إنما قراءة الحاضر يجب أن تتم عبر استيعاب الماضي واستشراف المستقبل باسترسال مواز لحركة السير في الأرض. فآفة الجمود تعتبر "علة من العلل الفكرية الطارئة على الأمة، وخطرها لا يكمن فقط في كونها توقف حركية وفعالية العقل الذي أنيط به واجب التفكر والتدبر والاعتبار والفقه والاجتهاد والتجديد.. في العلم بالدين والعمل به مما هو منصوص في الكتاب والسنة ! بل تعدى الأمر ذلك إلى توقف مواكبة حركة الفقه الشرعي للواقع المتغير المتجدد. فالأصل في الفقه باعتباره فهما عن الله تعالى في كتابه أن يؤطر بالشرع الخالد حركة الواقع ومستجداته ونوازله في كل زمان ومكان (وإنسان).

[1]- سورة يوسف، 105.
[2]- سورة الكهف، 100-101.

لكن عندما تتوقف حركة الفقه عند قرن معين فتعمد إلى استهلاك مقرراته من غير استئناف للبناء ومواكبة للتغيرات ولو من داخل أصول المذهب نفسها التي تسمح بذلك، فههنا يتم عزل الفقه عن الواقع"[1]. ففي عرقلة الحركة والسعي العلمي في الآفاق والأنفس ما من شأنه أن يختزل هذه الحركة في مجرد دوران للفقه حول تاريخ المذاهب الفقهية دون بكرات (poulies) أخرى لها من الإمكانات ما يجعلها تدير حركة الفقه أيضا حول مراكز بحثية تنتظم فيها وتتفاعل خيوط مختلف العلوم الكونية والإنسانية الأخرى، خاصة في ظل وضع "لا ندرس [فيه] للأسف من العلوم إلا تواريخها، أما جوهر العلم وإنتاجه فهذا أبعد ما يكون"[2]. فوقف السير العلمي في الأرض عند مجرد معرفة ناقصة من تاريخ العلم دون جوهره، أو تاريخ الإنسان دون عبرته، يجعل من هذا العوز العلمي مَعْبَرا تتسلل منه الأهواء والأوهام إلى العلم؛ يشير إلى ذلك جودت سعيد قائلا: " إن الله حين يقول لنا * سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ *[3] يضعنا على طريق العلم الحقيقي. إن معرفة جزء ضئيل من تاريخ العلم، كمعرفة جزء ضئيل من تاريخ إنسان معين، لا تعطي معلومات كافية عنه؛ إن العلم الذي يغفل عن التطلع إلى كيف بدأ خلق المخلوقات المادية والمعنوية، لا يخلو من الأوهام والأهواء، فيكون مشتبها بالخرافات "[4]، ونلاحظه يعزو سبب هذا الانفلات صوب القصور إلى مجرد الوقوف عند حرفية النصوص، بقوله "لقد ترسخ في أذهان المسلمين كيفية معينة لنشوء الخلق من خلال الوقوف عند حرفية النصوص المقدسة، وليس من السير في الأرض"[5]، وهو ما نراه ينسجم وعتاب القرآن الكريم لمن لم يكلفوا أنفسهم عناء استنطاق الخطاب، إذ يقول تعالى " فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً"[6]. ومعنى ذلك، أن الوقوف عند مجرد حرفية النص هو شلل لحركة السير في الأرض، وهو ما يترتب على كون الكيفية التي يُقرأ بها نشوء الخلق المادي والمعنوي يشوبها الخلل والعوز؛ وتعليل ذلك، أن النظر في العواقب وفي كيفية بدء الخلق جاء مترتبا على قانون السير في الأرض الذي يقتضي الحركة والاجتهاد. وبعكس النقيض، يكون الاعراض عن آيات الله في الأرض، بوضع الغطاء على الأعين والغشاوة على الأبصار إزاء تتبع العواقب وتكَوّن الخلق، باعثا سلبيا على حصول الشلل والجمود وترسيخ آفات التقليد والاتباع والآبائية. ومن كان هكذا حاله، فلن يستطيع استشراف مستقبله.

من أجل ذلك، كان "من لا يملك معرفة كيف بدأ الخلق، لن يستطيع.. أن يتصور المستقبل الذي يضمره الحاضر"[7] حيال تفعيل فقه الاستشراف؛ لأنه يسبح في مستنقع الأمية التي ليست هي فقط

---

[1]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ص 133.

[2]- نفسه، ص 141.

[3]- سورة العنكبوت، 20.

[4]- جودت سعيد، سنن التغيير، اقرأ وربك الأكرم، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م، ص 72.

[5]- نفسه، ص 153.

[6]- سورة النساء، 78.

[7]- جودت سعيد، سنن التغيير، اقرأ وربك الأكرم، م س، ص 153.

أمية القراءة والكتابة، بل أمية التصور والمنهج التي تختزل العلم في مجرد الأماني المحاطة بالظن، يقول تعالى "وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ "[1].

النظر إلى آيات الله: سؤال القراءة.

إن فعل السير في قوله تعالى " قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا.. "[2]، يوحي بالحركة في مقابل الجمود، وأن مسار السير يقع في الأرض، وهي واقع متسم هو الآخر بالحركة، سواء الظاهرة على سطحه في بينيته Inter-action مع الكون من حوله، أو المقدرة على باطنه وعلى نوازله ووقائعه. ولذلك كان النظر مقتضيا للانتقال من مشهد إلى آخر عبر منهج السير حركيا وعقليا، ومن ثم كان "التحرر من آفة الجمود والتقليد واكتساب مهارات الاجتهاد والتجديد كفيلا بتحريك العقل المسلم من جديد لجعله مواكبا لحركة الزمان والمكان [والإنسان]، ضابطا لسياقات الواقع والفقه، قادرا على تحقيق مناطات التنزيل"[3].

إن من شأن السير في الأرض أن يوقظ في الإنسان مهمة التحريك النظري في وقائع الأرض، والتي تحدث إثر التفاعل بين الغيب والكون والإنسان؛ إذ هو تفاعل بين الأنفس (فلاحا أو خيبة) بإرادة الإنسان وبين الآفاق (مدرارا أو رجفة..) استجابة من الكون بأمر من الله تعالى. وبالتالي تحصل القدرة، في هذا المقام، على "إعطاء مفهوم التوحيد في بعده الإيماني التوقيفي أبعادا أخرى تم إهمالها وفصلها عن هذا الأصل، وهي إنما منه انبثقت، فوحدة الأمة الاجتماعية والسياسية والثقافية هي من وحدتها العقدية، وعلوم الكون والإنسان التي تعكس وحدة الخلق هي دليل وبرهان التعرف على الخالق وتوحيده"[4]، وهي أيضا بواعث على تحقيق المستقر والمتاع بما ينفع الناس، لقوله عز وجل ل "فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ "[5].

إنه سؤال النظر في إمكانات جلب المصالح والمنافع للإنسان ودرء المفاسد عنه، ولذلك كان النظر من الآليات المنهجية للعقل الاستدلالي الذي نضج مع بزوغ رسالة الختم، والتي من شأنها أن تحقق فسحة تحريك البعد المعرفي الفلسفي للدين باعتباره يشكل اليوم "الغائب الأكبر في معادلة الاسترجاع الديني"[6]. هذه المعادلة تكافئ منطقيا حتمية العلم والسلم والصلاح في مقابل الجهل والسفك والفساد، وبالتالي النظر إلى المجموعة المرجعية في قراءة هذه المعادلة من حيث الاستيعاب والشمول والمراجعة والتجاوز لئلا تتفاقم المحلية على حساب الكونية في شيوع صدام للقيم، فلا يزال "العلم

[1] - سورة البقرة 78.
[2] - سورة العنكبوت، 20.
[3] - سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ص 134.
[4] - نفسه، ص ص 140-141.
[5] - سورة الرعد 17.
[6] - سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ص 106.

ينتظر التبسيط والتقليم ليأخذ مجده وليؤدي الإنسان مهمته ويحقق إنسانيته بالقضاء على الفساد وتطهير الأرض من الدماء والدمار، وهذا من أقدس الأعمال التي يجب أن توجه إليها همة البشر"[1].

فإذا كان القرآن الكريم "يأمرنا بالسير في الأرض والنظر كيف بدأ الخلق، [فإنه] يمكن تحصيل نتائج السير والنظر بالقراءة، فالقرآن يوسع لنا مجال القراءة.. وليس الرقي للقارئ في الآخرة فقط، بل إن آيات الآفاق والأنفس تدل على أن القارئ هو الذي يرقى ويرتفع في الدنيا أيضا "[2]. وبالتالي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في مقام السير والنظر، هو سؤال القراءة؟ ماهي حدودها (Termes) في سياق توسعها؟ وكيف يتم الجمع بينها؟ وهو ما سنعالجه في المبحث المقبل ضمن سؤال تحقيق مناط الواقع الإنساني من خلال فسحة الجمع بين القراءات والتكامل المعرفي وفلسفة التاريخ.

ثانيا: المشي بين الناس، بين المرغوب عنه والمرغوب فيه.

إذا كان العلم في المرجعية الغربية إبان فترات الصراع بينه وبين رجال الدين[3]، قد أعيدت صياغته بفصله عن مجموعة من القيم بدعوى الحياد، فإنه على العكس من هذا الفصل نجد القرآن الكريم يولي الاهتمام الخاص لعلم السلوك البشري، يقول جودت سعيد في هذا الصدد: " فكما يلح القرآن على النظر إلى الشمس والقمر والنجوم والكواكب والجبال والأزهار والنبات والدواب، يلح أكثر على النظر إلى سلوك الأمم وسنن الذين خلوا من قبل والاعتبار والاستفادة من كشف الأسباب والنتائج في التاريخ لتجنب الخطأ والامساك بالصواب"[4]، وبالتالي يتم تصويب الفعل الإنساني في تحقيق المناط بضبط وتقويم سلوك المشي بين الناس.

إلا أننا نختلف مع جودت سعيد في منهجه في التعامل مع كشف الأسباب والنتائج في قراءة العواقب الإنسانية في السياق التاريخي، من خلال العبارة المنطقية التي أدرجها في هذا المقام، والتي عبّر عنها بقوله:

* توجد النتيجة إذا وُجد السبب، وتُفقد إذا فُقِد*

فهو بذلك سقط في آفة الدوران الميكانيكي وجودا وعدما، والذي لا يصح إلا في حالة التكافؤ بين السبب والنتيجة. أما في حالة الاستلزام المباشر – دون الاستلزام العكسي- بين السبب والنتيجة، فنقبل بوجود النتيجة إذا وُجِد السبب، لكن فَقْدَ السبب يكون مترتبا على فَقْدِ النتيجة، وليس دائما فقدُ النتيجة مترتبا على فقْد السبب ؛ ومعناه، أن عدم العمل بالاعتبار من العواقب يضع العالِمَ بها كمن يجهلها وإن كان يحمل أسفارها.

---

[1]- جودت سعيد، إقرأ وربك الأكرم، مقدمة الكتاب، م س، ص ص 13- 14.

[2]- نفسه، ص 33.

[3]- الصراع بين العلم والدين في المرجعيات الغربية تبلور أساسا على قيام الصراع بين العلم ورجال أساؤوا تمثيل الدين.

[4]- جودت سعيد، إقرأ وربك الأكرم، مقدمة الكتاب، م س، ص 89.

إن المشي في الأرض يقتضي إذن توبة حضارية من الإنسان بالإقلاع في المشي بين الناس عن المرغوب عنه صوب المرغوب فيه، اقتداء بالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الذي كان قرآنا يمشي بين الناس، فقد كان خلقه القرآن، كما وصفته عائشة رضي الله عنها.

فمن المظاهر التي تعكس الحالة السلبية للمشي في طريق المرغوب عنه، نذكر:

-التكبر والعلو.

ومثاله، ما ذكره القرآن الكريم في مقامات عديدة تقتضي السير فيها للاعتبار، عما لحق بفرعون من عواقب، يقول تعالى "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُفْسِدِينَ "[1]. فالعلو في الأرض يناقض السير فيها، حيث إنه يوجه زاوية النظر إلى الأرض عموديا، وهذا نوع من التمركز من غير إشعاع على الآخرين، فلا يملك حياله الإنسان ما به يستطيع توسيع النظر في عواقب الأمور وسنن الخلق؛ ويأتي هذا المنهج في توجيه النظر، بشكل اختزالي في المنحى العمودي نحو التمركز، ضدا على المنهج الموسع الذي يوجه النظر صوب فسحة الآفاق، بدليل استعمال القرآن الكريم لألفاظ باعثة على الوسع والفساحة في الأرض بدل التقوقع والتمركز؛ من ذلك، *فسيحوا* و*هاجِروا* و*أرضي واسعة*.. يقول تعالى "فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ"[2]، وقوله عز وجل " أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا "[3]، وقوله سبحانه " إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ "[4].. ولذلك نرى أجوبة موسى عليه السلام، في استدلاله أمام فرعون، متعددة الأبعاد وتركز على مسح أفقي عمودي وفي جميع الاتجاهات للأبعاد، الزمانية والمكانية والإنسانية، دون اختزالها حصرا في زاوية عمودية، دحضا لاختزال قراءة العاقبة الإنسانية في مجرد تمرير آفات الآبائية؛ يقول تعالى على لسان موسى عليه السلام " قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ "[5] (مسح عمودي)، وكذلك "قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمْ الأَوَّلِينَ "[6] (مسح إنساني)، وقوله "قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ "[7] (مسح أفقي).

-النميمة والغيبة.

إذ المشي فيها بين الناس كمن يأكل لحم أخيه ميتا، لقوله تعالى " وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ "[8].

---

[1] - سورة القصص 4.
[2] - سورة التوبة 2.
[3] - سورة النساء 97.
[4] - سورة العنكبوت 56.
[5] - سورة الشعراء 24.
[6] - سورة الشعراء 26.
[7] - سورة الشعراء 28.
[8] - سورة الحجرات 12.

-المشي بغير علم.

فالمشي بغير علم هو وقوع في الآبائية والجهل والسفك والفساد، في مقابل الوعي والعمل والصلاح، يقول تعالى: " قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ "[1].

-الضلالة في السعي.

حيث تنقلب الأمور على الذين ضل سعيهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، كأن يقع تمثل للقيم في غير محلها حين تبدل القيم غير القيم، فيقع تصادم فيها؛ يقول المولى عز وجل " قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً "[2].

- الانتقام والصدام والمقارنات.

ويحصل نتيجة تصادم القيم، ما يكرس بالتالي تضخما للذات واندحارا للغيرية – كما أسلفنا- وحصر الإنسان في دائرة المحلية المتقوقعة دون انفتاحها على الكونية الفسيحة.

وتنقيحا لمناط هذا الواقع الإنساني، لزم أن يكون المرغوب فيه في المشي بين الناس مسايرا لسعي الإنسان دون ضلالة، اقتداء بالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الذي كان قرآنا يمشي بين الناس.

وإذا كان السعي قد اختزل فهمه ترييضيا بين البطء والسرعة، فإن السعي هو بالأولى منهج قد يقوم على التريث والنظر والتثبت قبل إصدار أي قرار أو حكم قيمة فيصاب قوم إثره بجهالة؛ كما قد يقوم على العجل في مقام استباق الخيرات والتسارع إلى المغفرة والتوبة الحضارية وإقامة التسامح والتعايش ونشر السلم بين الناس على اختلافهم والتعاون بينهم على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان. وطبعا لن يتأتى ذلك من دون قراءة مستوعبة للعواقب والحضارات الإنسانية المترتبة على الفعل الإنساني، [ف]"بالقراءة الواسعة الشاملة لتراث البشرية يتحلى الإنسان بالوقار والرحمة والحلم والعفو، إن الصبر والغفران والرحمة والإحسان.. هي الثمرات اليافعة للقراءات الواسعة وللسير في الأرض والنظر إلى سنن الذين خلوا من قبل "[3].

ثالثا: سؤال النظر الحضاري.

إن دراسة حركة المرور على آيات الله في الكون والإنسان بين الإعراض عنها والنظر فيها، وتتبع كيفية المشي بين الناس بين الضلالة في السعي والسعي من دون ضلالة، تحيلنا، تحقيقا لمناط إنسان الواقع، إلى سؤال النظر الحضاري، والذي يؤول بدوره إلى سؤال تنزيل الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم النظر الحضاري من خلال اعتبار الواقع "أصلا شرعيا وممارسة تاريخية.. وميدان حركة [الإنسان] وفعله"[4]، وأن السعي في الأرض يكون بالإصلاح والصلاح، استشرافا في ذلك لأبعاد إعمار الكون والإنسان كليهما، ماديا وقيميا؛ يقول سعيد شبار في ذلك: "فتعليم الإنسان الأسماء وتحميله

[1]- سورة الأنعام، 148.

[2]- سورة الكهف 103-104.

[3]- جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، م س، ص 35.

[4]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 163

الأمانة ودعوته إلى السير في الأرض والضرب فيها للاعتبار والابصار.. هو من مقومات فقه الإنسان لواقعه، كما دل على ذلك قوله تعالى (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ)[1]، وقوله تعالى (قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ)[2] "[3]. ولذلك كان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في السنة النبوية يجسد " واقعا متحركا بأحكام القرآن (قرآنا يمشي بين الناس) كما ورد عن أم المؤمنين عائشة (ض)؛ والمشي والحركة سياقات مقامية حالية للأحكام تتكيف بمقتضاها لتواكب على الدوام تطورها في أحوالها المتغيرة سلما وحربا، قوة وضعفا، استقامة وانحرافا، خيرا وشرا، صلاحا وفسادا"[4].

هي إذن موجهات تبعث على إيقاظ شرارات حركية العلوم الطبيعية من خلال نظرية بدء الخلق، وكذا حركية العلوم الإنسانية من خلال نظرية العواقب الإنسانية؛ فالنظرية الأولى قائمة على النظر كيف بدأ الخلق، والثانية تستند إلى النظر في عواقب الذين خلوا من قبل والمجرمين والمكذبين.. على اختلاف أحوالهم، وهي سياقات مقامية للحضارات الإنسانية الماضية موضوع السير في الأرض. وتمحيص النظريتين معا يجعل من الأرض مختبرا للسير ومن الإنسان مختبرا للمشي.

الأرض مختبر السير.

فالسياحة أو الهجرة في أرض الله الواسعة ليست مختزلة في الهروب من الاضطهادات أو الاكتئابات، بل إن من مقاصدهما كذلك التحفيز على اقتحام العلوم الطبيعية بتوسيع فلسفة السير والنظر لتشمل كل ما له صلة بمعرفة كيف بدأ الخلق، من علوم الأركيولوجيا والجيولوجيا والأنطولوجيا والفلك والبصريات وعلوم الحياة والأرض.. للاعتبار مما خلق الله وسخره للإنسان لتطوير وتكييف واقعه.

ونجد أحمد فؤاد باشا قد أشار إلى سلبية التغاضي عن هذه السياحة العلمية بقوله: " يصنف العلماء البحث العلمي باعتباره فرض كفاية، لكنه أقوى من فرض العين، لأنه لابد أن يحقق الأهداف والغايات للبحث العلمي.. وطالما أنه لم يؤد [وظائفه]، فهذه فريضة ناقصة، بل فريضة غائبة؛ والجهاد الحقيقي لنهضة هذه الأمة في تصوري يجب أن يكون له الأولوية، حيث علينا أن ننهض ونتفوق علميا بحيث يلبي البحث العلمي حاجات هذه الأمة"[5]. وبناء عليه، يورد - أحمد فؤاد- مدخلا للاقتحام العلمي في الأرض مختبر السير، يتعلق بالقيم الجمالية خاصة وأن الله تعالى خلق الكون على أرقى مستوى من النظام والانتظام والجمال، يقول -عن مدخل القيم الجمالية- : "وهذا كان المدخل في

---

[1]- سورة النمل 69.

[2]- سورة آل عمران 137.

[3]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 163.

[4]- نفسه، ص ص 165-166.

[5]- أحمد فؤاد باشا، القيم بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، المنعقدة من 6- 11 فبراير 2010م، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ندوة منشورة، ط 1، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، 2011م، ص 68.

البحث عن أسرار هذا الكون، فالجمال وهيئة الكون التي تشمل على مقاييس جمالية كانت من أهم إقبال الإنسان على البحث في هذا الكون"[1]، وهو ما يبعث على التناغم الحاصل بين مراتب وجود الأشياء في الأعيان (انطلاقا من المختبر الأرضي)، وفي الأذهان (كيفية تمثل القوانين التي يجب أن تكون منسجمة في ارتباطها بالسنن الكونية)، وفي اللسان (من خلال صياغة القوانين بالكتابة والتعبير عنها بالألفاظ). ومثال ذلك، البعد الجمالي في كتابة " القوانين الطبيعية المرتبطة بالسنن الكونية.. والتي أثرت في تغير العالم عند صياغتها برمزين أو ثلاثة ليظهر القانون بسيطا جدا، ومعلوم أن البساطة من مقاييس[2] الجمال، مثل "قانون نيوتن الذي جعلنا نصعد إلى الفضاء ينص على أن:

ق= ك × م (أي $\sum F = ma$) ، وقانون أينشتين: $E= mc^2$، ثلاثة أو أربعة حروف هم الذين غيروا العالم"[3].

الإنسان مختبر المشي.

تندرج نتائج تجارب مشي الإنسان في مختبر الإنسان نفسه ضمن استشرافات الأبعاد القيمية للنظر الحضاري إزاء إعمار الإنسان بالموازاة مع إعمار الكون، ماديا ومعنويا ووظيفيا؛ فكما أن العلوم الطبيعية تقوم على كشف قوانين الكون وسننه وتسخيرها في إقامة المستقر والمتاع للإنسان بما ينفع الناس في الدنيا والآخرة، فإن العلوم الإنسانية هي الأخرى تقوم على قوانين وسنن الإنسان، وبالتالي وجوب تسخيرها أيضا في إقامة المستقر والمتاع للإنسان في الدنيا والآخرة. "فالقرآن الكريم يجعل القيم الأخلاقية علما له سنن ثابتة، ولهذا يأمرنا بالنظر إلى عاقبة الذين خلوا من قبل وعاقبة التقوى وعاقبة المكر وعاقبة الظلم.. وإذا كان للفيزياء والكيمياء مخابر وأدوات لإثبات سننها وتسخيرها، فإن التاريخ وسنن الذين خلوا من قبل وعاقبة الذين من قبلهم هي مختبر علم الاجتماع والعمران وعلم القيم والحضارات"[4]؛ ذلك أن "الأمراض الأخلاقية أو النفسية أو الحضارية أو كما يسميها القرآن الأمراض القلبية، هي التي كان علاجها موضع اهتمام القرآن لعلاج مرضى القلوب بالمعنى الديني الأخلاقي الحضاري النفسي وليس بالمعنى الجسدي، وإن القرآن يلح على خطورة المعاصي التي يرتكبها القلب

---

[1]- حمد فؤاد باشا، القيم بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، (ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية)، م س، ص 72.

[2]- أدرج أحمد فؤاد باشا، إثر حديثه عن المقاييس الجمالية في صياغة القوانين العلمية، مثالا لأحد العلماء يدعى راندام اشترط على طالبه صياغة معادلة صياغة تتسم بمقاييس جمالية لتعبر عن الظاهرة الكونية المدروسة، إشارة في ذلك لتناغم مراتب الوجود للأشياء بين الأعيان والأذهان والألفاظ والكتابة والمنهج السنني. حيث كان راندام يقف في طابور ليحصل على الطعام وكان أحد تلاميذه يأتيه في هذا الطابور ويطلعه على نتائجه ليبدي رأيه فيها، فكان أول ما يراها يقول له لا، اذهب لن أقول لك، وعندما سألوه لماذا؟ قال لهم لأن المعادلة التي توصل إليها ليست جميلة. فهو يستشعر هنا الأفضلية الجمالية، فطالما تحتوي المعادلة على مثل عبث في كتابتها فلا تصلح لتفسير شيء من نواميس الكون، فهذا إحساس عند العلماء يساعدهم على معرفة الحقيقة، ولمزيد توضيح، انظر: أحمد فؤاد باشا، القيم بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، م س، ص 73.

[3]- نفسه، ص 73.

[4]- جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، م س، ص 137.

كالكذب والنفاق.. أكثر من الالحاح على المعاصي التي ترتكبها الجوارح"[1]. ولذلك كان التنبيه من جانبنا مركزا على خطورة معاصي قلوب لا تفقه ولا تعقل ولا تبصر، وإن كانت تزعم لنفسها ارتقاء يخلصها من نفسها ومن الخلق من حولها، أو كانت تزعم لغيرها إصلاحا بأنها تحسن صنعا، ما ينعكس سلبا على اختلال المنهج التركيبي في اقتفاء العلم المستند إلى قراءة آيات الله في النص والكون والإنسان، اختلالا ينجم عن الضلالة في السعي، انسجاما مع قوله عز وجل " أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ "[2]، وقوله تعالى "لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ "[3].

وبالتالي، يكون تفاعل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مبنيا أساسا على تفاعلهما مع علوم الوحي، انطلاقا من مدخل القيم الفطرية المركوزة في كينونة الإنسان ماهية ووجودا، تجاوزا لأي اختزال من شأنه أن يحدث تنافرا بين هذه المكونات جميعها؛ ذلك أن القيم الفطرية " تظهر عندما تناقض ممارسة ما هذه القيم [وأنه] ينزع دائما إلى الجانب الخيِّر منها أو الجانب الإيجابي"[4] لا السلبي الذي يقع تمثلها فيه عكسيا، فتنقلب صداما.

وقد أثار أحمد فؤاد باشا إشكالية فلسفية لمفهوم القيمة في الشيء، بين قيمة الشيء ورغبة الإنسان في هذا الشيء، من خلال التساؤلين التاليين:

I. هل الشيء له قيمة لأننا نرغب فيه؟

II. أم أننا نرغب فيه لأنه ذو قيمة؟

إن تحليل هاتين العبارتين يضعنا أمام استلزامين مباشرين، هما على التوالي:

I. نحن نرغب في الشيء ⟸ إذن الشيء ذو قيمة.

II. الشيء ذو قيمة ⟸ إذن نحن نرغب فيه.

نلاحظ أن العبارة (II) هي الاستلزام العكسي للعبارة (I) (La réciproque).

وبالمرور إلى عكس النقيض (contraposée)، فإن العبارة (I) تكافئ:

I. الشيء ليست له قيمة ⟸ إذن نحن لا نرغب فيه.

ومثاله: الشمع لم تعد له قيمة ⟸ إذن نحن لا نرغب فيه.

---

[1]- نفسه، 174.

[2]- سورة الحج 46.

[3]- سورة الأعراف 179.

[4]- أحمد فؤاد باشا، القيم بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، م س، ص 66.

وذلك، نظرا للتطورات والمستجدات الهائلة التي حصلت في الواقع الإنساني التي تفرض تجاوز الاضاءة بالشمع الذي كان لحظة اكتشافه في الماضي رمز الحضارة الإنسانية، وكانت قيمته تفوق قيمة معادن نفيسة.

وهذا يعني أنه: إزاء اكتشاف الكهرباء وتطور العلوم ⟸ إذن نحن لا نرغب في الشمع.

وبتعبير آخر: الكهرباء ذات قيمة ⟸ إذن نحن لا نرغب في الشمع.

فيكون الاستلزام الأخير مُعَبِّرا عن مثال للاستلزام (II) إذا ما حولنا رغبتنا صوب الكهرباء لقيمتها، ولاستبدالها غير الشمع، ومنه نحو النظر إلى قيمة أو قيم اقتحام العلوم، ومنها الكهرباء والبصريات.. وغيرها، في استقراء التكافؤ بين العبارتين (I) و (II).

وبالتالي، فالسير والنظر في آيات الله في الأنفس والآفاق يكافئان الرغبة والتحفيز النفسي الوظيفي (حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ)[1] والمعنوي والمادي على اقتحام العلم في معناه المقاصدي الواسع الذي يستطيع به الإنسان تحقيق ما يمكث في الأرض من مصالح ومنافع له .

المبحث الثالث: سؤال الانتقال من التقوقع إلى التموقع.

المطلب الأول: من إشكال التقاطب المعرفي إلى سعة التكامل.

1- معيقات التكامل المعرفي.

وتندرج تحتها مجموعة من المعطيات إن على صعيد الذات أو على صعيد الغير، فضلا عن غياب رؤية معرفية للتكامل وكذا منهج تنزيلها دونما عوائق قد تحول دون إدراك مقصد بنية وبينية المعرفة.

أ) معطيات تاريخية ذاتية:

تتجلى في العديد من المعيقات التي كرست للتقاطب المعرفي بدل التكامل، وهي معيقات وإن حدثت في التاريخ إثر مجموعة من الاختزالات – كما تتبعنا ذلك خلال الفصل السابق، كتحديد الحيز بين الشرعيات والكونيات، وترتيب الأولوية بين الأخلاقية والعقلانية، وكذا التمانع بين العقل والنفس..- فإنها تعزى من ناحية ذاتية إلى مسألة منهجية على المستوى التعليمي المدرسي؛ حيث كان الباعث الذاتي على التصنيف التقليدي للعلوم هو المساعدة على الفهم والإفهام، وبالتالي وضع فهرسة للعلوم وتبويبها، بل امتد الأمر إلى درجة الفصل بين الأبواب نفسها. فظهر التجزيئ بتصنيف الآيات المتعلقة بكل باب حتى غدت أبواب العقيدة والشريعة والعبادات والمعاملات متفرقة بعضها عن بعض، ومنغلقة بعضها في وجه بعض، بمبررات واهية من قبيل ما يندرج منها في علوم شرعية مقابل أخرى غير شرعية أو علوم دينية مقابل أخرى دنيوية، أو علوم محمودة مقابل علوم مذمومة.. ناهيك عن ظهور آفات التحيز والطائفية والخصوصية، ومعضلات الإحياء والندب والتمانع بين ما هو عقلي وما هو نفسي، أو بين ما هو شرعي وما هو كوني أو إنساني؛ فضلا عن الصراع الذي استحدثه المنهج الثنائي

[1]- سورة الرعد 11.

التاريخي الذي كرس لمنطق التقاطب بين أطراف الثنائيات بدل التداخل والتفاعل بينها، وكذا الاشمئزاز من بعض العلوم، مثل الاشمئزاز من كلمة * الفلسفة* لدى البعض بمبرر أنه من تمنطق تزندق. وإذا كانت العلوم في مجملها قد نشأت حول النص، فإن " تداولها التاريخي أبعدها عنه، وبدل أن يكون شاهدا عليها تنبثق منه تصورا ومنهجا، أصولا وفروعا، ينشز لحمها وعظمها، تدور معه حيث دار، تعكس خصائصه وقيمه ومعانيه التي تمنحها قوة البقاء والعطاء في ساحة التدافع العالمي، بدلا من ذلك، نجد أن النص تحول فيها إلى شواهد وقرئ قراءات عضين"[1].

ومن أمثلة التصنيف التقليدي للعلوم، نذكر نموذج أبي حامد الغزالي[2].

فقد قسم أبو حامد العلوم بالنظر إلى معالم متعددة:

- من حيث الدلالة التكليفية: قسم العلوم إلى فرض عين وفرض كفاية، وتدخل في الأول العبادات والمعاملات، وآليتها "التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان"[3]، وهو منهج بحسبنا يخالف الاستدلال العقدي القائم على الدليل في القرآن. بينما تدخل في فرض الكفاية علوم الحساب والطب بمبرر أن فقدانها يسبب نوعا من الحرج إزاء عمليات قسمة الوصايا والمواريث وحاجة بقاء الأبدان، فهي علوم يقول الغزالي بشأنها: "لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين. فلا يتعجب من قولنا: إن الطب والحساب من فروض الكفايات"[4]، ويضيف إليها الصناعات والفلاحة والحياكة والزراعة والسياسة والحجامة. فهل فعلا تدرج اليوم هذه العلوم ضمن فروض الكفايات؟

- من حيث علم طريق الآخرة: قسم الغزالي العلم إلى علم معاملة ويتعلق بعلم أحوال القلب من اعتقاد وفعل للعبادات وترك للمهلكات، وعلم مكاشفة ويتعلق بعلم الباطن وهو عنده غاية العلوم؛ يقول: " إذا أضيف علم طريق الآخرة إلى الفقه ظهر أيضا شرف علم طريق الآخرة.. فاعلم أنه قسمان: علم مكاشفة وعلم معاملة "[5].

- من حيث الدلالة الشرعية: قسم أبو حامد العلوم إلى شرعية وأخرى غير شرعية، فأما الشرعية فهي بالنسبة إليه "ما يستفاد من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب، ولا التجربة مثل الطب، ولا السماع مثل اللغة"[6]، أي أنه يخرج من دائرة العلم الشرعي فقه

---

[1]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 126.

[2]- يرجع اختيار هذا النموذج إلى عدة بواعث، منها الفهرسة نفسها التي يقدمها أبو حامد الغزالي في تصنيفه للعلوم، وهو الذي ندب موت علوم الدين فدعا إلى إحيائها بالشكل الذي رأى فيها فلسفة الإحياء، ثم توجهه للفلسفة بالتهافت وإن كان هو نفسه يقيم المنطق معيارا للعلم والفقه. وتبقى أول ملاحظة نتوجه بها إلى قضية تصنيف العلوم عند الغزالي هي إدراجه لكتاب العلم ضمن خانة ربع العبادات التي حصرها إلى جانب العلم في قواعد العقائد وأسرار الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج وآداب تلاوة القرآن والأذكار والدعوات وترتيب الأوراد في الأوقات، والمفروض أن يكون العلم ضمن ما عبر عنه بالمنجيات من المهلكات؛ أليس بتعلم الأسماء وتلقي الكلمات قد ينفلت الإنسان (الآدمي) من آفات السفك والفساد؟

[3]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، المجلد الأول، م س، ص 56.

[4]- نفسه، المجلد الأول، ص 62.

[5]- نفسه، المجلد الأول، ص 75.

[6]- نفسه، المجلد الأول، ص 62.

الحساب وفقه الطب (التجربة) وفقه اللغة؛ ومعلوم هو انفتاح الغيب على التجربة -كما رأينا- خاصة من خلال سؤال الاطمئنان لدى سيدنا ابراهيم عليه السلام أو سيدنا موسى عليه السلام أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها. يقول الغزالي في بيان الفرق بين الفقه والطب: " الفقه أشرف منه [أي من الطب].. وأنه علم شرعي إذ هو مستفاد من النبوة، بخلاف الطب فإنه ليس من علم الشرع"[1]، وإن كان الغزالي قد نبه إلى أنه "مهما أضيف الفقه إلى الطب ظهر شرفه"[2]، فإن هذه الإضافة إنما هي على سبيل التشريف لا على جهة التكليف، ولعل السبب في ذلك يكمن في إدراجه للطب في ما يرتبط بمصالح الدنيا.. وأما غير الشرعية فمنها "ما يرتبط بمصالح أمور الدنيا كالطب والحساب.. وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه"[3] ضمن ما هو مباح.

- من حيث المحمود من العلم والمذموم منه: فأما "العلوم الشرعية وهي المقصودة بالبيان، فهي محمودة كلها"[4]، ويتسع هذا المحمود ليشمل ما يرتبط بمصالح دنيوية مثل الحساب والطب رغم ادراجه إياه في خانة غير الشرعية؛ ويقول عن العلوم التي لا يحمد منها إلى مقدار مخصوص: " فهي العلوم التي أوردناها في فروض الكفايات، فإن في كل علم منها[5] اقتصارا وهو الأقل، واقتصادا وهو الوسط، واستقصاء وراء ذلك الاقتصاد لا مرد له إلى آخر العمر"[6]. أما المذموم من العلوم غير الشرعية فهو علم السحر والطلسمات، كما نراه يقسم علم المعاملة إلى "ما يحمد منه كالصبر.. والخوف.. والزهد.. وما يذم [منه] فخوف الفقر.. وحب طول البقاء في الدنيا للتمتع "[7].

أما الفلسفة، فهي عنده "ليست علما برأسها، بل هي أربعة أجزاء: الهندسة والحساب.. والمنطق.. والإلهيات.. والطبيعيات"[8]، ومن المبررات التي جعلته يخرجها من دائرة العلم أن "بعضها [من الطبيعيات] مخالف للشرع والدين والحق، فهو جهل وليس بعلم حتى نورده -يقول الغزالي- في أقسام العلوم، وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها وهو شبيه بنظر

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، المجلد الأول، م س، ص 74.
[2]- نفسه، المجلد الأول، ص 75.
[3]- نفسه، المجلد الأول، ص ص 62-63.
[4]- نفسه، المجلد الأول، ص 63.
[5]- نلاحظ أن أبا حامد يضع معيارا للعلم وللفقه بواسطة مؤشرات الاقتصار والاقتصاد والاستقصاء، وهي مؤشرات تحاكي محدد ترييض الوسطية من حيث توسط مؤشر الاقتصاد بين الاقتصار والاستقصاء، لكنه يختلف عن الترييض التقليدي للوسطية بين النقيضين – كما ذهب إليه ابن مسكويه تأثرا بنظرية الفضيلة الأرسطية- من حيث إن الغزالي فتح بالاستقصاء المجال للزيادة في الطلب من العلم والفقه. وإذا كان هذا المحدد باعثا على التوسع والسعة والبسطة في العلم، فإن أبا حامد يلجم، من جهة أخرى، العلم وما يدخل معه في دائرة التفاعل السنني من الألفاظ المقتضية للتجديد، وهي: التوحيد والفقه والذكر والتذكير والحكمة، بلجام ما هو شرعي ومحمود وفرض عين، أما علوم الحساب والطب والصناعات و فلسفة تواريخ الأخبار.. فهي –عنده- فروض كفاية.
[6]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، المجلد الأول، م س، ص 146.
[7]- نفسه، المجلد الأول، ص 79.
[8]- نفسه، المجلد الأول، ص ص 84-85.

الأطباء"[1]؛ رغم تأكيده على الحاجة إلى الطب دون الطبيعيات بقوله: " وأما علومهم في الطبيعيات فلا حاجة إليها"[2].

وتبقى الملاحظة الأساسية في مجمل هذه التصنيفات عند أبي حامد، هي إهمال الاهتمام بفلسفة السير في الأرض، في قراءة الأكوان وبدء الخلق وعواقب البشر والتعمق في دقائق الطب والحساب، والاقتصار على جعل البعض منها في خانة فروض الكفاية أو مما هو فضيلة وليس بفريضة أو إقحامه في مجرد المباح.

ب) معطيات تاريخية خارجية:

تتجلى من ناحية أولى في تأثر المسلمين بثقافة اليونان خاصة، وهو ما جعل أبا حامد الغزالي يتوجه للفلاسفة كالفارابي وابن سينا.. بالتهافت لتأثرهم بغيرهم من الإغريق؛ وبالتقليد الديني الذي كان سائدا لدى اليهودية والمسيحية من ناحية ثانية.

فعلى صعيد الجبهة الأولى، كان التأثر نابعا من حضارة فلسفية يهيمن عليها النظر العقلي (أفلاطون وأرسطو..)، وعلى صعيد الجبهة الثانية، كان التأثر منبثقا عن حضارة نصية لم تسعف في استشراف التداخل بين الآيات في النص كما هي في الأنفس والآفاق؛ فكان هذا جديرا بأن ينبثق عنه تصنيف بين النظر المنطقي العقلي والنظر النصي النقلي، باعتبار الأول ينتج المعرفة العقلية والمنطقيات، بينما الثاني ينتج التعبد المحض الذي يحيل على علم الآخرة والماورائيات. ليس هذا وحسب، بل امتد التأثر إلى استعارة ما حدث في الغرب من دعوى انفصال العلم عن الدين المحكوم عليه بالتخلف تعميما، بل والاشمئزاز منه تعتيما؛ وبالتالي وقع تصدير من الغرب لثنائية الدين/العلم بشكلها الغالب عليه التصارع بين طرفيها، فتقبلته الذات بالقبول حتى وإن كان حقيقة تصديرا للصراع بين العلم ورجال أساؤوا تمثيل الدين. فلما "طرأ التفاضل والتمييز بين الدوائر [المعرفية] واستعرنا من الغرب تجربته الصراعية بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وقع الخلل وانفرط الناظم الموحد للعلوم؛ ولقد شهد التاريخ حالات صراع حادة بسبب التحيزات المضمرة أو الصريحة، والتي كان العامل السياسي حاضرا فيها كذلك تغليبا لجانب على آخر، وهذا واضح في كثرة الفرق والمذاهب والتيارات والنزاع والخلاف الذي كان – ولا يزال- بينها إلى درجة الاحتراب، ناهيك عن التفسق والتبدع والتكفير"[3].

ويكفي مثالا لاستيراد التصادم بين مصادر المعرفة ما تعبر عنه الرؤية الوضعية؛ يقول ديفيد هيوم عن ضرورة استبعاد الدين والفلسفة عن العلم: "نسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي مجلد.. في الإلهيات [الدين] أو في ماورائيات المدرسة [الفلسفة] مثلا: هل في ذلك المجلد أي استدلال مجرد حول الكم والعدد؟ كلا، هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا، ألا ألقِ به إذاً

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، المجلد الأول، م س، ص 85.
[2]- نفسه، المجلد الأول، ص 85.
[3]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 126.

إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم "[1]؛ "وجاء فرويد من بعد.. ليكرس المنهج الوضعي في مجال الدراسات النفسية، وليعلن أن العلم لا يمكن أن يتعايش أو يتسامح مع الدين والفلسفة، مؤكدا أنه لا مصدر لمعرفة الكون سوى الملاحظة العلمية الدقيقة وأنه لا يمكن أن نستقي أي معرفة معتبرة من الوحي أو الإلهام"[2].

هذا، بالإضافة إلى استعارة عائق *التحقيب*، حيث تنظر الذات مثلا إلى *الحداثة* أو ما بعدها وكأنها حقبة مستقلة بذاتها؛ فحتى وإن فصلها التحقيب عما سبقها من العصور خاصة ما يفصلها عن حقبة الظلمات التي سادت إبان السلطة الكنسية، فإنها على العكس من ذلك تبقى متصلة بما قبلها، بمنطق التحقيب نفسه الذي يقوم على التغيير في الشكل والاحتفاظ بالمضمون لتمريره؛ فهناك امتداد وانحفاظ للعقلية المادية والتي لها نصيب من الفلسفة اليونانية سواء في الأوغسطينية الأفلاطونية أو في الأكوينية الأرسطية، أو حتى في مرحلة الإصلاح الديني نفسه وما تلاها من نهضة وفلسفة أنوار.

2- واقع الإنسان في معلم التقاطب المعرفي.

الأصل في الإنسان أنه كائن مركب متعدد الوظائف، فأي تبسيط لهذا الكائن أو تقوقعه في مجرد تخصص علمي بعينه من شأنه أن يختزل الإنسان في بعد واحد، يكون مداره على نزعة واحدة بعينها، قائمة على مدى إقبار باقي مكوناته عقب حدوث الاختلال في حالة السواء والاعتدال الأصلية فيه.

إن الأصل في كل العلوم الناشئة "أن ينعكس فيها وعليها البعد التوحيدي الناظم لها أصولا وكليات ورؤية وتصورا ومنهاجا عاما في البحث والاشتغال "[3]، وفي غياب الوعي بهذا الضابط الناظم يكون "كثير من علوم الإنسان.. مضرة بالإنسان، وكثير من علوم المادة والطبيعة مضرة ومدمرة للطبيعة وللإنسان [معا]، ومثل ذلك في علوم دائرة حول النص لا ترى إلا ذاتها فيه أو جانبا من جوانبه "[4]، لم تسعف الإنسان في الانفتاح أيضا على المراكز البحثية وتأهيل الخطباء الفقهاء الخبراء. أمام هذا المنزلق يظل واقع الإنسان غير مستقر بفعل النزاع المفتعل بين أقطاب ثلاثة: نزعات نصية تكبل الإنسان بالجمود والتقليد والآبائية، ونزعات عقلية تكرس لإقبار النص وتضييق حيزه، ونزعات واقعية تحوم حول الإنسان تحت وقع تيارات الجشع والتملك والمادية على حساب الكينونة الإنسانية.

---

[1]- ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، م س، ص 208.

[2]- محمد الناصري، النظام المعرفي الانساني بين الرؤية القرآنية والفلسفة الغربية المعاصرة، قراءة في فكر حاج حمد والعلواني، م س، ضمن مجلة الحياة الطيبة، ع 2015/32؛ ص 89.

[3]- سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الاسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1432هـ/2011م، ص 21.

[4]- نفسه، ص 21.

3- من ضيق التقاطب إلى سعة التكامل.

أ) جهود معرفية غير مكتملة.

من ضيق التقاطب المعرفي إلى سعة التكامل المعرفي، فإن الأمر "يحتاج إلى أن نعيد نماء الشبكة العلائقية بين.. العلوم، ثم ربط هذه العلوم بأصلها الأول بحيث يهيمن عليها ويصدق، وذلك من خلال الرؤية التي تتكامل فيها وتتداخل علوم القرآن والإنسان والعمران "[1].

وثمة، جهود عملت على استشراف هذه الرؤية التكاملية بين العلوم، إلا أنها في واقع الأمر لم تكن تعي أن السبيل الذي اختارته لنفسها في بناء هذا التكامل سيحول هو نفسه دون بلوغ مرامي هذه الجهود؛ نذكر من ذلك:

- عائق الحد.

يقول جابر بن حيان في تعريفه للحد: "الحد هو الاحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه"[2]، وهو، كما هو معلوم، صورة مطابقة للتعريف الأرسطي للحد. فبقدر ما عمل هذا الضابط المنهجي على تحديد المحدود لئلا ينفلت كلا أو بعضا، بقدر ما أحكم تسييجه لئلا يخرج منه ما هو فيه، وبالتالي غلق الباب حتى في وجه ما كان ينبغي أن يدخل فيه؛ ومثاله الفقه باعتباره علما شرعيا تدخل فيه علوم الشرعيات وتخرج من دائرته الكونيات والإنسانيات بذريعة تصنيفها في خانة العلوم الدنيوية أو غير الشرعية أو الكفائية.. وبالتالي وقع تضييق وتقوقع للفقه فلم ينفتح على فقه الكون وفقه الإنسان، وكأن مفاهيم العلم والاجتهاد والابداع.. من جملة الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، وحتى وإن زعموا إخراجهم، من جهة مقابلة، بحق الحياد العلمي، فإنهم تناسوا أن هذا الحياد نفسه رهين لسننية تركيبية قائمة على قيام شروطه وانتفاء موانعه.

- عائق التأصيل.

اكتفى هذا العائق في أغلب محطاته بالإعجاز العلمي دون اقتحام البحث العمي، فالغرب يبحث ويتقدم علميا وتكتفي الذات بالتأشير على علوم الغرب بالسبق التأصيلي لها عن طريق تأصيل الاعجاز العلمي دون سبر أغواره، وهو ما كان له بليغ الأثر على تنزيل فقه التنزيل نفسه.

- عائق الأسلمة.

وهو عائق اكتفى فقط بتجنيس المعرفة دينيا، بأن علوم الكون وعلوم الإنسان تملك حق المواطنة المعرفية الذي يخول لها الانتماء إلى سجلات التصور الاسلامي.

يقول عماد الدين خليل في تعريفه للأسلمة: "تعني إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان.

---

[1]- سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الاسلامي، م س، ص 21.

[2]- جابر بن حيان، كتاب الحدود، ضمن: بول كراوس، مختار رسائل جابر بن حيان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1354هـ/1935م، ص97.

وهي بهذه الصيغة تغدو منطقية تماما وفي إطارها الملائم، بحيث يبدو ما عداها خروجا على القاعدة وتنافرا مع طبائع الأشياء "[1]؛ وفعلاً، تبدو هذه الصيغة منطقية إذا لم تحتضن ما يدفع بها نحو فخ المقارنات.

ومن جهته، عمل حاج حمد على إخراج كل ما قد يلتبس بمفهوم إسلامية المعرفة خلطا وخبطا، وعلى إدخال ما يلزم احتضانه في دائرتها جمعا وجردا لجدليات الغيب والإنسان والطبيعة إلى درجة يبدو فيها وكأنه يسيج هذا المفهوم بنظرية الحد؛ فقد عمل حاج حمد على صعيد الجبهة الأولى – من تعريف الحد- على نقد وتصويب الخلط بين التأصيل والأسلمة، يقول: "فالخلط بين التأصيل والأسلمة لازال قائما.. وقد حاولت جهدي فك الارتباط بين المفهومين المختلفين تماما "[2]. وقد عمل في ذلك على رد بعض الفهوم التي من شأنها أن تجعل إسلامية المعرفة مجرد "*ردة فعل* عقائدية على التفوق الغربي وتغليب لعقلية الدعوة والنضال على لغة الفهم والمعرفة وأنها تعني منظومة معرفية تخص المسلمين وحدهم"[3].

أما على صعيد الجبهة الثانية – من تعريف الحد-، فإن مساهمة حاج حمد في إدخال ما يلزم إقحامه في دائرة إسلامية المعرفة تتجلى في محاولته التركيب بين الجدليات الثلاث، الغيب والإنسان والطبيعة، مع تركيزه على ضرورة فهم جدلية الغيب دون لاهوت، وجدلية الإنسان دون وجودية عبثية، وجدلية الطبيعة دون مادية؛ حيث "يأتي الربط المنهجي بين هذه الجدليات الثلاث فتخرج بذلك من قبضة اللاهوت والخرافات والأسطورة التي يزخر بها التراث الذي يجب أن نرده إلى تاريخانية إنتاجه.. فإسلامية المعرفة تحرر فلسفة العلوم الطبيعية من الإحالة المادية وتحرر الإنسان من الوجودية العبثية وتحرر الغيب من اللاهوت والخرافات، فتستقيم الفلسفة الكونية التي هي الوجه الفكري الآخر لإسلامية المعرفة "[4].

وبذلك، يكون حاج حمد قد وقع في عائق الحد وهو يريد تحرير الأسلمة من عائق التأصيل، فأخرج من دائرتها التأصيل واللاهوت والوجودية العبثية والإحالة المادية في تحرير الغيب والإنسان والطبيعة، وهذا ما نتقاسمه معه تصديقا، لكنه بفسحه المجال لإقامة الجدليات الكونية بينها مافتئ

---

[1]-عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط 1، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – بيروت، 1427هـ/2006م، ص9.

[2]- محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص 74.

[3]- هذا الادعاء الذي يرده حاج حمد، والذي نتوافق معه في رده تصديقا، ينسبه إلى علي حرب من خلال مقاله حول إسلامية المعرفة المنشور بصحيفة الشرق الأوسط بتاريخ الأحد 2003/6/22م، عدد 8972. وهو العدد نفسه الذي كتب فيه عن الموضوع نفسه كل من عبد العزيز خضر وعبد الوهاب المسيري؛ ففي نظر خضر أن إسلامية المعرفة "تأخذ أكثر من اتجاه، بعضها محاولة لإبراز بعض الجوانب الإعجازية في القرآن والسنة النبوية وبعضها الآخر في التنقيب عن الجهود العلمية المتميزة الموجودة في تراث الحضارة الإسلامية في أكثر من مجال كمحاولة لوضع صيغة إسلامية للعلوم الطبيعية والإنسانية"، وهو ما جعله يرى فيها إعاقة معرفية في المستقبل، ومبرره في ذلك ما ينسبه للحياد العلمي خاصة في العلوم الطبيعية. إلا أن المسيري تقدم أكثر في الموضوع حينما ركز في جهده على طرح إسلامية المعرفة بوصفها تواصلا مع الجهود الغربية لفك الارتباط بين إنسانية الإنسان (أنسنة الإنسان) ومادية الطبيعة حيث إن مشروع أسلمة المعرفة يبدأ عنده " كمشروع أنسنة المعرفة، أي استعادة الفاعل الإنساني كمقولة مادية روحية لا يمكن ردها إطلاقا إلى عالم المادة؛ وتتطلب دراستها مناهج خاصة ونماذج مركبة تحوي عناصر مادية وغير مادية، ولكون تعريف الإنسان ككائن روحي ومادي. لمزيد توضيح انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص 69.

[4]- محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص 84.

يُسقط الإطلاقية في الزمان والمكان والإنسان على الإنسان نفسه – الذي نراه كائنا نسبيا ولو على جهة نسبية المعرفة التي ينتجها- بأن جعله ممتدا في الكونية من اللاتناهي في الصغر إلى اللاتناهي في الكبر؛ ونراه منهجا يتجاوز إطلاقا الدلالة الترييضية لمفهوم الوسطية التي عمل بها كل من أرسطو وابن مسكويه وجيمز كينز – كما مر معنا-، ومرد ذلك إلى السرمدية التي يلحقها حاج حمد للإنسان.

إن أسلمة المعرفة لتشكل عائقا فعليا إذا ما حصرت نفسها في لقبها أو كانت جهدا فقط من أجل تجنيس المعرفة دينيا، أو التزمت حصرا بانتظار تزكية من مشروع آخر مثل أنسنة المعرفة؛ إنما نرى ضرورة التكامل بين أسلمة المعرفة وأنسنة المعرفة وكونية المعرفة جميعها، أي إن مدار المعرفة يتم بشكل سنني متعدد الأبعاد، بين معالم الأسلمة والأنسنة والكونية الآفاقية لوجود آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق.

- عائق الأحقية في التفلسف.

بنى هذا العائق مبرراته على *الحق العربي في الاختلاف الفلسفي* أو * الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري*، أو بمعنى مكافئ *أحقية الذات في التفلسف*، على اعتبار أن " الحق هو ما يجب للعربي من نصيب فلسفي بحيث ينبغي لغيره أن يقر بخصوصية هذا النصيب الفلسفي، فالعربي يحتاج إلى الاعتراف بحاجته إلى إيجاد فلسفة يتميز بها هو كعربي عن غيره من الشعوب، لا تَمَيّز تكميل وإغناء"[1]. فكأننا بهذا المعنى، نكون إزاء ترافع لأحقية الذات في التفلسف، يتعين بموجبه الحق في تقرير مصير الفلسفة العربية وتحديد حيزها، أو ما يشاكل ترسيم حدودها ضمن خصوصية متميزة وإن ادعت لنفسها تكميل غيرها تجاوزا لما من شأنه أن يمنعها من أحقيتها مثل التصورات التي يدعي أصحابها "أن الفلسفة كونية وأنها لا يمكن أن تقوم على أساس خصوصية معينة.. [أو أن] منهجها العقل الخالص.. [أو أنها] محل تقدير بلغ حد التقديس "[2]. فهذه جملة من التصورات - يرى طه عبد الرحمن- أنها تمنع من ممارسة الحق في الابداع وينبغي مراجعتها حتى يتمكن المتفلسف العربي من الخروج إلى إبداع فلسفة خاصة.

إن هذا الجهد المعرفي بقدر ما انفتح على التكامل والتداخل المعرفي بإعادة الاعتبار للتفلسف بقدر ما انعرج صوب الخصوصية الذاتية ومنه إلى تكريس المحلية على حساب الكونية، يقول طه: "حق الاختلاف في التفلسف.. ينبغي أن يكون حقا طبيعيا.. ونحن - العرب- نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية، ولا ريب أن أقرب الطرق التي توصل إلى إبداع هذه الفلسفة هو النظر في هذه الدعاوى نفسها التي يرسلونها إرسالا ويبثونها فينا بثا كما لو كانت حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها"[3].

---

[1]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013م، ص 115.

[2]- نفسه، ص 116.

[3]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص 22.

- عائق التقريب.

يعرف طه عبد الرحمن التقريب بأنه "وصل المعرفة بباقي المعارف الأصلية، أو قل بإيجاز جعل المنقول موصولا. وبما أن الوصل في جوهره وصل بما هو أصلي، فإن التقريب هو جعل المنقول مأصولا"[1]. وقد عمل طه في تقريب العلوم المنقولة على "اثبات دعويين أساسين، تتعلق أولاهما بالتداخل الداخلي الذي حصل بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه، وتتعلق الثانية بالتداخل الخارجي الذي تم بين الفلسفة الإلهية وعلم الكلام"[2]، وخرج بصياغة عامة لمفهوم التقريب، يقول طه: "التقريب هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية حصل اليقين فيها، أو قل بإيجاز، إن التقريب هو كل تصحيح تداولي يقيني"[3].

وبإسقاط التقريب على التقريب ذاته، ولو بمبرر أن قيد اليقين لا يبلغ درجة الاطلاق بحال بدليل نسبية الكسب المعرفي البشري، يكون عندئذ التقريب محل سؤال هو في حاجة أكثر منها لعلامة رفعه من علامة استفهامه؛ فلعل الناسخ الفعلي للتقريب يبرز في مثل القضايا التالية:

أ)التقريب عكس حفظ المنقول كليا:

يعتبر التقريب آلية منهجية تركيبية متعددة الوظائف إذا ما توجهنا إليها بمنظور تفاعلي بيني بين الذات والغير، قائم على التلاقح العلمي والتثاقف المعرفي؛ إذ لا منفعة للذات ما لم تتحقق في عوالمها منفعة الغير، ولا سبيل إلى حضارة إنسانية ما لم تتحقق في معالمها إنسانية الإنسان، ولعل هذا ما يتوافق والمنهج الإسلامي في الاعتراف بمنظومة من القيم كانت سائدة قبله وأقر بها تصديقا وصحح ما اختل منها تصويبا. أما عندما نلزم التقريب بضرورة التغيير في المنقول حتى ولو كان هذا المنقول موافقا في تعامله مع بعض السنن الكونية إيجابا- فهي لا تحابي أحدا مؤمنا كان أو كافرا- فإنه يصبح بذلك آلية ذات بعد واحد مقتصر على الهيمنة دون التصديق؛ نلتمس هذا الاختزال للتقريب التداولي عند طه في هاجس المخافة من إفساد المنقول إليه، يقول: "كل من يدعو إلى حفظ المنقول إنما يدعو على الحقيقة إلى عدم حفظ أو قل إفساد المنقول إليه"[4].

ب)التنبيت والتجنيس الديني للمنقول.

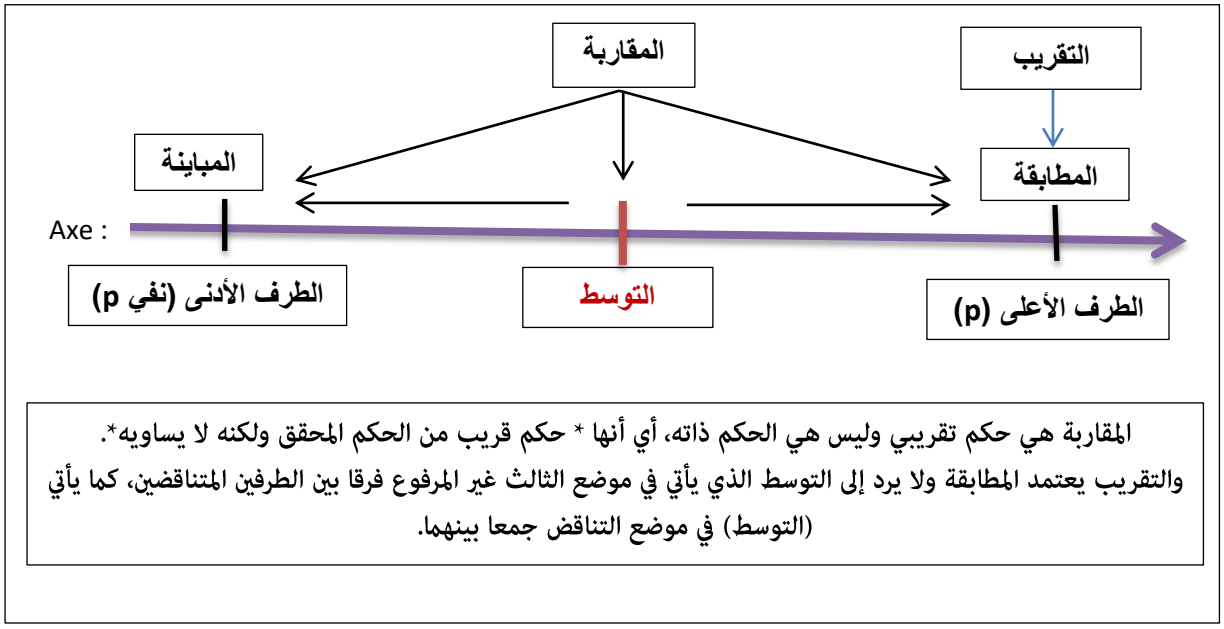
بحصر طه لفائدة التقريب في مخالفة المنقول كلا، وليس في موافقته ولو بعضا، فإنه يسقط هو الآخر في التنبيت المفاهيمي، يقول: "علمنا يقينا أن فائدة التقريب ليست في موافقة المنقول بقدر ما هي في مخالفته.. فلولا هذه المخالفة لما نبتت للمنقول جذور في المجال الأصلي، ولما أمكنه الإثمار في عالمه الجديد"[5]، ويضيف: " إن المنقول الذي لا يتغير في مضمونه ولا في وظيفته في انتقاله إلى مجال

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2016م، ص 237.
[2]- نفسه، ص 237.
[3]- نفسه، ص 290.
[4]- نفسه، ص 298.
[5]- نفسه، ص297.

غير مجاله الأصلي، إما أن تنطفئ فيه جذور الانتاج.. وإما أن يعزل عناصر من المجال الجديد بعضها عن بعض مانعا لها من تبادل الامداد والاستمداد فيما بينها، فيكون كالجسم الغريب بينها، لا هو قدر على التوطن، ولا ترك غيره يتوطن"[1]. فكأن غاية التقريب تحت ذريعة هذه الجملة من المبررات هي محاولة تجنيس المنقول دينيا، فضلا عن التنبيت المفاهيمي الذي يغدو وجها آخر لعملة واحدة هي التبيئة المفاهيمية.

ج)التقريب خلاف التوسط.

ولتدقيق هذا الخلاف يستدعي طه مصطلحي المقاربة والمطابقة لتوضيح الفروق الدلالية بينها، يقول: "مقاربة الشيء هي الدنو منه من غير التداخل معه، وضدها المطابقة.. وإذا صح أن المقاربة تضاد المطابقة، وتفيد معنى التوسط ومعنى الاشتباه، إن على سبيل الجمع أو سبيل الفرق بين الطرفين المتقابلين، صح معه أيضا أن التقريب التداولي لا يمكن أن يرد إلى المقاربة باعتبارين اثنين: باعتبار دلالتها على التوسط الذي لا يخرج إلى المطابقة وباعتبار دلالتها على الاشتباه الذي لا يخرج إلى الحق"[2]. لدينا إذن الشكل التالي:



ويمكن القول، إن المقاربة تخالف التقريب، لأنها خلاف المطابقة؛ وأن التقريب يعتمد المطابقة لأنها تسمح بالاقتراب من طرف أعلى بإمكانية الامتزاج به، عكس المقاربة التي تفيد معنى التوسط ومعنى الاشتباه، وهو ما يسمح بخرم[3] مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع، علما أن هذا الخرم نفسه يعد من مقومات العقلانية الإشارية التي بها ترفع علامة الاستفهام عن سؤال الأخلاق عند طه.

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م س، ص ص 297، 298.

[2]- نفسه، ص ص 279، 280.

[3]- في نظر طه عبد الرحمن أن من يقول بالتوسط في الأمور لا بد أن يصير إما إلى خرم مبدأ عدم التناقض إن كان يرى في التوسط أخذا بالطرفين معا، أو إلى خرم مبدأ الثالث المرفوع إن كان يرى فيه نبذا للطرفين معا، ولا ينذر أن نجد -يضيف طه- من لا يعتقد الحق في

ب) نحو تأسيس نظرية للتكامل المعرفي.

استدراكا على الجهود المعرفية السابقة بخصوص سؤال نظرية التكامل المعرفي، فإن هذه النظرية تنبني، توافقا مع تلك الجهود، على مقومات مرجعية تتمثل في النص والعقل والواقع، لكنها تعتمد المنهج التركيبي السنني الذي لا يلغي الخصوصية بحال، وإنما يقحمها في السننية البينية بين الدوائر العلمية جمعا بين السمع النقلي والاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي؛ فلا تدور دائرة التخصص إلا بدوران دائرة العام وبالانفتاح على علوم أخرى في إطار التفاعل البيني بينها. كما أنه لا تدور دوائر العلوم الأخرى ما لم تتحرك دائرة التخصص طبقا لعلاقة سننية بين العلوم جميعها شرعية وإنسانية وكونية، فهي كلها علوم إسلامية شرعية أبدا ما كانت منبثقة عن الوحي وإليه عائدة. من أجل ذلك، ليس المجال الديني حقلا متخصصا يحتكره مجال الدراسات الإسلامية بمعناها الضيق، إنما هو أيضا مجال للبحث التقني والسيكولوجي والسوسيولوجي والتاريخي.. وبالجملة فهو حقل متعدد الأبعاد النصية والآفاقية والأنفسية.

4- سؤال استشراف إنسان الواقع من منظور التكامل المعرفي تحقيقا لمناط التموقع.

يتضح لنا مما سبق، أن التكامل المعرفي له صلة وثيقة باستشراف إنسان الواقع الذي يعي مناط استخلافه وتكليفه وسعيه وكدحه، أملا في تحقيق نزعة إنسانية تجمع بين نزعات النص التوليدية ونزعات العقل التحويلية ونزعات الواقع الحسية؛ "فلا يمكن أن تكون المعرفة من النص وحده، إذ لا يبقى معنى للقرآن دون إنسان هو موضوع الخطاب القرآني، إنسان مستخلف مكلف مطالب بفقه تعاليم هذا الوحي وتنزيلها"[1]، وإلا سنكون إزاء نزعة نصية تكرس لإهمال الاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي بدوران دائرة النص دون العقل والواقع؛ علما أنه واقع يمثل"مجال حركة واستخلاف هذا الإنسان، واقع تحكمه كذلك سنن ونواميس ونظام دقيق ثابت ومطرد"[2]. كما لا يمكن للعقل وحده، ولا للواقع وحده، أن يستقل بالمعرفة، وإلا أفرز لنا هذا الاختزال نزعة واقعية محضة، كما هو الحال في الفلسفات الوضعية أو الوجودية أو المادية، وكرست النزعة العقلية لمزيد عجزها "عن معرفة الحقائق الكونية والإنسانية المنتمية إلى عالم الشهادة، فكيف بالأسرار الخفية وعالم الغيب كله"[3].

فإذا كانت وحدة المعرفة أصلا والتقاطب استثناء، فإن هذا الاصل مرده إلى الانسجام وبنية الفاعلية الإنسانية المركبة التي تجعل منه كائنا نسبيا لا مطلقا، متعدد الوظائف والأبعاد الروحية والجسدية والنفسية والعقلية، وتجعل من نشأة التعدد للعلم والمعرفة شيئا طبيعيا نابعا من كينونة الإنسان المركبة.

الطرفين، وإنما في الواسطة وحدها، إن جمعا أو فرقا، ولو أن في هذا الاعتقاد ما يخرجه عن التوسط مادام صاحبه يرى الصواب في التوسط ولا يراه في غيره. لمزيد توضيح، انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م س، ص 280.

[1]- سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر السلامي، م س، ص 19.

[2]- نفسه، ص 19.

[3]- نفسه، ص 20.

المطلب الثاني: من الجمع بين قراءتين إلى قراءات ثلاث.

1- اختزال الجمع في قراءتين.

أ- نموذج محمد أبي القاسم حاج حمد[1].

بنى حاج حمد منظوره في الجمع بين القراءتين على مدخلات ومخرجات؛ وبين هذه وتلك، يبقى السؤال موجها صوب واقع الإنسان من حيث وجه الاحتياج لقراءة ثالثة للإنسان نفسه.

قضية البحث: بالنسبة لحاج حمد، تعتبر قضية "انطلقت من بحوث سابقة حول أزمة الإنسان المعاصر"[2]، فكانت إشكالية البحث هي "العلاقة بين مطلق الغيب وجبرية القانون الطبيعي ومدى انعكاسهما على الوجود الإنساني"[3]؛ بمعنى أن منطلق البحث يدور حول مبحث الإنسان على حد تعبير حاج حمد نفسه إذ يقول: "فمنطلقنا في البحث هو البحث في الإنسان ضمن الوجود الكوني وحركته في إطار المطلق الغيبي والجبرية الطبيعية بهدف فهم وتوضيح العلاقة بينهما"[4].

فرضيات البحث: ترجم حاج حمد اشكالية بحثه إلى سؤالين أساسيين، هما:

"هل يسلب الغيب الإنسان، بمعنى الاستيلاب الكامل والله القادر والمحيط المطلق بحيث تكون النتيجة مصادرة المكان والزمان والإنسان. أي الحركة والوجود؟ "[5] (مثلا: النموذج اللاهوتي الديني الذي يستبعد البعد الطبيعي).

"أم هل تستلب جبرية الطبيعة الإنسان بحيث تكون النتيجة جدل الإنسان المقيد إلى جدل الطبيعة دون بعد الغيب، وأيضا دون خيار الإنسان من ناحية أخرى؟ "[6] (مثلا: النموذج الحتمي الوضعي الذي يستبعد البعد الغيبي).

ولتمحيص هذه الفرضيات، عمل حاج حمد في بلورة منهجية الجمع بين القراءتين على مدخلات تعقبها مخرجات.

المدخلات:

- مدخل توضيح دلالات المصطلحات: "فمع أن القرآن الكريم عربي وبلسان عربي مبين، إلا أن هناك فارقا ما بين الاستخدام الإلهي للغة العربية والاستخدام البشري لنفس اللغة.. وهكذا كل دلالات ألفاظ القرآن تحمل معنى معرفيا واحدا، فلا تتغير معاني المفردات تبعا لتغير السياق، وإنما يضبط

---

[1]- ارتأينا البدء بنموذج حاج حمد نظرا للترتيب الزمني لمنظور الجمع بين قراءتين الذي كان السبق فيه لحاج حمد ثم استأنفه العلواني.

[2]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ، (ملحق: ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الاسلامي في القاهرة بتاريخ 1992/3/11م، لمناقشة بحث الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، م س، ص 258.

[3]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية ، م س، ص ص 258-259.

[4]- نفسه، ص 260.

[5]- نفسه، ص 259.

[6]- نفسه، ص 259.

السياق -وهنا معجزة المعرفة القرآنية- بدلالة المفردة نفسها "[1]؛ فكان هذا المدخل باعثا على مدخل أخر، هو:

- مدخل نفي الترادف والناسخ والمنسوخ، يقول حاج حمد بشأن هذا المدخل: " فضبط الدلالة المعرفية للمفردة اللغوية ذات المعنى الواحد مهما تعددت وتنوعت توظيفاتها في القرآن هو تقنين معرفي من داخل القرآن يستبعد ما في شائع الاستخدام اللغوي من مترادفات.. أو إيجاد علم وهمي لناسخ ومنسوخ "[2].

- مدخل "طلب قراءة الجمع في مبتدأ التنزيل في الأرض المحرمة"[3] في الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق، من خلال ورود فعل الأمر *اقرأ* مرتين جمعا بين قراءتين، لقوله تعالى "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ "[4].

- مدخل الدلالات الحسية والمعنوية التي لخصها حاج حمد في عبارة * القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها *[5]، وإن كان قد ربط الوظيفية منها حصرا بحركة الطبيعة وممارسة الإنسان لقراءة الجمع بين القراءتين.

- مدخل "الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات"[6].

- مدخل التكميل البيني بين القرآن والوجود، "فالقرآن يعطي ما هو موجود في الكون، والكون يعطي ما هو موجود في القرآن "[7].

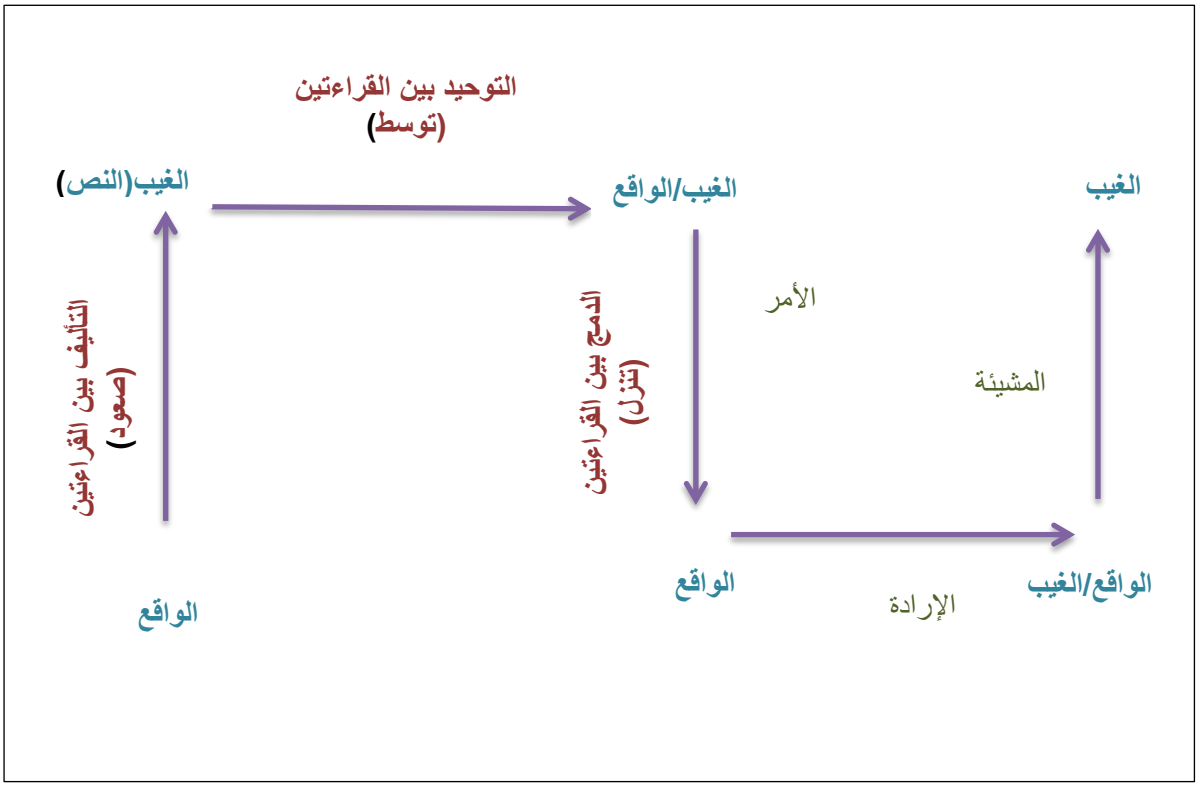
وبناء على هذه المدخلات انبثقت المخرجات كما يلي:

- أن هناك نوعين من القراءتين:
- القراءة الأولى: وهي " قراءة باسم الله الذي خلق "[8].
- وقراءة ثانية، وهي "قراءة بالقلم، والقلم إشارة إلى قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية، حيث يكتشف قوانين الصيرورة والتحولات ومبادئ التكوين والمعرفة، أي قوانين التشيؤ ونظرياته"[9].

---

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية ، م س، ص ص 207-209.
[2]- نفسه، ص 213.
[3]- نفسه، ص 177.
[4]- سورة العلق، 1-5.
[5]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، م س، ص 177.
[6] نفسه، ص، 177.
[7]- نفسه، ص 178.
[8]- نفسه، ص 178.
[9]- نفسه، ص 179.

- للجمع بين القراءتين مستويات ثلاثة متعددة ومتراكبة لفهم علاقة الغيب بالواقع، وهي وفق ترتيب تصاعدي صوب الأعلى درجة، تبتدئ من "التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية [إلى] التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية [ثم إلى] الدمج بين القراءتين برؤية أحادية"[1]، وباقتران التأليف بعالم المشيئة الموضوعي واقتران التوحيد بعالم الإرادة المطلق واقتران الدمج بعالم الأمر النسبي، حيث يفرغ الأمر في الإرادة وتفرغ الإرادة في المشيئة، يستدل على ذلك حاج حمد بقوله تعالى: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "[2]؛ وذلك كما هو مبين في الشكل التالي:



- نفي الإحيائية والمادية: "فإذا اتخذ الإنسان القراءة الأولى دون الثانية (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) ضاع في متاهات (تأليه) الوجود الكوني المفضية إلى الحلولية الإحيائية، ووحدة الوجود الإحيائية واللاهوتية التي تستلب الإنسان والطبيعة معا بما تنفيه من قوانين العلوم الطبيعية الوظيفية.. وإذا اتخذ الإنسان القراءة الثانية دون الأولى (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) ارتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي دون منهجية الخلق ونظر إلى الكون بمنطق السيطرة وليس بمنطق التسخير"[3].

[1] - محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، م س، ص 179.
[2] - سورة يس، 8.
[3] - محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، م س، ص 205.

- القول بفلسفة القربان: *قربان الكون للإنسان وقربان الإنسان لله*، حيث يرى حاج حمد أن "العبودية الكاملة لله هي القربان الإنساني تماما كما يقدم الكون قربانه من الأنعام إلى الإنسان"[1] (تمديد منطق التسخير إلى فلسفة القربان).

- الروح وحدها من عالم الأمر الإلهي منزلة من وراء الطبيعة، وكل ما عدا ذلك بما فيه النفس وقواها الإدراكية والإرادية لدى الإنسان كما لدى الكائنات الأخرى فمن نتاج المجال الطبيعي الكوني الذي تهيمن فيه منهجية الخلق على قوانين التشيؤ الطبيعي الوظيفي بتحويل المواد الاولية إلى خلق لامرئي"[2]، كما أن هذه القوانين -يضيف حاج حمد- " تسقط نفسها على السلوك الإنساني.. وهكذا تحل إسلامية معرفة العلوم الطبيعية إشكالية العلاقة بين النفس والمادة من جهة، وإشكالية العلاقة بين مبادئ التخليق الكوني المتجسدة في علاقات الظواهر الطبيعية وحركتها وعلم الأخلاق وقواعد المنطق البشري"[3].

ب- نموذج طه جابر العلواني.

استأنف طه جابر العلواني، بعد محاولة حاج حمد، منظور منهجية الجمع بين القراءتين ، وقد بناه على عدة مداخل؛ مسترسلين نحن من جانبنا في تتبع واقع الإنسان بين مدخلات هذا المنظور ومخرجاته.

المدخلات:

- نفي التكرار والترادف في القرآن الكريم، يقول العلواني -على غرار حاج حمد-: "بما أن القرآن ليس فيه تكرار ولا ترادف، ولا تحتاج آياته الكريمة إلى استعمال المؤكدات، فإن كل كلمة من كلماته- وإن بدت مرادفة أو مماثلة لأختها- فإنها تشتمل على معنى آخر وإن لم تدل عليه بلفظها وبالاستعمال القرآني لها، فإنها تدل عليه في سياقها وسباقها وموقعها"[4].

- مداخل القراءة الأولى[5]:

- مدخل تنزيل القارئ للقرآن على قلبه.
- مدخل الإيمان بالوحدة البنائية للقرآن المجيد.
- مدخل الانطلاق من الإيمان بوحدة السورة.
- مدخل القيم العليا وهي: التوحيد والتزكية والعمران.

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، م س، ص 194.
[2]- نفسه، ص 230.
[3]- نفسه، ص 231.
[4]- طه جابر العلواني، الجمع بين قراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/2006م، ص14.
[5]- نفسه، ص 34 وما بعدها.

- مدخل العلاقات بين الله سبحانه والإنسان والكون المسخر.
- مدخل التصنيف الموضوعي.
- مدخل البحث في المناسبات.
- مداخل القراءة الثانية[1]:
- معرفة مبدإ الخلق.
- مدخل العناية.
- مدخل النظر في الواقع الموضوعي الخارجي.

المخرجات:

بناء على هذه المدخلات التي اعتمدها العلواني، ينبثق المخرج الأول من المدخل الأول، باعتباره مدخلا مشتركا بين القراءتين، أو لكونه يقتضي الوقوف عند صيغة الأمر بالقراءة الذي ذكر مرتين في الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق؛ حيث إن هذه الصيغة "لا تعني التوكيد أو الترادف أو التكرار.. بل تدل على أمرين بقراءتين "[2] وإن اختلفتا من حيث الخصائص والمجال والمناهج، فكل واحدة منهما تكمل الأخرى بالجمع بينهما.

هذا من حيث التأصيل للقراءتين، أما من حيث التنزيل فإن:

-القراءة الأولى: هي قراءة "باسم الله أو على اسمه تعالى ومعه لهذا الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتم قرآنا كريما مجيدا مكنونا مفصل الآيات، محكما مترابطا متماسكا متناسبا متشابها"[3].

-القراءة الثانية: وهي " قراءة الكون والنظر في الخلق ومعرفة ما دونته البشرية من فهم له وتجارب فيه بأقلامها، فهذه القراءة هي التي صاغ القرآن المجيد بحسبها دليل الخلق ودليل الابداع والتكليف بالنظر العقلي في الوجود، والنظر في آثار الأمم السابقة ومعرفة ما حدث لها"[4].

والجدير بالملاحظة، أن هذا المنظور يحيلنا مرة أخرى إلى سؤال الانتقال من الواقع/الإنسان إلى الغيب على غرار المسارات المعرفية الذي صادفناها في الفصل الأول من هذه الدراسة، سواء مع أرسطو في انتقاله من التصور إلى الواقع أو مع مقابله الأفلاطوني المتوجه أساسا صوب المثل وبناء التصورات، أو مع المسيري في ضرورة انتقاله من الإنسان إلى الله وهو ما عكسه حنفي بمبرر علم الكلام المقلوب؛ حيث إن القراءة السليمة المنهجية للجمع بين قراءتين، في نظر العلواني، يكون البدء فيها *بتوحيد الربوبية لا بتوحيد الألوهية* تنبيها إلى خطوة منهجية أخرى هي "الانطلاق من المحسوس باتجاه

[1]- طه جابر العلواني، الجمع بين قراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، م س، ص ص ص 45-49-35.
[2]- نفسه، ص 15.
[3]- نفسه، ص 17.
[4]- نفسه، ص 19.

المجرد، لأن الإنسان أقدر على ملاحظة المحسوس منه على ملاحظة المجرد وإدراكه"[1]. أمام هذا التنبيه، يبدأ الجمع، من حيث التنزيل التراتبي، بالقراءة الثانية صعودا من الواقع إلى الغيب- كما هي مرتبة التأليف بين القراءتين عند حاج حمد-، حيث "تكون قراءة الكون بمثابة تطلع وعروج من الجزئي باتجاه الكلي المتمثل بالوحي"[2]، تعقبها القراءة الأولى للوحي النازل والمتتابع نزوله بكريمة ومجيدية ومكنونية آياته، بمعنى أنها قراءة من الغيب إلى المحسوس، يتجسد فيها توحيد الألوهية.

ومن المخرجات كذلك:

-أن مهمة "بيان وإبراز منهجية القرآن المعرفية مهمة عالمية: تهم العالم كله.. وإن تصورها البعض مهمة في إطار الخصوصية الجغرافية والبشرية الاسلامية.. فإن المواجهة مع عقل علمي تجريبي فرض نفسه، وأعاد صياغة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية كلها بمرجعية تجريبية، فإما أن نتحول إلى موقف الدفاع اللاهوتي العاجز- ومنا من يفعل ذلك، يقول طه- وإما أن نتحول إلى العمل على اختراق النسق الحضاري والثقافي المعاصر برؤية معرفية كونية"[3]؛ فالمهمة قرآنية وعالمية.

-منهجية القرآن والمصير الإنساني: حيث إن قضية منهجية القرآن ليست "مجرد ضرورة أو حاجة فلسفية مجردة، لأنها وهي تقدم الجمع بين القراءتين تقدم دليل إنقاذ الفكر البشري من أزمة اللاهوت المستلب للإنسان والطبيعة، وهي في الوقت ذاته تخرج من الإطار الوضعي كل ما يفصم العلم عن خالقه؛ فلكل من المنهجين آثاره وإسقاطه على حياة الإنسان ونسقه الحضاري ومبادئه وتشريعاته، فمنهجية القرآن الكريم - يرى العلواني عند التأمل الجاد لها- تعد أهم مقدمة لبديل حضاري عالمي"[4].

-غاية منهجية القرآن الأساسية أن تجعل من القرآن "كتاب هداية ودليل استخلاف وسبيل خلاص ومنطق عمران "[5].

-مهمة القراءة الأولى - في الوحي- رد الإنسانية إليه ردا جميلا وإخراج العالم من أزمته الفكرية والحضارية من خلال "إدراك البعد الكوني بمعناه الغيبي في تركيب الوجود ومصيره"[6].

2- واقع الإنسان في معلم الجمع بين قراءتين.

من خلال تحليل منهجية الجمع بين القراءتين في النموذجين السابقين، يبرز سؤال واقع الإنسان بصيغة: أين اختفى الإنسان في معلم هذه المنهجية حتى يطل علينا من وراء حجاب؟

بالنسبة لمنهجية حاج حمد في الجمع بين القراءتين، نؤكد مرة أخرى تصديقا منا، على قيمة البحث المعرفية لديه، خاصة في تجاوز العديد من العوائق نحو اللاهوت والوجود العبثي والإحيائية والمادية..

---

[1]- طه جابر العلواني، الجمع بين قراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، م س، ص 17.

[2]- نفسه، ص 30.

[3]- نفسه، ص ص 67-68.

[4]- نفسه، ص 70.

[5]- نفسه، ص 70.

[6]- نفسه، ص 73.

في تحرير الغيب والإنسان والطبيعة، بل وجعل الإنسان منطلقا لبحثه؛ إلا أن واقع الإنسان تقلب عنده بين عدة مواقع:

فعلى مقتضى التأليف بين القراءتين، يشير حاج حمد إلى أن الكون "يصبح كله بيتا للإنسان، وكل ما فيه للإنسان، حيث ينتمي الكون للإنسان، ويشعر الإنسان بالانتماء للكون ووفق منهجية الحق في الخلق"[1]. وبهذا يضع أبو القاسم الإنسان معادلا للكون بدليل علاقة الانتماء الانعكاسية بين الكون والإنسان، وكلاهما معادلان للوحي في الاطلاق، ومعلوم - كما أشرنا سلفا- أن الإنسان يبقى مجرد كائن نسبي ولو على مقتضى المعرفة الكسبية التي ينتجها؛ وتارة يضع أبو القاسم الإنسان مركزا للكون، إذ يقول: " بقدر ما تتحقق للإنسان معرفة علاقة البنائية الكونية به، بوصفه **مركزها**، تتحقق له معرفة علاقته بالله، فمفهوم علاقة الإنسان بالله تمر عبر مفهوم علاقة الإنسان بالكون، فالمفهوم المتولد هنا هو الذي يسقط نفسه هناك، فكيفما عرفنا علاقتنا مع كوننا عرفنا علاقتنا مع ربنا، فتتحقق عبوديتنا له"[2].

لكن أين هي علاقتنا مع أنفسنا إزاء علاقتنا مع الكون ومع ربنا؟ ومعلوم هو المبدأ السنني الذي يربط الكون بالنفس بأمر من الله تعالى كما في سورة الشمس، و إن كان حاج حمد يشير من وجه آخر إلى الحالات النفسية التي ينهى عنها من يطعن في القراءة الأولى(كلا إن الإنسان ليطغى)، وهي "حالة الاتصال بالله (عبدا إذا صلى) وحالة الجمع بين القراءتين (أرأيت إن كان على الهدى) وحالة الالتزام الحضاري بمبادئ الخلق ومناهجه (أو أمر بالتقوى)، اتصال ومنهج وعمل في إطار العبودية لله"[3]؛ أليس في ذلك ما يبعث على إفراد الإنسان بقراءة الإنسان؟

أما بالنسبة للعلواني، فإنه يعتبر الإنسان جزءا من الكون، حتى إنه يجعل القراءة الثانية، قراءة الخلق، "تبدأ بقراءة الذات الإنسانية من بداية الخلق إلى نهاية الحياة بأطوارها كلها، فمنهج القراءة في الخلق ينطلق من قراءة النفس باتجاه الكون والآفاق"[4]، بينما نرى من جهتنا أن الأجدر هو تخصيص الإنسان بالقراءة في سياق منهج الجمع التركيبي، فليس الإنسان جزءا من الكون وإنما هو مسخر له الكون، تظهر فاعليته الاختيارية في نظام سنني (خاصة حيال السنن الشرطية والنفسية)، في حين يخضع الكون لسنن وقوانين كونية بأمر من الله ومجردا من أدنى فاعلية اختيارية، لقوله عز وجل " **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** "[5].

وكما أن مهمة القراءة الأولى في الوحي رد الإنسانية إليه ردا جميلا، فإن هذا في حد ذاته رد جميل من العلواني، إلا أن فهمنا المنهجي للقرآن لا ينعكس - كما يشير طه- على فهمنا المنهجي للظواهر الكونية وسنن حركتها ووحدتها البنائية فحسب، بل وعلى فهمنا المنهجي للظواهر الإنسانية وسنن

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، م س، ص 180.
[2]- نفسه، ص 189.
[3]- نفسه، ص 206.
[4]- طه جابر العلواني، الجمع بين قراءتين، م س، ص ص 16-17.
[5]- سورة فصلت، 11.

حركتها ووحدتها البنائية هي الأخرى، حتى لا يختفي الإنسان وراء هذا الفهم المنهجي باسم الفهم المنهجي نفسه.

3- نحو بناء نظرية الجمع بين قراءات ثلاث: الوحي والكون والإنسان.

عملا بمحدد الاستيعاب والتجاوز، وتحقيقا لمناط واقع الإنسان من منظور الانتقال من الجمع بين قراءتين إلى الجمع بين قراءات ثلاث، الوحي والكون والإنسان، يكون إذن الاستدراك بإفراد الإنسان بقراءة ثالثة، قراءة تخصيصية في سياق الجمع التركيبي بين القراءات، وتتحدد دلالات هذه القراءة من مستويات ثلاثة [1]:

- **الدلالة المعنوية لقراءة الإنسان:** بالإضافة إلى ورود صيغة الأمر بالقراءة (اقرأ) مرتين في الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، فإنه يتعين أيضا التنصيص على ورود لفظتي (خَلَقَ وعَلَّمَ) مرتين أيضا بعد اسم الموصول (الذي)، الذي يربط ما قبله (من قراءة الوحي باسم الله) بصلة الموصول (قراءة الكون وقراءة الإنسان المخلوق من علق والمتعلم ما لم يعلم).
- **الدلالة الحسية لقراءة الإنسان:** وتجمع بين القراءة في التكوين الفيزيولوجي والنفسي للإنسان من خلال قابليته للتعلم ورصيده من المعرفة الفطرية والكسبية، وبين قابليته لأن تنعكس فيه رؤية آيات الله، فكما هي في الآفاق فهي في أيضا في الأنفس.
- **الدلالة الوظيفية لقراءة الإنسان:** وتتعلق بالتداخل المنهجي بين آليات القراءة التخصيصية للإنسان في سياق الجمع التركيبي بين قراءات الغيب والكون والإنسان، ففي هذا التداخل ينعكس الفهم المنهجي للقرآن على الفهم المنهجي لكل من الظواهر الكونية والظواهر الإنسانية وسنن حركتيهما ووحدتيهما البنائيتين في تأسيس عمران سليم وإنسان قويم؛ "**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا**"[2].

4- سؤال استشراف إنسان الواقع من منظور الجمع بين قراءات ثلاث.

يتضح لنا مما سبق أن الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان، له - هو الآخر- صلة وثيقة باستشراف إنسان الواقع الذي يعي مناط استخلافه وتكليفه وسعيه وكدحه من خلال تموقعه، لا تقوقعه، في الأبعاد المتعددة الوظائف لمعالم القراءات الثلاث، الوحي والكون والأنسان:

- ففي قراءة الوحي: يكون الإنسان مرفوعا عنه السدية ومحقونا بمعرفة بدئية، أي أنه صاحب دليل للسير في الأرض والمشي بين الناس وصاحب معرفة فطرية قابلة للتوليد.

[1]- انظر المنهج التركيبي لمفهوم الدلالة الذي اعتمدناه في بحثنا (المدخل المفاهيمي)، والذي يتأسس على تركيب دلالي معنوي وحسي ووظيفي.

[2]- سورة الشمس، 7-11.

- وفي قراءة الكون: يكون الإنسان مجرورا بما يدفعه من محفزات مسددات من لسان القرآن لإيقاظ شرارات ظلت خامدة في لسان العرب، مثل رأس الجبل والظل والأرض[1].. وكل مجالات فقه الكون؛ فالإنسان في هذه المرتبة صاحب معرفة كسبية وكونية برهانية قابلة للتحويل.

- وفي قراءة الإنسان: يكون الإنسان منصوبا مثل بيت متراص البنيات واللبنات، مؤهلا لاستقبال الإنسان وبناء العمران، حقنا للدماء وإقامة للصلاح وتفعيلا للمشترك بين بني الإنسان، فَهُمْ الحي المقيمون، وبالإيناس لا الإيحاش يتعايشون.

وبالجملة، فإن سؤال الإنسان في منهجية الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان هو في حذ ذاته سؤال في منهجية الجمع بين النزعات النصية والواقعية والعقلية، جمعا تركيبيا متعدد الوظائف تنتفي فيه الأحادية عن الإنسان.

المطلب الثالث: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ.

1- حول مفهوم التاريخ.

ترجع لفظة *تاريخ*، بحسب جوزيف هورس، إلى الأصل اليوناني، و"يعني جذرها فعل النظر، أو بالأحرى شاهد العيان"[2]؛ فواضح منذ البداية اختزال النظر التاريخي في مجرد شهادة العيان والإسناد، لا شهود المغزى والاعتبار.

أما اصطلاحا، فقد ارتبط مفهوم التاريخ في استعماله العام بمعنيين مختلفين: "الأول للتعبير عن حصيلة النشاط الإنساني في الأزمنة السابقة.. [والثاني] الأكثر شيوعا، للتعبير عن سجل الأحداث "[3]. هذا التأطير للتاريخ بين طرفي حوادث الماضي وسجل الأحداث هو نفسه ما يعبر عنه عبد الله العروي عن المقصود بالتاريخ، إذ يقول: " نقصد بالكلمة شأنين مختلفين: مجموع أحوال الكون في **زمان غابر**، ومجموع **معلوماتنا** حول تلك الأحوال"[4]، في إشارة منه إلى المادة الأولية للتاريخ والتي تشمل الوقائع والوثائق[5] في ربط الماضي (زمان غابر) بالحاضر (معلوماتنا)، ما جعله بالتالي يُعَرِّفُ التاريخ بصيغة زمانية كونه "*الماضي الحاضر*"[6]؛ مع الإشارة إلى أن الماضي المقصود هو الماضي التاريخي وليس تمام الماضي. إلا أن العروي مافتئ يضع التاريخ محاطا بدائرة البشر دون دائرتي الغيب والكون لَمّا يُقحم الإنسانَ وحدَه في ماهية التاريخ ووسيلته وغايته، يقول العروي: "**التاريخ حقا هو تاريخ البشر للبشر**

---

[1]- انظر في هذا الصدد التحديدات اللغوية لمفهوم الإنسان في بداية الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.

[2]- جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة: نسيم نصر،ط3، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 1986م، ص 10.

[3]- هاري إلمر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج، مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور، طبعة دوفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1963م، ج1، ص 17.

[4]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص 33.

[5]- وفي تأسيسه للتاريخانية - كما سيأتي بيانه- يؤطر العروي العلاقة القائمة بين الوقائع والوثائق بالوعي ليفصل التاريخ عن القبتاريخ (ما قبل التاريخ)، أي الأسطورة التي يغيب خلالها الوعي.

[6]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ، م س، ص 38.

وبالبشر، أما سواه فهو تاريخي بشري مقنع أو خاضع لمنطق آخر، منطق الملاحظة (الطبيعيات) أو الكشف (الغيبيات)"[1].

إن هذا الحد الذي يسمح بإدخال الإنسان وحده في تعريف التاريخ وإخراج منطقي الكون والغيب، من شأنه أن يختزل التاريخ في واحدية البعد التي تؤول فيها النزعة الإنسانية إلى نزعة تاريخية تملك وحدها دون غيرها حقوق نشر التحقيب والتجويه. هذه المقولة (تاريخ البشر) وإن بدت متطرفة، على حد وصف العروي نفسه، فهي أكثر بداهة خاصة لما تتفرع عنها مقولتان يعدهما العروي أكثر غرابة، هما: "*التاريخ من صنع المؤرخ* و* التاريخ ينتهي عند المؤرخ*"[2].

ومن الأعراض الشائعة للتاريخ في مقتضيات التاريخ، التقابل بين الفلسفة والتاريخ، فكيف بما ينبثق عنهما تركيبا منهجيا بصيغة فلسفة تاريخ؟ حيث إن " المؤرخ المحترف لا يعترف بإمكانية وجود فلسفة تاريخ ولا بتاريخ فلسفي ، كما أن الفيلسوف المحترف يرفض المقولة الهيغلية أن الفلسفة هي تاريخ فلسفة، ويبتذلها بأن لكل فيلسوف تاريخ فلسفة.. كل واحد يتهم الآخر بالغفلة"[3]. هكذا يبدو التاريخ متناقضا مع الفلسفة لأول وهلة.

ويحيل عبد الرحمن بدوي سبب توهم هذا التناقض إلى كون الفلسفة "معناها الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع، فالحقيقة تقتضي الثبات، بينما التاريخ موضوعه التغير؛ إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى، ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط"[4]. كما نجد لالاند يعزو، من جهته، سبب ذلك التقابل بين التاريخ والفلسفة في مقتضيات التاريخ، استنادا إلى أرسطو، أن كلمة تاريخ تدل على "مجرد ركام من الوثائق مقابل عمل تفسيري أو تنسيق.. و[أن التاريخ في معناه العام] أداته الأساسية هي الذاكرة.. [وأن الفلسفة] موضوعها العامُ وأداتها العقل"[5]. ولعل هذا التقابل هو ما حذا بالمؤرخ للتاريخ في مقتضيات التاريخ بأن "لا يكون فيلسوفا حتى ولو كان يؤرخ للفلسفة"[6] على حد تعبير العروي، بمبدأ أن " أرخنة التاريخ هي التاريخ"[7] نفسه، علما أن الأرخنة كما يعرفها هي "حصر الوقائع في الأخبار المذكورة"[8].

هذا الحصر للتاريخ في مجرد أخبار عن وقائع هو ما قيده ابن خلدون في ظاهر التاريخ إن لم يتعدى الوعي بالتاريخ إلى باطنه أيضا، يقول عن التاريخ: "هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام

---

[1]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ، م س، ص 34.

[2]- نفسه، ص 36.

[3]- نفسه، ص 52.

[4]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، حرف التاء، مصطلح تاريخ الفلسفة، ج1: (من أ إلى س)، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974م، ص ص 409، 410.

[5]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، حرف H، مصطلح Histoire، المجلد H-Q، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط 2، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 2000م، ص 558.

[6]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 58.

[7]- نفسه، ص59.

[8]- نفسه، ص 389.

والدول والسوابق من القرون الأولى"[1]. ويبدو هذا الموقف من قصور التاريخ أكثر علنا في تصريح لفولتير إذ يقول: " إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات، ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها، لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة"[2]؛ والموقف نفسه يدافع عنه توينبي لما يتساءل عن " أية فائدة في معرفة تاريخ معركة بالدقيقة والثانية بأسماء القادة والجنود إذا لم ندرك أو نجعل القارئ يدرك آثارها البعيدة على مصير البشرية"[3].

وبصريح العبارة، يعتبر التاريخ في مقتضيات التاريخ (أو الأرخنة بلغة العروي) مجرد محطات للإسناد دون الاعتبار، وحشد لوقائع الماضي زمن الاخبار عنها في الحاضر؛ وحتى وإن استدعي المستقبل فإن استقراءه يكون لمجرد وضعه في حلقة دوران رفقة الحاضر حول مركز الماضي البطولي، بدعوى كونه استقراء محسوما ابتداء، يتم في سياق النهاية لا في سياق الختم.

2- واقع الإنسان في *التاريخ*.

أ) البطولية المركزية.

من البديهي أن ينعكس اختزال التاريخ في مقتضيات التاريخ على موقع الإنسان في حركة التاريخ ذاتها، فإذا كان "قصور التاريخ راجعا إلى عيوب في طبيعة الدراسة فيه، فهو من جهة يغرق الباحث في وقائع وحوادث لا حصر لها حتى يكاد، على حد تعبير فولتير، لا يصبح بعدها بأكثر حكمة مما كان قبلها، ومن جهة أخرى يشد الباحث إلى الماضي شدا.. حتى يصبح غريبا عن الحاضر"[4]؛ عندها يبرز سؤال: من يؤرخ لمن؟ ولئن سبق صوت الجواب صورة السؤال، فلأن مدار الجواب على الأفراد بدل أن يكون على الحضارات؛ فالتاريخ "يبدو في ظاهره مسرحا للنشاط الإنساني، [حيث] تمثل شخصيات التاريخ دورا بارزا فيه.. [ف]الأحداث الحاسمة [فيه] ليست نتيجة فعل واع حر في الإنسان، قد يتصرف البطل بحرية ولكن يلزم عن ذلك أخطار لا يقدرها ولا يرغب فيها.. لقد كان قيصر على سبيل المثال في صراع مع خصومه، [و] الباعث على الصراع من وجهة نظره الحرص على مركزه "[5]. وقد "عبّر توماس كاريل في حماس بالغ عن دور الأبطال في التاريخ، باعتباره ممثلا لنظرية *البطولة صانعة التاريخ*"[6] في مقابل * الحضارة صانعة التاريخ*.

ومن أمثلة ارتباط التاريخ، في الأذهان، بالشخصيات البطولية، ما ذكره محمود صبحي في كتابه (في فلسفة التاريخ) تعقيبا على نظرية *البطولة صانعة التاريخ*، تاريخ اليونان القديم: "فليس سولون أو

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، م س، ج1/ 81.

[2]- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، (نقلا عن فولتير)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975م، ص 9.

[3]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، (نقلا عن توينبي)، م س، ص 179.

[4]- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، م س، ص 129.

[5]- نفسه، ص ص 208- 209.

[6]- نفسه، (نقلا عن توماس كاريل)، ص 65.

بركليس أو سوفوكليس أو أرسطو هم الذين يخطرون في الذهن، ولكنه الإسكندر"[1]، ويضيف: " وإذا أردنا تسجيل تاريخ أروبا في ق19م والربع الأول من ق 20، فإنه على حد تعبير تايلور يمكن الاكتفاء بالكتابة عن ثلاثة عمالقة، نابليون وبسمارك ولينين"[2]. الشيء نفسه يذكره جوزيف هورس في كتابه (قيمة التاريخ) عن مدرسة هوميروس اليونانية، حيث " تعلم المؤرخون أن يمجدوا البطولة، وأن يفخروا بروح القتال التي تدفع الإنسان إلى بصير ذا قيمة على كل صعيد أكثر من كل ما يحيط به، حتى إنها لتدفعه إلى أن يتجاوز ذاته وأن يصنع على ذروة من التقدير النصرَ الذي تكسبه إياه أعماله البطولية"[3].

وقد خلص العروي، من جهته، إلى اعتبار التاريخ مولدا في مضمونه وشكله عن الشعر الملحمي والمسرحي في اكتشاف الإنسان ككائن تاريخي (أرخاني)، بمبرر أن الملحمة هي " تاريخ الآلهة والأبطال العمالقة.. أما المأساة، فهي الميدان الوسط حيث تنحل الملحمة في التاريخ، فتتعارض إرادة البشر وأحكام الآلهة "[4].

وهكذا، أضحى التاريخ هو نفسه من يصنع الإنسان البطل، في انقلاب عكسي على نظرية البطولة عندما يحصر سير الإنسان في الزمان لاكتساح المكان وسفك الإنسان، من خلال غض البصر فيه عن منطق العلم والقوامة لحساب منطق القوة والحماسة؛ وهو ما كان له بليغ الأثر، من زاوية متصلة بالفكر الإسلامي، على دوران الفقه والعلوم على تاريخ المذاهب وكذا الاغتراب في عصور الغير الذي صار هو الآخر مؤرخا وبطلا في آن بحسب ما يمليه عليه منطق الاغترار. وفي هذا الصدد يَقِلُّ "أن نجد جهة تعمل على تكوين وتخريج فقهاء يجتهدون لعصرهم ولا يغتربون في عصور غيرهم، فلا ندرس ولا ندرس للأسف من العلوم [ومنها التاريخ نفسه] إلا تواريخها، أما جوهر العلم وإنتاجه [ومنه فلسفة التاريخ] فهذا أبعد ما يكون"[5].

ب) <u>النزعة التاريخية.</u>

تفرض هذه النزعة نفسها عندما تنفرد بدوران ذاتي في فلك منطق الوقائع التاريخية للفعل الإنساني دون منطق الغيب ومنطق الكون، وبذلك فهي تمثل نوعا للانتقال من قراءة الواقع التاريخي إلى تصورات بديلة (مسار من الواقع إلى الاعتقاد) تتمثل في منظومة للقيم التاريخية النسبية والتي يؤول فيها الأمر إلى الكلمة الحاسمة (النهاية) وليس إلى الكلمة الخاتمة؛ على غرار *نهاية التاريخ* لفرانسيس فوكوياما، وهي في الواقع صورة مجسدة لفكرة *الأنساق المعرفية* التي تهدف إلى وضع حد لنسق معرفي تترسب عليه نظرية استمرارية عنوانها *الما-بعد النسقي* في تمثل التاريخ وما بعد التاريخ، حيث يُقرأ الأول بدلالة نهايته، بينما يعد الثاني ترتيبا تراكميا على القاعدة النسقية التي تمثلها نهاية

[1]- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، م س، ص 62.
[2]- نفسه، ص 62.
[3]- جوزيف هورس، قيمة التاريخ، م س، ص 25.
[4]- عبد الله العروي، في مفهوم التاريخ، م س، ص 48.
[5]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ص 141.

التاريخ. عندئذ تنبعث القيم السقفية معكوسة لتحمي ما تحتها دون أن يبنى عليها ما فوقها، إذ لا تمثل سقفا وقاعدة في آن؛ فتراها تؤرخ للحضارات لكن بلغة الصدام لا بلغة الوئام، مثل *صدام الحضارات* لصموئيل هنتنغتون.

3- التاريخ في مقتضيات فلسفة التاريخ.

أ) جهود غير مكتملة.

- نموذج فولتير- هيوم.

لقد عبّر فولتير بصريح العبارة – كما سبق بيانه- عن اختزال التاريخ في الحوادث والسجلات التي لا تستحق برأيه عناء المعرفة لافتقاد الحكمة في مجرد الوقائع والوثائق. ويذكر أحمد محمود صبحي[1] ومعه العروي[2] أن فولتير هو أول من أطلق *فلسفة التاريخ* باعتبارها فكرا فلسفيا يعيد تركيب التاريخ من خلال فهم قصوره وتجاوزه، وأن ما ينقص الإخباريين برأيه هو الذهنية الفلسفية؛ إذ "إن الحفاظ على الوثائق مفيد لكي نرجع إليها عند الحاجة، أما التاريخ المكتوب بذهنية فلسفية، الذي يستفيد منه المواطن هو الصحيح في مجمله لا في كل واحدة من تلك الجزئيات التي يتشبث بها السفهاء من الكُتّاب"[3].

وأسهم ديفيد هيوم، من جهة أخرى، بإسقاط (projection) المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية من خلال مباحثه في الطبيعة الإنسانية، تمخضت عنها نزعة نقدية "سادت عصر التنوير كرد فعل لسلطة الدين.. إلى حد إخضاع الوقائع التاريخية المذكورة في الكتاب المقدس للنقد التاريخي.. [وكذا] نزعة إنسانية تعلي من قدر الإنسان بعد أن تحرر من سلطة الدين التي تغض من شأنه وتقبره وارثا للخطيئة الأصلية [باعتبارها صورة للتاريخ اللاهوتي للفعل الإنساني المبرّر مسبقا بأصل الخطيئة وعقوبة الهبوط، كما بينا سلفا]،[ف] لقد أصبحت أفعال الإنسان موضوع التاريخ بصرف النظر عن التقييم الديني [لها]، كما استبعدت أية قوة غيبية في تحديد مسار التاريخ"[4]؛ وطبعا كان لابد من رد فعل مضاد من جانب رجال الدين، تمثل في نقد اعتبار الإنسان جزءا من الطبيعة، وبالتالي خسف المنهج الطبيعي من تحت أقدامه لتستقل العلوم الإنسانية عن غيرها من العلوم الحقة، ومن ثم فسح المجال لإفراز نزعة تاريخية بقدر ما تسحب المنهج التجريبي عن التاريخ

[1]- يذكر أحمد محمود صبحي أن نقطة البدء في فهم القصور في تركيب التاريخ وتعويضه بفكر فلسفي نلتمسها واضحة، برأيه، لدى اثنين، أما الأول فهو ابن خلدون وهو مؤسس فلسفة التاريخ، وأما الثاني فهو فولتير وهو أول من أطلق هذه تسمية *فلسفة التاريخ* على هذا النوع من المعرفة.

[2]- تحدث عبد الله العروي عن فولتير كونه أول من استعمل عبارة *فلسفة التاريخ* عندما طالب أن يكون المتمعن في أخبار الماضي مواطنا وفيلسوفا، وأنه هو الذي أشاع فكرة العهد الوسيط كعهد ظلم وظلام. (لمزيد توضيح، انظر: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، م س، ص 352).

[3]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، م س، ص 179.

[4]- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، م س، ص 15.

(مثل نزعة كولينجوود)، بمبرر أن "الواقعة التاريخية ليست معطاة كما هو الحال في العلم الطبيعي"[1]، بقدر ما تدمج النزعة النقدية في النزعة الإنسانية.

وإذا كانت النزعة التاريخية التنويرية قد أصابت في فك التاريخ من قيود حتمية الخطيئة، فإنها بالغت في تنزيل المنهج التجريبي على حساب الغيب والفلسفة وإن كانت ترى في هويتها فلسفة تاريخ لا تاريخا وحسب. وإذا كانت الكنيسة، من جهتها، قد أصابت في فك الإنسان من قيود الطبيعة وحتمية قوانينها، فإنها أفرطت في سحب المنهج التجريبي كلية عن الإنسان مخافة النقد الموجه للوقائع التاريخية في الكتاب المقدس. وفي الحالتين معا، نكون إزاء نزعة تاريخية أحادية البعد جراء اقصاء منطق الغيب من جانب الفكر التنويري، واقصاء منطق التجربة من جانب رجال الدين وليس الدين؛ كل ذلك بدعوى تحديد الحيز الاختصاصي الذي نراه يقف عائقا أمام تنزيل المنهج التركيبي السنني المتعدد الأبعاد.

- نموذج ابن خلدون.

يعتبر ابن خلدون في نظر محمود صبحي- كما سلف-، مؤسس فلسفة التاريخ، خاصة لما فصل في التاريخ بين ظاهره وباطنه، يقول في المقدمة: "هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى "[2]. هذا الظرف السببي يبرر ما قرره ابن خلدون بشأن التساوي في فهم التاريخ من قبل العلماء كما الجهلاء؛ وهو ما يكافئ، بلغة العروي، اللاوعي الذي يتميز به التاريخ في التاريخ وما قبله عن فلسفة التاريخ. ويضيف متحدثا عن فلسفة التاريخ دون الافصاح عنها لفظا: "وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق"[3]. من أجل ذلك كان المؤرخ في المنظور الخلدوني محتاجا إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت، لئلا يقع في المزلات والمغالط. ونجده يستدل على منظوره هذا بالمثال المضاد؛ حيث إن كثيرا من المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل في نظره "وقعوا في المغالط من الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق"[4].

لقد كان موقف ابن خلدون إزاء قصور التاريخ واضحاً، وسعى إلى تجاوز هذا الاختزال بالانتقال بالتاريخ من مجرد الاسناد إلى فسحة التعليل والاعتبار، يقول عن هذا الباعث: " فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه

[1]- يرجع صبحي هذا المبرر الذي تستند إليه النزعة التاريخية الكولينجوودية والقائم على مفارقة مقولات التاريخ المتجسدة في الإنسان والفردية والزمان والمكان، لمقولات العلم الطبيعي المتجسدة في المادة والعلية والكلية.

[2]- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، م س، ج81/1.

[3]- نفسه، ج81/1.

[4]- نفسه، ج92/1.

لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً.. وشرحت فيه من أحوال العمران والمدن والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها"[1].

وإذا كانت فلسفة التاريخ عند ابن خلدون قد قدمت جوابا لسؤال: من يؤرخ لمن؟ جوابا يسند تاريخ الحضارات إلى معالم العمران المادي والبشري، حيث يدور الحكم مع علته ليس وجودا وعدما فحسب، بل اسنادا واعتبارا أيضا، فإنها بقيت من جهة أخرى مجرد جملة من التدابير التي تبقى في أمس الحاجة إلى صلة بموصول تستدرك عليه نقائص التحديد الزمني لأعمار الحضارات؛ إذ لا يمكن أن تكون هذه الأخيرة مؤذنة بخراب العمران أبدا ما قامت شروطه (الإصلاح) وانتفت موانعه (الفساد والسفك) -كما سبق ذكره- لقوله تعالى: " وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ "[2]. ولعل هذه الثغرة المعرفية[3] في فلسفة التاريخ الخلدونية اتخذها كثيرون مطية لتبرير نزعة *المحلية* أو *الذاتية*، وانتظار أفول حضارة الغير بدل قيام حضارة إنسانية كونية متفاعلة، لا شرقية ولا غربية.

- نموذج التاريخانية لعبد الله العروي.

يعرف العروي التاريخانية بأنها "حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ، أي العمل الجماعي الهادف"[4]؛ لهذا، فهي تمثل في نظره " طفرة منطقية من التاريخ كعلم إلى التاريخ كفلسفة"[5].

ومن المدخلات الأساسية التي ارتكزت عليها التاريخانية، مقولتا *تاريخ البشر للبشر وبالبشر* و*الأرخنة*، والاستدراك عليهما بمقولة *حصول الوعي*، يقول العروي: " وكما قلنا إن فلسفة الفلسفة هي الفلسفة، نقول إن أرخنة التاريخ هي التاريخ، هذه المقولة التي تؤسس التاريخانية، يرتكب خطأ من يرى التاريخانية إحدى النظريات العديدة الممكنة حول البحث التاريخي، إن المؤرخ الذي نفترض فيه الوعي والنظر لا يقول بها، بل يحياها، لأنها مضمنة في سلوكه المهني"[6].

يمثل الوعي في التاريخانية برزخا فاصلا بين التاريخ وما قبل التاريخ (القبتاريخ) الذي هو عبارة عن أساطير تمثل تاريخا بلا وعي ولا نظر وأنها (الأساطير) "حقل دراسة الإنسان ومحيطه في غياب الوعي، [ف] الإنسان موضوع الدراسة غير واع بنفسه، والدارس لا يمكن أن يدرك وعيا غير موجود"[7]. وبناء عليه، يقسم العروي الكتابة التاريخية إلى تجزئة ثلاثية، هي:

- ما قبل التاريخ: وتتعلق بمستوى اللاوعي الذي يخضع للاستنباط الحتمي، بحيث يكون منهج التفسير الناتج عن التولدات الحتمية موافقا لمستوى اللاوعي في كل شاهدة.

---

[1]- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، م س، ج84/1.

[2]- سورة هود 117.

[3]- ستتضح لنا هذه الثغرة المعرفية أكثر بيانا، عند دراستنا للبعد الإعماري الحضاري، في الفصل اللاحق.

[4]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، م س، ص 389.

[5]- نفسه، ص 389.

[6]- نفسه، ص 59.

[7]- نفسه، ص 62.

- التاريخ: حيث يحصل مستوى الوعي الذي يدرك بالذوق، بحيث يكون منهج التفهم والتأمل موافقا لمستوى الوعي في كل شاهدة.

- ما بعد التاريخ: ويرتبط بمستوى التوقع الذي يعرف حسب قواعد منهج الاحتمال الذي يكون موافقا لكل ما قد يأتي بعد لحظة الوعي.

وعلى هذا الأساس، جاءت مخرجات التاريخانية في شكل حركات دورانية مع/أو حول الوعي والإنسان والتاريخ، تفتقد لناظم السننية بينها.

-فعندما يلحق العروي التاريخ بالموضوعية وفق مقولة الأرخنة التي تحصر الوقائع في الأخبار، فإنه يقع استقلال عن الذات الإنسانية، يقول: "التاريخ شأن موضوعي مستقل عن ذات الفرد، هذا ما تؤكده التاريخانية"[1].

-وعندما يلحق التاريخ بمضمون الحرية فإن هذا ما يستلزم دوران التاريخ حول الإنسان غاية ووسيلة وفق مقولة *تاريخ البشر بالبشر وللبشر*، دون منطق الغيب ومنطق الكون؛ يصرح العروي بلسان التاريخاني: "إن غاية التاريخ أن يكتشف الإنسان أنه الغاية والوسيلة، وذلك الكشف هو مضمون الحرية"[2]. فيكون بذلك، القاسم المشترك بين التاريخ والإنسان هو الغاية والوسيلة نفسيهما، بمبرر أن "التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث"[3].

-وعندما يلحق العروي التاريخ بحصول الوعي، لئلا ينحصر في تجربة حياتية يعيشها البطل، تقتصر على مجرد الوصف والتفسير دون المغزى والتعليل، باعتبار الفهم عزما وأنه "لا فهم بدون أن يصمم الإنسان على الوفاء لتاريخانيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني"[4]، فإنه يحصل دوران للتاريخ مع الوعي وجودا وعدما، بقوله عن الوعي: "إذا حضر كان التاريخ، وإذا غاب انعدم بغيابه التاريخ"[5].

وبذلك، تأتي التاريخانية "كخطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي"[6]، خاصة لما تَعتبرُ نفسَها موقفا وسطا بين الوضعانية وفلسفة التأصيل، أو لنقل بين الحتمية السببية والفلسفة التقريبية؛ أو من دون أي حجاب، بين العبارية والإشارية. ولعله موقف (توفيقي تلفيقي) تتنازعه مع الوضعانية، خاصة عندما تُشْهِرَ هذه الأخيرة معيار القرب أو البعد من المنطق وفلسفة التراث، وتُشهِر هي معيار التاريخ في تحديد المفاهيم.

---

[1]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، م س، ص 389.
[2]- نفسه، ص 378.
[3]- نفسه، ص 349.
[4]- نفسه، ص 363.
[5]- نفسه، ص 41.
[6]- نفسه، ص 354.

وإذا كانت التاريخانية قد ألحت على انتقال التاريخ من الإسناد إلى المغزى بحصول الوعي، وربطت قيمة الإنسان بما ينجز، حيث تمثلت التاريخ في "سيرورة الإنسان كإنسان وككائن عاقل حر خلاق"[1]، وأن " المؤرخ هو الإنسان بما هو كائن في التاريخ واعٍ به، ذاكرٍ لمتغيراته"[2]، لينبثق "التاريخ من صنع المؤرخ"[3] ، ناهيك عن محاولة التكامل المعرفي الذي نسجته بين التاريخ وعلوم أخرى، أو كما عبّر عنها العروي بالمباحث الثمانية[4]؛ فإنها من جهة مقابلة ماانفكت تستأنف منطق البطولية والنزعة التاريخية، خاصة "عندما يدرك الإنسان أنه موضوع/ واضع التاريخ وأنه بالتالي تاريخي بطبعه"[5].

ولعل انفصال هذه النزعة عن منطق الغيب ومنطق الكون هو ما يقذف بها في فخ الأحادية الذي يرفض أي ناظم سنني من شأنه أن يشد دوائر الأرخنة والإنسان والوعي بعضها إلى بعض، وهل يتم هذا التركيب السنني إلا بسننية الغيب والكون والتاريخ؟ فإذا كان العروي يرى من جهته أن "التاريخ مسبوق دائما بصفحة بيضاء"[6]، فإن التاريخانية نفسها، بما هي عليه، متبوعة هي الأخرى بصفحة بيضاء، استدراكا على ما يلزم أن تستكمل به تصديقا وتصويبا.

ب) <u>سؤال بناء نظرية فلسفة التاريخ.</u>

يأتي سؤال بناء نظرية فلسفة التاريخ عقب رصد اختلالات التاريخ في التاريخ، وكذا للاستدراك على بعض الجهود التي تبنت منظور الانتقال من اختزالات التاريخ إلى فسحة فلسفة التاريخ، وذلك عملا بمحددات التجاوز والمراجعة والتصديق والتصويب والاتمام والاكمال. وعليه، تكون الأسس المرجعية لهذه النظرية متمثلة في الوحي والكون والإنسان، تعقبها أسس منهجية تقوم في تجسيدها على التفاعل بين منطق الغيب ومنطق الكون (المنهج التجريبي/الطبيعة) ومنطق الإنسان (العقل والنفس فعلان غير متمانعين)، ومنه وجوب تفعيل مناهج الجمع بين القراءات: الوحي والكون والإنسان، والتكامل المعرفي، وبالتالي الاستشراف الفعلي لفلسفة التاريخ.

وبذلك، فإن سؤال فلسفة التاريخ يقوم على مدى استيعاب دلالات هذا المفهوم في أبعادها المعنوية والحسية والوظيفية، وذلك كما يلي:

- **<u>الدلالة المعنوية لفلسفة التاريخ:</u>** وتتجلى مدلولاتها في الأمر الإلهي بولوج مختبر التجارب والوقائع بعدم الوقوف عندها لمجرد التسلية وحسب، بل لباعث قصدية الاعتبار أيضا، علما أن هذه

---

[1]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، م س، ص 363.

[2]- نفسه، ص 42.

[3]- نفسه، ص 36.

[4]- تتجلى هذه المحاولة في مواكبة بعض العلوم للتاريخ لأنها- كما يشير العروي (في: م س، ص 98)- تتطور بجانبه وتشاركه في المناهج والمفاهيم، فاللغويات مع التاريخ بالخبر، والقانون معه بالعهد والنقد الفني يشاركه بالتمثال، وعلم الأرض بالأثر الطبيعي أما الاقتصاد فيتطور بجانبه بالعدد، وعلم الحياة معه بالموروث، في حين يأتي علم النفس بالحلم بينما يشاركه علم العمران بالمفهوم.

[5]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، م س، ص 363.

[6]- نفسه، ص 393.

الوقائع تعتبر كونية وإنسانية في آن، نظرا لارتباط النفس بالكون في السنن النفسية والشرطية والتاريخية.

- **الدلالة الحسية لفلسفة التاريخ:** وتتجلى مدلولاتها في مختبر التجارب والوقائع، حيث الكون مختبر السير (في الأرض)، والإنسان مختبر المشي (بين الناس) – كما أسلفنا-، علما أن الوحي مختبر تقويم هذه التجارب الإنسانية والكونية.

- **الدلالة الوظيفية لفلسفة التاريخ:** وتتجلى مدلولاتها في تجسيد الرؤية والنظر إلى الماضي لاستيعاب الحاضر واستشراف المستقبل، وفق معادلة:

الحاضر = مستقبل الماضي = ماضي المستقبل

علما أن حلول هذه المعادلة تقرأ بدلالة تفعيل قصدية الاعتبار والتنبؤ السنني للأحداث والمستجدات، ناهيك عن تفعيل المناهج التجريبية والتعليلية والمقاصدية في قراءة التاريخ في فلسفة التاريخ.

4- سؤال استشراف إنسان الواقع في فلسفة التاريخ تحقيقا للمناط.

يتضح من خلال ما سبق، أن نظرية فلسفة التاريخ لها من الامكانات ما يجعها تتجاوز الثغرات والاختزالات التي عملت تاريخيا على تقوقع الإنسان في خندق البطولية والاغترار من جهة، والارتهان إلى الآبائية والتقليد دون التقصيد من جهة أخرى؛ وهي بذلك تتجاوز النزعة التاريخية أحادية البعد، حيث تتم خلالها قراءة النهاية في سياق الختم لا في سياق السقف، وتبنى خلالها الحضارات على حركات الوئام والإيناس بدل تقدير الصدام والإيحاش، وحيث يصنع الإنسان التاريخ من خلال إقامة الدين والإنسان والعمران.

ملخص الفصل الثاني:

لقد كشف لنا تشخيص واقع الإنسان بمقتضى سؤال تنقيح المناط تذبذب الإنسان بين مراتب متباينة ومتناقضة؛ من ذلك، تأليه الإنسان وأنسنة الإله، وهي معادلة تسمح بتبادل الصفات والأفعال بينهما حيث يكون حضور الغائب هو نفسه غياب الشاهد، وكذلك المركزية الإنسية، هذه النزعة وإن حررت الإنسان من قبضة اللاهوت فإنها أدخلته في قبضة المادة تحت اسم السبرمان الامبريالي، ناهيك عن أنسنة الفلسفة التي سمحت للإنسان بالعبور من التمركز حول الذات إلى التمركز حول الموضوع.. ما فسح المجال لانقلاب صفات (السمو والرهبنة) دنوا تحت طابع الحيوانية والهامشية والأرضنة وأنسنة الرقمنة حين اختفى الإنسان في رداء الإنسان الجنسي أو الجسماني، وصار بالتالي مجرد رقم إنتاجي في خدمة الاستهلاك بخضوعه للامنطق المتناقضات وإن اختفى في هيئة السايبورغ (Cyborg). وتبقى السمة البارزة لهذه الرؤى جميعها هي اختزال الإنسان في البعد الواحد.

هذا الاضطراب تكشف عنه أعراض الفساد والسفك، من عنف وصراع وجشع وانحلال خلقي وتلوث وتصحر، إثر استفحال الورم القابيلي بمبررات القهقهة الفلسفية والنيكروفيليا[1] والذئبية الهوبزية؛ حيث غدت التجارب الإنسانية حاكمة بدل أن تكون محكمة بالأصل، خاصة في كيفية تمثل مفاهيم مثل العودة الدينية، والتباس الصلاح بالفساد ومصادمة السنن وترييض الوسطية بين النقيضين.. وهي عوامل ساهمت من جهتها في تضخم الذاتية واندحار الغيرية، حيث يكون الإنسان منفعلا مع غيره لا متفاعلا معه، خاصة حيال تعامله مع نفسه كذات في المفاعلة (مثل المعاصرة) في حين يجد نفسه موضوعا منفعلا في الفوعلة (مثل العولمة)، صانعا بذلك لإشكالية الذات/الموضوع. هذه الثنائية يتحول فيها بلغة اللامنطق الموضوع محمولا حين تبدل الذات غير الذات فتصبح هي نفسها موضوعا عند اكتساحها إياه، فما يزيد الإنسان إلا تقوقعا في نسبية ذاتيته لا تموقعا في سننية إنسانيته، عاكسا بذلك تخمة هوياتية للإنسان المتمركز حول ذاته مقابل نحالة هوياتية للإنسان الهامش لما يُحسب غيراً تابعا لا غيراً متمماً؛ ومعلوم أنه لا معنى لهوية منغلقة على ذاتها و لا معنى لكونية تلغي الهويات.

واستشرافا لإنسان الواقع بمقتضى تحقيق المناط، فإن هذا الاستفهام الاختزالي للإنسان يستدعي منظورا معرفيا يوقظ في الإنسان شرارات ظلت خامدة فيه مثل فلسفة القابلية للعلم والهبوط الأرضي والسير في الأرض؛ فإذا كان عائق الخطيئة بين الإثبات والثبات يسمح بالمرور من حال التبرير إلى مآل التمرير، أو من الخلاص من الخطيئة إلى خطيئة الخلاص، فإن الإنسان أضحى في هذا المعلم مجرد كشف لصدى ترددات هذا العائق، وغدت مورثاته صورة وهمية للمشترك الإنساني، اختزل الإنسان على إثره في ما تزر به وازرة وزر أخرى في الزمان والمكان والإنسان، وإن هي إلا صور للاهوت تبريري

[1]- انظر تفصيلا عن معنى * النيكروفيليا* استنادا لما ذكره إيريك فروم - في كتابه (جوهر الإنسان، م س، ص ص 47-49) عن المعنى الحرفي لمصطلح النيكروفيليا الذي هو حب الموت في مقابل البيوفيليا التي تعني حب الحياة- ، إثر حديثنا عن فلسفة موت الإنسان، في الفصل السابق.

تطال أيضا من يقف عند مجرد التسبيح والتقديس ما لم يتعلم الأسماء ويتلق الكلمات ويتفقه الخطاب، إذ العودة الدينية هي تجديد للعهد أو الميثاق الرباني الذي عاهد عليه الله الإنسان، باعتباره جملة مكتسبات بدئية تتفاعل مع المعرفة الكسبية للإنسان والمعرفة الكونية في الآفاق.

كما أن فلسفة الهبوط من شأنها أن تتجاوز بالإنسان قيود اختزال هذا الهبوط في العقاب على الخطيئة وما ترتب عنه من قلق حضاري إزاء مسلمة العداوة التي أضحت وسيلة تبرر النزاعات، وكذا تمثل فلسفة الهبوط في مجرد الهبوط دون الصعود (الأرضنة) لتخليص الإنسان من عداء الروح بذريعة كوجيطو الجسد (أنا قادر إذن أنا موجود)، أو تمثلها في الصعود دون الهبوط (الروحنة) لتخليص الإنسان من عداء المادة. فنكون بالتالي إزاء ثنائية تاريخية بصيغة الهبوط/الصعود، وعلامات نصبها هي الجسد/الروح أو الأرضنة/الروحنة، تقتضي معالجتها عند تحكيمها بالأصل لا بتحكيم الأصل بها، دورانا حضاريا متواصلا يعكس رؤية آيات الله في الأنفس والآفاق، تتولد عنها فرصة الإنسان لإعمار الكون والإنسان كليهما؛ الأمر الذي يقتضي فلسفة السير في الأرض بالنظر إلى آيات الله، لا بالإعراض عنها، لما لها من الامكانات في تحريك البعد المعرفي الفلسفي للدين والذي يشكل الغائب الأكبر في معادلة الاسترجاع الديني.

إنه سؤال النظر الحضاري حيث يعتبر الواقع أصلا شرعيا وممارسة تاريخية وسياقا مقاميا لحركة سير الإنسان وفعله وكدحه، فتكون الأرض مختبرا للسير ويكون الإنسان مختبرا للمشي لتمحيص نظريات معرفية مثل بدء الخلق والعواقب الإنسانية في استشراف الانتقال من التقاطب المعرفي إلى سعة التكامل، بغية تجاوز معيقات هذا التكامل والتي تولدت عن معطيات تاريخية ذاتية (مثل قيود تحديد الحيز وآفات التحيز المذهبي ناهيك عن معضلات الخصوصية والندب والاشمئزاز)، وأخرى خارجية (مثل استعارة الفارق بين النظر العقلي المحض والتقليد الديني التعبدي المحض وكذا الصدام بين العلم ورجال أساؤوا تمثيل الدين ومنطق التحقيب والتجويه)، علما أن أي تقوقع للإنسان في تخصص بعينه من شأنه أن يختزل الإنسان في بعد واحد يكون مداره على نزعة واحدة بعينها، إما نصية فتكبله بالجمود والتقليد، أو عقلية فتكرس لإقبار النص، أو واقعية فتغرقه في الجشع؛ ومعلوم أن الجمع بين هذه النزعات لا يقوم إلا على منهج تركيبي سنني لا يلغي الخصوصية بحال وإنما يقحمها في السننية البينية، جمعا بين السمع النقلي والاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي، توليدا وتحويلا وتحسيسا، بما يسمح بالاستدراك على اختزال الجمع بين قراءتين -(وإن عملتا على تجاوز عوائق اللاهوت والوجود العبثي والإحيائية والمادية في تحرير الغيب والإنسان والطبيعة)- إلى قراءات ثلاث: الوحي والكون والإنسان، بإفراد الإنسان بقراءة ثالثة تخصيصية في سياق الجمع التركيبي بين الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم القراءة والذي تنتفي معه الأحادية عن الإنسان.

هذه الأحادية قد تظهر في صورة نزعة تاريخية حينما تختزل قراءة التاريخ (الإنساني)، في مقتضيات التاريخ نفسه، في مجرد محطات للإسناد دون الاعتبار، بلا تقصيد ولا تعليل، وإنما بحشد وقائع الماضي

البطولي، حيث يصنع التاريخُ الإنسانَ البطل القوي لا الأقوم عندما يَقْرَأ الإنسانُ التاريخَ بدلالة نهايته وفق منطق الحسم لا منطق الختم؛ عنذئذ لا يؤرَّخ إلا لشخصيات. وحتى و إن أُرِّخَ لحضارات فما يكون ذلك إلا بلغة الصدام والإيحاش بدل الوئام والإيناس. وهذا ما يفرض بدوره سؤال فلسفة التاريخ استدراكا على هذه الاختزالات وكذا على الجهود التي تبنت حتمية هذا السؤال، مثل الفولترية والخلدونية والتاريخانية، حيال فرصة الإنسان في صناعة تاريخه بإقامة الدين والإنسان والعمران.

الباب الثاني:

الإنسان في فلسفة الدين:

منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية

يمنحنا هذا الباب، بعد تشخيص أعراض وأسباب السمات التي وسمت الإنسان في التاريخ، تأشيرة مواصلة سؤال الإنسان في فلسفة الدين، تأصيلا باستنطاق دلالاته المتعددة الأبعاد من الأرضية الخصبة التي هيأتها الأصول في مبحث الإنسان، وتنظيرا بمحاولات الاستدراك أو التأسيس لنظريات في الاستخلاف والتكريم والتكليف والإعمار والتمدين.. وتنزيلا بتفعيل جهاز عقلي مؤهل لرقابة وحفظ المنظور الدلالي الاستخلافي التكليفي الإعماري للإنسان.

الفصل الأول :

الإنسان في الأبعاد الدلالية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية

سنعمل على امتداد مباحث هذا الفصل، على استنطاق مفهوم الإنسان في فلسفة الدين، وذلك من خلال الأبعاد الدلالية لمعالم الاستخلاف والتكريم والتكليف والكدح الحركي والإعمار والحضارة، معنويا وحسيا ووظيفيا؛ وكذا على تتبع خاصيات التكامل الدلالي والتركيب السنني والتوليد التوليفي لصور الإنسان، بعرضه، على التوالي، على مصفوفات تلك المعالم (Matrices/Reperes).

المبحث الأول : الإنسان في البعد الاستخلافي التكريمي.

المطلب الأول: معلم الاستخلاف في الوحي.

من أجل استنطاق معلم الاستخلاف في الوحي، وخصائصه وكذا تحديد صورة للإنسان بدلالة مقوماته، سنعمل بداية على التذكير بمفهوم الاستخلاف في السياقين اللغوي والاصطلاحي لاستثمار ما يوافق منه المضمون الشرعي، ثم نواصل العمل على الأخذ بالتجاوز والمراجعة لما تم اختزاله في مجرد الفرع الجزئي بعد أن كان أصلا كليا.

1- مفهوم الاستخلاف في اللغة والاصطلاح.

الخاء واللام والفاء في (خلف) هي أصول ثلاثة، عند أحمد بن فارس في مقاييس اللغة؛ وتأتي لأحد معان ثلاث، منها: "أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه"[1].

وفي كليات الكفوي، نجد: "خلف فلان فلانا: قام بالأمر إما بعده وإما معه. والخلافة: النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المستخلَف. وعلى هذا استخلف الله عباده في الأرض. والخليفة: السلطان الأعظم، والذي يحكم بين الخصوم.. وقيل: الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه "[2].

ويقول الراغب الأصفهاني: "الخلافة في اللغة مشتقة من خَلَفَهُ يَخْلُفُهُ إذا قام بالأمر عنه، فهي نيابة أو وكالة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه وإما لموته وإما لعجزه وإما لتشريف المستخلَف"[3].

القاسم المشترك لمفهوم الاستخلاف بين هذه السياقات اللغوية، هو اختزاله في مفهوم *النيابة* مع ذكر الأسباب نفسها لهذه النيابة أو الوكالة[4]؛ وإذ ألحق الكفوي مفهوم *الخليفة* بمجال السياسة والتدبير من خلال ربط معناه بالسلطان الأعظم، فإن هذا الإلحاق يبقى مجرد استثناء لأحد أوجه الخليفة من خلال مهمة الحكم بين الخصوم، على غرار قوله تعالى " **يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ**"[5]. يبدو ذلك واضحا عندما يلحق الكفوي لفظة *خليف* على سبيل الجمع بالخلفاء، في حين نجده يقرن لفظة *خليفة* جمعا بالخلائف، ومبرره في ذلك أن *خليف* "مذكر المعنى، جُمِع على خلفاء، والفعيلة بالتاء لا تجمع على فعلاء"[6].

---

[1]- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، كتاب الخاء، باب الخاء واللام والفاء وما يثلثهما، م س، ج210/2.

[2]- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فصل الخاء، م س، ص 427.

[3]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، الناشر: دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1412هـ ص 157.

[4]- ترجع هذه الأسباب عموماً لغيبة المنوب عنه، إما لموته أو لعجزه، أو لتشريف المستخلف، (نموذج ما ذكره الكفوي في كلياته (فصل الخاء ص 427)، ونموذج الأصفهاني في معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 157).

[5]- سورة ص، 26.

[6]- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فصل الخاء، ص 427.

والخليفة في اصطلاح أبي القاسم الزمخشري هو "من يخلف غيره"[1]، وربطه بمقتضى الجعل في تفسير قوله تعالى "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً"[2]، حيث قال: "جاعلٌ من جَعَلَ الذي له مفعولان، دخل على المبتدأ والخبر، وهما قوله (في الأرض خليفة)، فكانا مفعوليه، ومعناه *مصير* (في الأرض خليفة)"[3]؛ ويريد بذلك آدم وذريته، يقول الزمخشري: " فخلفهم فيها آدم وذريته، فإن قلتَ: فهلا قيل خلائف أو خلفاء؟ قلتُ: أريدَ بالخليفة آدم، واستغنى بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر أبي القبيلة في قولك مضر وهاشم، أو أريد من يخلفهم أو خلفا يخلفهم، فَوُحِد لذلك، وقرئ خليفة بالقاف"[4]. وبخصوص إخبار الله تعالى الملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة، يقول الزمخشري: "ليسألوا ذلك السؤال ويجابوا بما أجيبوا به، فيعرفوا حكمته في استخلافهم قبل كونهم، صيانة لهم عن اعتراض الشبهة وقت استخلافهم، وقيل: ليعلم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها"[5]؛ ولعل هذا تنبيه قوي لقيمة الفروض الكفائية، خاصة عند استشعار الخلافة بأنها "ليست استخلافا لشخص آدم عليه السلام[وحده]، بل للجنس البشري كله؛ لأن من يفسد في الأرض ويسفك الدماء وفقا لمخاوف الملائكة ليس آدم بالذات، بل الآدمية والإنسانية على امتدادها التاريخي"[6].

وإثر تساؤله عن "معنى الخلافة؟ وما المراد من هذا الاستخلاف؟ هل هو استخلاف بعض الإنسان على بعض؟ أم استخلاف البعض على غيره؟"[7]، يرى محمد رشيد رضا أنه "يصح أن يكون معنى الخلافة عاما في كل ما ميّز الله به الإنسان على سائر المخلوقات.. فقد خلقه الله ضعيفا كما قال في كتابه

---

[1]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، ط 3، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1430هـ/2009م، تفسير الجزء الأول من القرآن الكريم، ص70.

[2]- سورة البقرة، 30.

[3]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، م س، ص 70.

[4]- نفسه، ص 70.

[5]- نفسه، ص 70.

[6]- محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، تحقيق: أحمد ماجد، ط 1، دار المعارف الحكمية، 1435هـ/2009م، ص 51.

[7]- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المشتهر بتفسير المنار، ط2، دار المنار، القاهرة، 1366هـ/1949م، ج1/ 258.

وقد ذكر محمد رشيد رضا في المنار أن للمفسرين في (الخليفة) مذهبين: ذهب بعضهم إلى أن هذا اللفظ يشعر بأنه كان في الأرض صنف أو أكثر من نوع الحيوان الناطق، وأنه انقرض. وأن هذا الصنف الذي أخبر الله الملائكة بأن سيجعله خليفة في الأرض سيحل محله ويخلفه، كما قال تعالى بعد ذكر إهلاك القرون (ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم)، وقالوا إن هذا الصنف البائد قد أفسد في الأرض وسفك الدماء وأن الملائكة استنبطوا سؤالهم بالقياس عليه، لأن الخليفة لابد أن يناسب من يخلفه ويكون من قبيله كما يتبادر إلى الفهم. ولكن لما لم يكن دليل على أنه يكون مثله من كل وجه، وليس ذلك من مقتضى الخلافة، أجاب الله الملائكة بأنه يعلم ما لا يعلمون مما يمتاز به هذا الخليفة على من قبله، وما له سبحانه في ذلك من الحكمة البالغة. وفي هذا الصدد، أنسب رشيد رضا موقفا لأستاذه محمد عبده مفاده أنه إذا صح هذا القول المتقدم –لهذا المذهب الأول- فليس آدم أول الصنف العاقل من الحيوان على هذه الأرض وإنما طائفة جديدة من الحيوان الناطق تماثل الطائفة أو الطوائف البائدة منه في الذات والمادة، وتخالفها في بعض الأخلاق والسجايا. وهو نفس ما ذهب إليه أبو القاسم حاج حمد في مسألة سرمدية الإنسان المطلقة، التي يفرق خلالها حاج حمد بمقتضى المنهجية التفكيكية بين الخلق البشري والاستخلاف الآدمي، والتي يعتبر خلالها آدم عليه السلام أول مستخلف في الأرض وأول المصطفين من بين البشر وليس أول البشر- انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص ص 264-272-. وقد علق رشيد رضا على موقف المذهب الأول بأن أنسبه إلى أساطير الفرس وخرافاتهم، بدليل أن ليس لهم في الاسلام سند يحتج به على هذه القصص. أو كما عبر عنه إدريس حمادي في كتابه: الإنسان الخليفة في القرآن الكريم، من النشأة المتميزة إلى اليوم الآخر، ص 68، بقوله: " والخلافة التي جعلها الله للإنسان ليس معناها أن آدم سيحل محل نوع آخر من الموجودات في الأرض ويخلفه فيها كما ذهب إليه بعضهم". وبالنسبة للمذهب الثاني، قال رشيد رضا أنه يستند إلى أن المراد هو "(إني جاعل خليفة (عني))، ولهذا شاع أن الإنسان خليفة الله في أرضه".

"وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً "[1]، وخلقه جاهلا كما قال تعالى: "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً "[2]، ولكنه على ضعفه وجهله عبرة لمن يعتبر، وموضع لعجب المتعجب، لأنه مع ضعفه يتصرف في الأقوياء، ومع جهله في نشأته يعلم جميع الأسماء.. ويعطى قوة أخرى تتصرف بشعوره وإحساسه تصرفا يكون له به السلطان على هذه الكائنات، فيسخرها ويذللها.. فلهذا كله جعله [الله] خليفته في الأرض، وهو أخلق المخلوقات بهذه الخلافة"[3].

وقد نحا من جهته الشاهد البوشيخي هو الآخر بمعنى الخلافة صوب وضع الإنسان في "موقع النيابة عن الله عز وجل"[4]، لكنه سرعان ما أكد بأنه لا ينوب أحد عن الله تعالى، من خلال ما منحه سبحانه الإنسان في موقعه ذاك من الحرية والاختيار وما زوده به من "اللوازم الضرورية للقيام بالمهمة وجعله في الأرض وسخر له كل ما سواه"[5].

كما بلور فاروق أحمد دسوقي مفهوم الخلافة في علاقتين، عبودية وسيادية، الأولى منهما بين الإنسان وربه – وهي علاقة عمودية بين المستخلف والمستخلَف- "تتمثل في الخضوع والطاعة والاستجابة واستسلام الخليفة لمن استخلفه.. والثانية (أفقية).. تتمثل في سيطرة الإنسان الخليفة وهيمنته واستغلاله وتسخيره لكل ما استخلفه الله عليه.. والخليفة عبد وسيد في آن، عبد لمن استخلفه وسيد على من هو مستخلف عليه، ذلك هو الإنسان.. فإذا لم يحقق الإنسان عبوديته لله .. فإنه سيسقط بالضرورة في عبودية لغير الله، ومن تم يفقد سيادته على هذا الغير، وإذا لم يحقق الإنسان سيادته على كل شيء وحَي في الأرض، فإنه بالتالي يصعب عليه أن يكون عبدا لله عز وجل وحده "[6].

إلا أنه بوقوع تضخم لدائرة السيادة، ظنا أنه كلما زادت سيادة الإنسان على المستخلف فيه، كلما زادت عبوديته لله، آلت هذه السيادة إلى مستوى العثو والفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس، بل حَلَّ النزاع والسفك بين بني الإنسان حول هذه السيادة نفسها، فاختزلت دلالات الاستخلاف في تمثل الخلافة التي تقرأ حصرا بتأويل الحكم في السلطة السيادية[7] (على غرار تعريف الكفوي للخليفة

---

[1]- سورة النساء، 28.

[2]- سورة النحل، 78.

[3]- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، م س، ج1/ ص ص 259-260.

[4]- الشاهد البوشيخي، مظاهر التكريم الإلهي لبني الإنسان، ضمن مجلة حراء، عدد 15، السنة الرابعة، تصدر عن Isik Yayincilik Ticaret A.S، اسطنبول، تركيا، أبريل- يونيو، 2009م ، ص 10.

[5]- نفسه، ص 10.

[6]- فاروق أحمد دسوقي، استخلاف الإنسان في الأرض، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ص 13.

[7]- هذا الاختزال لمفهوم الخلافة في مجرد السلطة السيادية التي يمارسها الإنسان على الإنسان نفسه وعلى الطبيعة من حوله، نرى له موقفا من طرف باتريشيا كُرون ومارتن هيندز في كتابهما الموسوم ب: خليفة الله، السلطة الدينية في العصور الإسلامية الأولى، (ترجمة: أحمد طلعت، مراجعة: إيمان عبد الغني نجم، ط1، جسور للترجمة والنشر، بيروت، 2017م، ص222)، إزاء تساؤلهما من أي مصدر تعرف العرب على مفهوم خليفة الله في الارض؟ باستدعاء مجموعة من الفرضيات لتمحيصها. من بينها، التأثير البيزنطي والفارسي، بمبرر أن الإمبراطور البيزنطي عَدَّهُ رعاياه نائب الله في الأرض في أواخر القرن السادس الميلادي، والحال في الدولة البيزنطية –بالنسبة لهما- كالحال في الدولة الإسلامية، إذ كان هناك ميل إلى التشبه بداود وسليمان كنموذجين للحكام المثاليين، وبذلك فإن النظرة الغربية للقديس بطرس على أنه نائب الله في الأرض تبدو –بزعمهما- وكأنها وصلت إلى الشرق الأوسط الإسلامي، وفرضت نفسها في مراحلها الأولى. وبحسبهما فالخليفة عثمان بن عفان كان يلقب ب "أمين الله" وقد كان أول من أطلق عليه لقب "خليفة الله" أيضا، وأنه لقب لم يطلق رسميا على بعض خلفاء بني أمية

بالسلطان الأعظم). ولعل هذا من صور اختزال وضمور المفاهيم الكلية مقابل شيوع مفاهيم جزئية؛ ومعلوم أن مفهوم الحكم يعد مسألة جزئية وقضية اجتهادية تندرج في الشريعة ضمن الفقه العملي، ولهذا جاء الحكم متفرعا عن الأساس الكلي الذي هو الاستخلاف، كما في قوله تعالى "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ "[1].

2- **مقومات وأسس معلم الاستخلاف في الوحي.**

إن الحديث عن مقومات وأسس معلم الاستخلاف في الوحي يقتضي البحث عن المفاهيم المؤطرة للحقل الدلالي لمفهوم الاستخلاف في الوحي، وإعادة التصنيف الدلالي لها، معنويا وحسيا ووظيفيا.

ورد مفهوم الاستخلاف في القرآن الكريم في العديد من الآيات، تبعا للسياقات القرآنية، بصيغ: خلَف، خلْف، استخلف، ليستخلفهم، يستخلفكم، خليفة، خلائف، خلفاء.. منها:

قوله عز وجل " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ "[2]، وقوله تعالى "وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ "[3]، وقوله " وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ "[4]، وقوله عز وجل " قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ "[5]، وقوله تعالى " وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ "[6]، وقوله سبحانه "وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ "[7]، وقوله " وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "[8]، وقوله "وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ وَلا تَعْثَوْا فِي

فحسب، وإنما أطلق عليهم كافة.(لمزيد توضيح، انظر: باتريشيا كرون ومارتن هيدنز، خليفة الله، م س، ص14). هذا فقط مثال لعظم العواقب التي تقتات على هفوات الذات و التي تحوم حول إشكالية المفهوم إذا ما تم اختزاله في غير ما تتسع له دلالاته.

[1]- سورة ص، 26.

[2]- سورة البقرة، 30.

[3]- سورة النور، 55.

[4]- سورة الأعراف، 142.

[5]- سورة الأعراف، 129.

[6]- سورة يونس، 13-14.

[7]- سورة الأنعام، 165.

[8]- سورة الأعراف، 69.

الأَرْضِ مُفْسِدِينَ"[1]، وقوله سبحانه " يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ "[2]...

وفي صحيح البخاري، ورد مصطلح الاستخلاف[3] مقترنا بوصية الخليفة لمن يأتي بعده، على غرار ربط الاستخلاف بالأمانة والأمن والتعايش، كما في رواية أبي هريرة عن الأعرابي الذي جاء يسأل النبي صلى الله عليه وسلم متى الساعة، "قال النبي صلى الله عليه وسلم: فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"[4]. وفي رواية عمرو بن ميمون عن عمر بن الخطاب قال: "فمن استخلفوا من بعدي فهو الخليفة، فاسمعوا له وأطيعوا.. أوصي الخليفة من بعدي بالمهاجرين الأولين أن يعرف لهم حقهم ويحفظ لهم حرمتهم، وأوصيه بالأنصار خيرا.. وأوصيه بأهل الأمصار خيرا.. وبالأعراب خيرا.. وأوصيه بذمة الله وذمة رسول الله أن يوفى لهم بعهدهم. "[5].

باستنطاق مفهوم الاستخلاف من خلال هذه السياقات، استقراء واستنباطا، يتبين لنا أن هذا المفهوم يتجاوز الاختزال الذي يحصره في مجرد الخلافة بمعناها السيادي وبما يترتب عليه من نزاع وسفك؛ فعلى العكس من ذلك، يعتبر الاستخلاف فرصة الإنسان لإعادة تكييف واقعه بالانتقال الاستبدالي من حالات الفساد وسفك الدماء- كما أقر بذلك الملائكة عندما أخبرهم الله عز وجل بأنه جاعل في الأرض خليفة- إلى مآلات الصلاح وحقن الدماء، انتقالا من مجرد حصره في الجنائز إلى الإحياء، ومن مجرد الأحكام إلى رعاية المقاصد. ولذلك، نرى هذا المفهوم يأتي، تنقيحا وتحقيقا للمناط في سياق هذا الانتقال، مقترنا بألفاظ ذات أبعاد مقامية، زمانية ومكانية وإنسانية؛ مثل *من بعدكم* و*من بعد عاد* و*من بعد قوم نوح* و*من بعدي* و*من بعدهم*، وكذا بعد قوم اقتضى واقعهم الهلاك والإغراق من حيث آثروا هم أنفسهم مصير الضلال.

وبذلك، يعبر مفهوم الاستخلاف عن علاقة ثلاثية الأبعاد، تربط الإنسان المستخلَف بخالقه المستخلف، ومجال الاستخلاف الأرض، وهي المستخلَف فيه.

ولكي تتضح لنا مقومات وأسس هذه العلاقة، نتبع مساراتها وفق دلالات مفهوم الاستخلاف المعنوية والحسية والوظيفية، في مختلف سياقات الاستخلاف القرآنية، كما يلي:

---

[1]- سورة الأعراف، 74.

[2]- سورة ص، 26.

[3]- أفرد البخاري بابا للاستخلاف سماه *باب الاستخلاف* ضمن كتاب الأحكام، كما صنف مجموعة من الأحاديث حول مفهوم الاستخلاف ضمن كتاب القدر وكتاب الجنائز، أما حديث الأمانة فأدرجه ضمن كتاب العلم.

[4]- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه ثم أجاب السائل، رقم 59.

[5]- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، م س، رقم 1392.

معلم الاستخلاف					
دلالات معنوية		دلالات حسية		دلالات وظيفية	
جَعْل	"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً" (البقرة30)	دليل رفع السدية	"أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى" (سورة القيامة 36) (دليل إحياء الإنسان)	القابلية للعلم والتلقي والتفقه	"وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ" (البقرة31) "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" (البقرة37) "فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً" (النساء 78)
وَعْد	"وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ" (النور 55) (إيمان+ عمل الصالحات)	تمكين	"وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ" (النور 55)	العمل (فاعلية الإنسان)	العمل هو محل النظر والابتلاء: "وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ" (التوبة 105)
أمانة	حملُ الإنسان الأمانة: "إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً" (الاحزاب 72)	كشف السوء	"وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ" (النور 6)	تَحَمّلٌ في جلب منافع العلم والعدل، ودرء مضار الجهل والظلم	"وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ" (الأحزاب 72) "فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ" (النور 54)
توبة	"وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" (الاحزاب 73)	بوأكم في الأرض	"وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ" (الاعراف 74)	عدم الإفساد	"اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ" (الاعراف 142)
إصلاح	"اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ" (الاعراف 142)	زيادة بصطة في الخلق	"وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً" (الاعراف 69)	إقامة الحكم لرعاية القيم	"يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" (ص 26)
ابتلاء	"وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ" (الاعراف 129) "وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ" (الأنعام 165)	مقومات مادية في المستخلف فيه: (مسخرات كونية)	"تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً" (الاعراف 74)	سؤال المنهج في مراتب الكلي حيال الجزئي	"وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" (ص 26)

تبديل	"وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً" (النور 55)	اقتران الأمن بالإطعام	"أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ" (قريش 4)	ربط الأمن بالإيمان، ومنه بالعمل الصالح	"وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ" (البقرة 126)
عبادة	"يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً" (النور 55)	البيت مثابة للناس ومقام ومصلى	"فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ" (قريش 3) "وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" (البقرة 125)	رفع القواعد من البيت	"وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنْ الْبَيْتِ" (البقرة 127)

3- خصائص معلم الاستخلاف في الوحي.

أ-التكامل الدلالي بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الاستخلاف.

تتميز الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الاستخلاف بالترابط البيني والتفاعلي بينها، ما يضفي عليها خاصية التكامل الدلالي، باعتباره ناظما منهجيا يحول دون اختزال معلم الاستخلاف في الأحادية التي تنعكس على الإنسان فيصبح محاطا بدائرة النزعة الفردية ذات البعد الواحد. بيد إن مقتضيات الاستخلاف تتكامل فيها دلالات الوعد والتمكين والتبديل وتترابط فيها دلالات الإيمان والأمن والأمانة، اشتقاقا وتعليلا وتقصيدا، وعيا وعلما وعملا صالحا؛ فلا يمكن البتة الفصل بين الاستخلاف والتمكين، ولا بين الأمانة وفاعلية الإنسان في تحملها علما وعدلا، لا جهلا وظلما (وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً)[1].

فالاقتصار على الدلالة المعنوية مثلا، من شأنه أن يوقع بالإنسان في نزعة نصية ما تكرس إلا إلى المزيد من الجمود بسبب الأماني و القراءات العضين، وهو ما يتنافى وفاعلية الإنسان في تجسيد قابليته للعلم والتلقي والتفقه، (فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً)[2]. ولعل هذا ما يترتب عليه فصل للإيمان عن عمل الصالحات؛ ومعلوم أن الوصل بينهما هو ما بعث على الوعد بالاستخلاف والتمكين والتبديل (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً)[3]. ليس هذا وحسب، بل إن تمثل الاستخلاف، في غياب خاصية التكامل الدلالي، في مجرد الخلافة السيادية

[1] - سورة الاحزاب، 72.
[2] - سورة النساء، 78.
[3] - سورة النور، 55.

ينحصر في مسألة التفويض الإلهي حين يعتقد الإنسان أنه بوسعه التأشير على وثيقة التكفير، خلافا للمنهج الرباني "أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"[1].

كما أن اختزال الاستخلاف في مجرد الدلالات المادية قد يتحول معه التمكين إلى تسلط الإنسان على المادة أو إلى انقلابها هي عليه وفق منطق تناوب السيادة بينهما، فتارة يتسيدها وتارة تستعبده، فيقع – كما رأينا – في مآزق لاهوت مادي يحكم قبضته عليه (نزعة مادية واقعية)؛ وفي هذا الصدد يقول المسيري: "فالله لم يضعه [أي الإنسان] في الأرض ليكون في علاقة صراع مع الطبيعة.. وإنما استخلفه فيها واستأمنه عليها ليستخدمها ويعمرها، وهو يكتسب مركزيته من عملية الاستخلاف هذه. ولذا فإن العلاقة بين الإنسان والطبيعة أو بين الإنسان والإله ليست علاقة وحدة [درءا للحلولية] وإنما علاقة تكامل"[2].

أما اختزال الاستخلاف في مجرد الدلالات الوظيفية، فإنه إعلان لفصل الفرع عن الأساس، حيث يقام الحكم دون الحق بما يخالف وظيفة الحكم بالحق في إقامة الاستخلاف (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)[3]، فيقع اتباع الهوى والضلال عن سبيل الله، وبالتالي حدوث تناس للعهد الرباني الذي لم يترك الإنسان سدى، فيتحول الاستخلاف إلى خلافة محصورة في مجرد الحكم والتدبير السيادي داخل دائرة السلطة المنغلقة على ذاتها؛ علما أن الأصل في السلطة مراعاة القيم، فأنّى لها هذا حين تتغذى على صراع القيم البديلة.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات الاستخلاف من حيث وجودها مجتمعة دون إقصاء.

ب-المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث.

يعتبر المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية، خاصية منهجية أساسية في معلم الاستخلاف، فهي دوائر سننية غير مستقلة عن بعضها البعض، وذلك تنزيلا للضابط المنهجي لسننية المفاهيم[4]، كما عبّر عنه سعيد شبار: " **لكل مفهوم في القرآن حركة أو وظيفة ذاتية لا يقوم بها إلا هو، وحركة أو وظيفة تشاركية أو تفاعلية يقوم بها مع غيره في سياق تكاملي للوظائف**"[5]. ويكمن دور هذه الخاصية في الاحتراز من الوقوع في الدوران الأحادي دون السنني، لئلا يقع هذا الدوران في آفة التمانع؛ كأن تدور إحدى دوائر الدلالات الثلاث في استقلال تام عن الدائرتين

---

[1]- سورة يونس، 99.

[2]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، المجلد 1: الإطار النظري، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1999م، ص 158.

[3]- سورة ص، 26.

[4]- نذكر أن هذا الضابط المنهجي التركيبي بين المفاهيم اعتمدناه ضمن موجهات عُدة هذه الدراسة، وقمنا بتنزيله على عدة وضعيات مفاهيمية، مثل إشكالية التمانع بين فعلي العقل والنفس، وكذا سؤال الهوية بين المحلي والكوني، وسؤال التكامل التركيبي بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية والعلوم الإنسانية.. وغيرها.

[5]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص 49.

الأخريين، أو أن يكون دوران إحداها رهينا بتوقف أخرى، على غرار التمانع بين الذاتية العقلية والغيرية البدنية – كما سبقت دراسته في الفصل الأول من الباب الأول-؛ فنقع بالتالي في آفة دوران الفرع وتعطيل دوران الأصل، وما يترتب عن ذلك من قلب للقيم ومصادرة لمراتب الكليات لحساب الجزئيات. ومعلوم أن الله تعالى " أرسل رسله تترى تبشر الأقوام بمنهاج الخلافة تذكيرا بما هو ثابت فيه من حقائق الاعتقاد حينما يأتي عليه التناسي أو يؤخذ بعوامل التحريف والتبديل، وتشريعا مستجدا للسلوك بحسب ما تنقلب إليه حياة الإنسان"[1].

فسننية الوعد والجعل والابتلاء والتوبة، والأمانة التي حملها الإنسان الآمن المتعبد لله وحده.. تدور معها سننية التقويم والتمكين والإرشاد والتسديد في تحريك دوائر استعمار الأرض وإقامة سبيل الصلاح فيها، والانفلات من سبل السفك والفساد.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات الاستخلاف من حيث ماهيتها مركبة دون تبسيط.

ج-خاصية التوليد/التوليف.

بعد تحديد الأبعاد الثلاثة لمعلم الاستخلاف في الوحي، ممثلة في الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الاستخلاف، باعتبارها أسسا و مقومات لهذا المعلم، وما تتميز به من خصائص، مثل خاصيتي التكامل الدلالي والتركيبية السننية، وجودا وماهية، يغدو معلم الاستخلاف جهازا مُحرِكا (Système Générateur) تنبثق عنه توليدا وتوليفا إمكانات معرفية في تسديد قراءة مفاهيم كلية أخرى، ذات صبغة سننية هي كذلك، مثل مفهوم الإنسان ومفهوم الأرض.، بدلالة مقوماته وأبعاده.

عندئذ، لا تكون الأرض مختزلة في مجرد *الأرضنة* أو في مكان هبوط الإنسان المرتكب للمعصية، أو أنها ملعونة بسبب الخطيئة الأولى.. – كما مر معنا في السياقات التاريخية- وإنما تقرأ الأرض بدلالة أبعاد معلم الاستخلاف بكونها تمثل المستخلَف فيه، فهي ركن أساسي في علاقة الاستخلاف المبنية على التفاعل والتداخل.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في استنتاج قراءة توليدية وتوليفية (Combinaison) لمفاهيم كلية، مثل مفهوم الإنسان، وما يندرج تحتها من جزئيات، في معلم الاستخلاف في الوحي.

وبناء على ما سبق، من خلال رصد الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمعلم الاستخلاف وتتبع خصائصه، التكاملية والتركيبية والتوليفية، نخلص إلى أن الاستخلاف مفهوم كلي حضاري وعمراني، لا يجب اختزاله في مجرد الخلافة التي تختزل بدورها في معنى السيادة المولدة للصدام، ما يحجب بالتالي النظر عن مقصد الاستخلاف الكلي الذي يتكفل برعايته الحكم أصلا لا استثناء.

[1]- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1413هـ/1993م، ص 66.

4- قراءة الإنسان في معلم الاستخلاف.

تحديد قراءة لمفهوم الإنسان في معلم الاستخلاف في الوحي، معناه تحديد صورة هذا المفهوم من منظور الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية للاستخلاف؛ فهي قراءة توليدية وتوليفية بدلالة هذه الأبعاد الثلاثة.

أ-تحديد صورة الإنسان في الدلالة المعنوية لمفهوم الاستخلاف.

بعرض مفهوم الإنسان على البعد الدلالي المعنوي للاستخلاف، نجد أنه:

- ✓ إنسان مؤمن يعمل الصالحات.
- ✓ إنسان وعده الله تعالى بالاستخلاف والتمكين وتبديل الخوف أمنا.
- ✓ صاحب تصور في تفقه الحياة بتفقه دليلها، لقوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ "[1].
- ✓ إنسان حامل للأمانة ومبتلى ومراقب، بمقتضى منحه الحرية والاختيار.

فبالظلم والجهل يعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات، وبالإيمان يتوب الله على المؤمنين والمؤمنات، لقوله عز وجل "إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً "[2]، أخذا باقتران الإيمان بالعمل الصالح. ولما كان هذا الاقتران مرتكزا في الوعد بالاستخلاف والتمكين والأمن، لزم أن يكون العلم والعدل أساسا لعمل الصالحات.

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث حاجته إلى مصادر معرفية غيبية من خارج بنيته العقلية وبيئته الأرضية (أو الكونية)، وإنما من مصدر نفخ الروح فيه، تجسيدا في ذلك لآدم الديني.

ب-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الحسية لمفهوم الاستخلاف.

وبعرض الإنسان على معلم الاستخلاف وقراءته بدلالة البعد الحسي، نجد أنه:

- ✓ إنسان مخلوق من الأرض ومعاد فيها ومخرج منها تارة أخرى، بمنطق الأصل في الخلق والإعادة والإخراج، لقوله تعالى " مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى "[3].
- ✓ كائن ذو هيأة حسية (من صلصال من حمأ مسنون، سلالة من طين، نطفة، علقة، مضغة..) هيأها الله تعالى لاستقبال النفخة الروحية في انسجام تام بين الروح والمادة، أو لنقل بين الغيب والطبيعة.

---

[1]- سورة الأنفال، 24.

[2]- سورة الأحزاب، 72-73.

[3]-سورة طه، 55.

✓ صاحب دليل الحياة لرفع السدية عنه، لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ)[1] ، بدءا من معجزات عيانية وحسية إلى رسالة الختم، تبعا للتطور العقلي الإنسان.

✓ كائن ذو أدوات حسية ومنهجية للاستجابة لمن يدعوه لما يحييه، لا لما يميته، لقوله تعالى: "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً "[2].

✓ إنسان تتجلى فيه آيات الله تعالى في الأنفس كما هي في الآفاق.

✓ ممكَّنٌ له ومبوأ في الأرض.

✓ مسخر له كل مكونات المستخلَف فيه بمنطق التسخير لا بمنطق *التسيد*.

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث هيأة خَلْقِه التي أعدها الله لاستقبال نفخته الروحية، باعتباره تجسيدا لآدم الطيني.

الآن وقد استكملت تسوية آدم من خلال الانسجام بين آدم الطيني وآدم الديني، حينها أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم السوي الذي نفخ فيه من روحه، يقول تعالى: " فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ "[3].

ج-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الوظيفية لمفهوم الاستخلاف.

أما بعرض الإنسان على البعد الدلالي الوظيفي في معلم الاستخلاف، فنجد أنه:

✓ إنسان فاعل، بدليل الفعل المتفرع عن الاستخلاف بمعناه الكلي، من خلال الصيغ الفعلية في العديد من السياقات القرآنية مثل: فافعلوا، فاحكم، فأقم، فامشوا، فسيحوا، فانظروا...

✓ إنسان عامل، بدليل أن العمل هو محل النظر(وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[4].

✓ إنسان مصلح غير مفسد، كما في قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام لأخيه هارون "اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ "[5].

✓ إنسان تائب في حياته قبل مماته بما له علاقة بتفعيل التوبة الحضارية، يقول تعالى: " فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ "[6].

✓ إنسان عالم ومتفقه للخطاب ومستوعب للأحكام في علاقتها بحكمها الباعثة وحكمها الغائية، صونا للتوازن المنهجي في مراتب الكليات إزاء الجزئيات، لئلا تنقلب الفروع على الأصول.

---

[1] - سورة الأنفال، 24.
[2] - سورة الإسراء، 36.
[3] - سورة الحجر، 29.
[4] - سورة الأعراف، 129.
[5] - سورة الأعراف، 142.
[6] - سورة البقرة، 37.

✓ إنسان واع بما له في الأرض من مستقر ومتاع إلى حين، مزحزح عن فلسفات موت الإنسان بجميع أشكالها.

هذه الصور الإنسانية تحيلنا صوب التوجه إلى الإنسان في هذا البعد الدلالي الوظيفي من زاوية مهمته وفاعليته في الحفاظ على أصل تسويته وأصل النفخة الروحية فيه، درءا للسفك والفساد، وربطا بين التصور والمنهج. وفي هذا الصدد يتحدث عبد المجيد النجار عن وظيفة الخلافة قائلا: " إن الاعلان الإلهي عن خلق الكائن الجديد (الإنسان) جاء مرفوقا ببيان المهمة التي أنيط بعهدته الاضطلاع بها، وذلك في قوله تعالى " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً "[1] بل إن تسمية هذا الكائن الجديد في سياق الإخبار بخلقه كانت تسمية بحسب وظيفته وهي الخلافة، وذلك ينطوي على دلالة بالغة في إبراز هذه الوظيفة والتنويه بشأنها، ولازال القرآن الكريم بعد هذا الاعلان الأول يعظم هذه المهمة ويبين محتواها وأهدافها"[2].

فهي بذلك، مهمة منوطة بمدى فاعلية الإنسان المستخلف في تجسيد قابليته للعلم والتلقي والتفقه، حيث يكتمل التسبيح والتقديس بتعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب؛ وفي هذا المقام، نستحضر ما قاله جودت سعيد بخصوص قوله تعالى " وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا"[3]: "[بها] سيتمكن آدم وذريته من نفي تهمة الملائكة له ولذريته بالفساد في الأرض وسفك الدماء، وهي تهمة كبيرة لاتزال ملتصقة بالإنسان، ولكن هذا الإنسان يملك وسيلة الخلاص منها وهي العلم"[4].

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث وظيفته التي تنسجم فيها ماهيته بوجوده، تجسيدا في ذلك لآدم المستخلف.

وختاما، يتحدد مفهوم الإنسان في معلم الاستخلاف من خلال ثلاث مراتب متفاعلة: آدم الديني وآدم الطيني وآدم المستخلف، علما أنه لا يمكن أن نقرأ آدم المستخلف باستقلال عن آدم الديني أو عن آدم الطيني أو عن هما معاً، وأن آدم المستخلف هو إنسان دائم الحركة بين النص والواقع بإعادة تكييف الواقع عند انفلاته عن حالة السواء الأصلية فيه؛ كما يوضحه الشكل التالي:

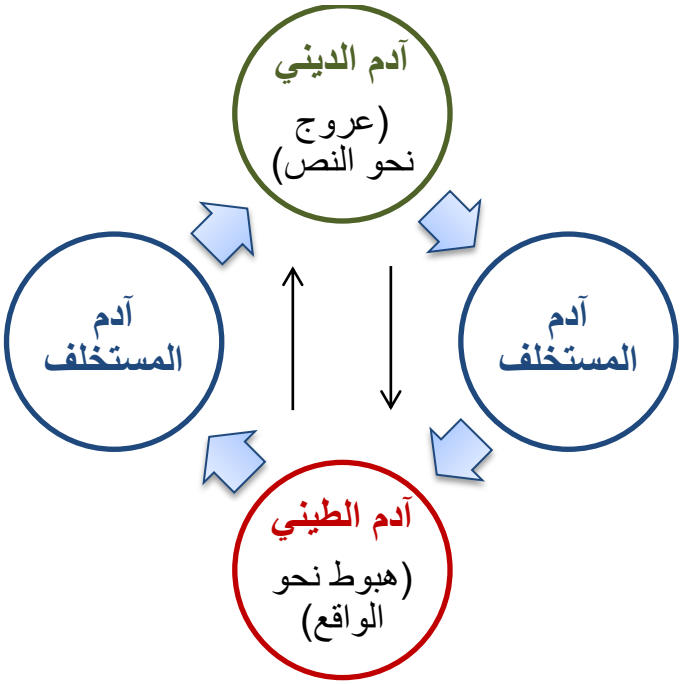
---

[1]- سورة البقرة، 30.

[2]- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، م س، ص61.

[3]- سورة البقرة، 31.

[4]- جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، م س، ص ص 58.



المطلب الثاني: معلم التكريم في الوحي.

من أجل استنطاق معلم التكريم في الوحي وخصائصه، وكذا تحديد صورة للإنسان بدلالة مقوماته، سنواصل منهجيتنا بالتذكير بمفهوم التكريم في السياقين اللغوي والاصطلاحي لاستثمار ما يوافق منه المضمون الشرعي، ثم بالأخذ بالتجاوز والمراجعة للاختزالات والنزعات المتولدة عن هذه المقامات الفرعية.

1- مفهوم التكريم في اللغة والاصطلاح.

الكاف والراء والميم، أصل صحيح في مقاييس اللغة، "له بابان، أحدهما شَرَفٌ في الشيء نفسه، أو شرف في خُلق من الأخلاق، وأكرم الرجل، إذا أتى بأولاد كرام، واستكرم: اتخذ علما كريما، وكرم السحاب: إذا أتى بالغيث، وأرض مكرمة للنبات: إذا كانت جيدة النبات. والكرم في الخلق هو الصفح عن ذنب المذنب. والأصل الآخر الكرم، وهي القلادة، وأما الكرم فالعنب أيضا لأنه مجتمع الشُّعَب منظوم الحَبَ"[1].

وفي كليات الكفوي، نجد تصوراً للتشريف ينظر بواسطته، مثلا، إلى صور" تقديم الحر على العبد.. والشمس على القمر.. ومنها السبق.. كتقديم أدم على نوح عليهما السلام، وهو على ابراهيم، وهو على موسى، وهو على عيسى عليهم السلام"[2].

[1]- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، م س، ج5/ ص ص 171-172.

[2]- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فصل الخاء، ص ص 257-258.

أما لسان العرب، فقد نطق بلفظة *الكريم* من حيث هي صفة "من صفات الله وأسمائه، وهو الكثير الخير والجواد، المعطي الذي لا ينفذ عطاؤه، وهو الكريم المطلق والكريم الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل "[1].

ومعنى *أكرمه وكرمه*، في القاموس المحيط، "عَظَّمَه ونَزَّهَهُ.. والتَّكْرِمَةُ: التكريم والوسادة.. ورزقا كريما: كثيراً، وقولا كريماً: سهلا ليناً "[2].

ويقول الراغب الأصفهاني: " الكَرَمُ، إذا وصف به الله تعالى فهو اسم لإحسانه وإنعامه المتظاهر.. وإذا وصف به الإنسان فهو اسم للأخلاق والأفعال المحمودة التي تظهر منه.. والإكرام والتكريم، أن يوصل إلى الإنسان إكرام، أي نفع لا يلحقه فيه غضاضة "[3].

واصطلاحا، عرف الجرجاني الكرم بأنه "الإعطاء بسهولة، والكريم: من يوصل النفع بلا عوض.. والكرامة هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح، يكون استدراجا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة "[4].

و"كرمنا بني آدم" في تفسير الطبري لقوله تعالى " **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** "[5]، تأتي بمعنى: "بتسليطنا إياهم على غيرهم من الخلق"[6]، ويقول الطبري في معنى *فضلناهم على كثير ممن خلقنا*: " ذكر لنا أن ذلك تمكنهم من العمل بأيديهم وأخذ الأطعمة والأشربة ورفعها بها إلى أفواههم، وذلك غير متيسر لغيرهم من الخلق"[7].

وذكر الزمخشري في تكرمة ابن آدم، أنه: "كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والمقاومة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد، وقيل بتسليطهم على ما في الأرض وتسخيره لهم"[8].

ومعنى التكريم عند العز بن عبد السلام، "الإنعام عليهم، أو بأن جعلنا منهم خير أمة أخرجت للناس، أو بأكلهم الطعام بأيديهم وغيرهم يتناوله بفمه "[9].

إن تشخيص مفهوم التكريم في هذه السياقات اللغوية والاصطلاحية، يكشف لنا عن وجود نقط قوة ونقط ضعف حيال هذا المفهوم، وكلاهما يقتضي التكريم نفسَه، بتجدد عطاء الأولى ومراجعة وتصويب الأخرى؛ تتجلى الأولى منها في:

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة كرم، م س، ج510/12.

[2]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، م س، ج1/ ص ص 1153- 1154.

[3]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، كتاب الكاف، م س، ص 707.

[4]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، م س، باب الكاف، ص 184 .

[5]- سورة الإسراء، 70.

[6]- أبو جعفر الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط 1، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م، ج17/ص501.

[7]- نفسه، ج17/ص 501.

[8]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تفسير الجزء الخامس عشر من القرآن الكريم، م س، ص 603.

[9]- العز بن عبد السلام، في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله بن ابراهيم الوهبي، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، 1416هـ/1996م، ج2/ ص225.

+ ربط معنى التكريم بالإحسان والإنعام والعطاء (نموذج الطبري و ابن فارس).
+ تدبير أمر المعاش والمعاد (نموذج الزمخشري).
+ التراص، إذ التكريم مثل القلادة في نظمها وإحكام ترابط عناصرها (نموذج ابن فارس).
+ ربط التكريم بالرزق الكثير والقول السهل اللين (نموذج الفيروزآبادي).
+ ربط الاستكرام بالعلم والتعلم والعقل والنطق والتمييز (نموذج ابن فارس)، علما أن مجرد النطق-كما تتبعنا ذلك سابقا- ليس شرطا لازما وكافيا في آن لتحديد مفهوم الإنسان ما لم يُنظَر إلى صفة هذا النطق نفسه.

وتتجلى الثانية منها في:

- تسليطهم على ما في الأرض (نموذج الطبري والزمخشري).
- اختزال الكرم إذا ما وُصف به الإنسان حصرا في بعض المواقف، في الأخلاقية دون إقتحام العقلانية (نموذج الأصفهاني)؛ ونحن نعلم مدى انعكاس ذلك على مفهوم الإنسان، من خلال تتبعنا لإشكالية تأصيل الأسبقية بين الأخلاقية والعقلانية في أعقاب الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.
- ربط الكرامة اختزالا بخوارق العادات (الجرجاني)، دون التنبيه إلى مبدأ السننية (قوانين كونية) في تعقب تسخير الفُلك في البحر ليَحمل عليها الإنسان (الطبري)؛ وقد تتبعنا مدى تأثير انتظار الكرامات على ترسيخ سلبية الإنسان.
- اختزال التكريم في صور محددة من التشريف والسبق -(نموذج الكفوي)- بما يخالف معيار التقوى في التفاضل بين الناس؛ بيد إن التفضيل بين الرسل، إذا كان منسوبا إلى الله تعالى، فإن " **مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ** "[1]، و "**اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً**"[2].. أما إذا كان منسوبا للإنسان فلا تفضيل لهم البتة بين الرسل لقوله تعالى "**لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ** "[3].

2- مقومات وأسس معلم التكريم في الوحي.

إن الحديث عن مقومات وأسس معلم التكريم في الوحي يقتضي البحث عن المفاهيم المؤطرة للحقل الدلالي لمفهوم التكريم في الوحي، ثم إعادة التصنيف الدلالي لها، معنويا وحسيا ووظيفيا.

[1]- سورة البقرة، 253.
[2]- سورة النساء، 125.
[3]- سورة البقرة، 285.

ورد مفهوم التكريم في القرآن الكريم في العديد من الآيات، تبعا للسياقات القرآنية، بصيغ: كَرّمْتَ، كرّمنا، أكْرَمَنِ، أكرمه، تُكرمون، أكرِمي، كريم (23 مرة)، كريما (4 مرات)، كرام، الأكرم، أكرمكن، الإكرام، مُكْرِم.. منها:

قوله عز وجل في تبيين رد فعل ابليس على تكريم الله تعالى آدم: " قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَلِيلاً "[1]، وقوله تعالى " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً "[2]، وقوله سبحانه " فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ كَلاَّ بَل لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ "[3]، وقوله سبحانه وتعالى " أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ "[4]، وقوله سبحانه وتعالى "يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ "[5]، وقوله تعالى "اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ "[6]، وقوله جل وعز " إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ "[7].. وغيرها.

وفي الأثر عن أبي هريرة (ض) "كَرَمُ المرء دينُهُ، ومروءته عقله، وحَسَبُهُ خُلُقُهُ "[8]؛ وهي عبارة تداخلت فيها مجتمعة الدلالات المعنوية لتكريم الإنسان بهدى النص، وبفعل العقل والتفكر والتدبر، وبتخلق سلوكه في الواقع. وعن تكريم الإنسان بدلالات فعل التعقل ما أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: " لما خلق الله العقل قال له: ما خلقت خلقا هو خير منك ولا أفضل منك ولا أحسن منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أعْرَفُ، وبك أعاقِبُ، وبك الثواب وعليك العقاب"[9]..

باستنطاق مفهوم التكريم من خلال هذه السياقات وما يرتبط بها نظما وتداخلا وتناسبا، استقراء واستنباطا، يتبين لنا أن هذا المفهوم يتجاوز الاختزالات التي تحصره في مجرد السلطة السيادية، بتسليط الإنسان على ما في الأرض، وبما يترتب عليه من نزاع وسفك، أو في مجرد الأخلاقية دون العقلانية، أو في مجرد الخوارق دون قوانين السببية.. بل على العكس من ذلك، يعتبر التكريم فرصة الإنسان لإعادة تكييف واقعه، بالانتقال من حالات الغرور (مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ) والطغيان (كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى) والاستغناء (أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى)، وإهانة الإنسان للإنسان يتيما كان أو مسكينا (فَيَقُولُ

---

[1]- سورة الإسراء، 62.
[2]- سورة الإسراء، 70.
[3]- سورة الفجر، 15-18.
[4]- سورة الأنفال، 4.
[5]- سورة الانفطار، 6-8.
[6]- سورة العلق، 3-5.
[7]- سورة الحجرات، 13.
[8]- أخرجه ابن حبان، صحيح ابن حبان مخرجاً، بترتيب ابن بلبان البَستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط 2، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/1993م، كتاب البر والإحسان، باب حسن الخلق، ذكر البيان بأن المرء قد ينتفع في داريه بحسن خلقه، رقم 483.
[9]- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، تعديد نعم الله عز وجل وما يجب من شكرها، م س، رقم 4313.

رَبِّي أَهَانَنِ كَلاَّ بَل لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ).. باعتبارها موانع للتكريم، إلى مآلات الإكرام والإنعام والتشريف والتفضيل، بل وزيادة بالشكر (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ)[1]؛ وذلك على غرار قوله تعالى في سياق استبدال مقام التكريم:" كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْماً آخَرِينَ "[2].

وبذلك، يعبر مفهوم التكريم عن علاقة ثلاثية الأبعاد، تربط الإنسان المكَّرم بخالقه الأكرم الكريم ذي الجلال والإكرام، ومجال التكريم الكون المسخر للإنسان.

ولكي تتضح لنا مقومات وأسس هذه العلاقة، نتبع مساراتها وفق دلالات مفهوم التكريم المعنوية والحسية والوظيفية، في مختلف سياقات التكريم القرآنية، كما يلي:

معلم التكريم					
دلالات معنوية		دلالات حسية		دلالات وظيفية	
تفضيل	"وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً" (الاسراء 70)	آلاء	"فَاذْكُرُوا آلاءَ اللهِ" (الاعراف 74)	ربط ذكر آلاء الله بعدم الإفساد	"فَاذْكُرُوا آلاءَ اللهِ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ" (الاعراف 74)
عناية	"وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" (الإسراء 70)	هداية/نور	"وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا" (الأنعام 97)	تفقه السنن مثل تفاعل الجاذبية والأرخميدية[3]	وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (الإسراء 70)
إكرام/تكريم للعموم: عقل/حرية/ اختيار..	"كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء 70)	*خلق لكم* (انسجام التملك والكينونة)	"هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً" (البقرة 29)	منهج المشي بين الناس	"وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ" (الحديد 28)
تنعم	"وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ" (الجاثية16) وكذلك:"وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً" (لقمان 20)	مستقر ومتاع	"وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"(البقرة 36)	نظر/تفكر في الطيبات والمسخرات	"أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ" (الغاشية17) وكذلك: "فَلْيَنْظُرْ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ"(عبس 24)

[1]- سورة ابراهيم، 7.

[2]- سورة الدخان، 25-28.

[3]- الأرخميدية : نسبة إلى العالم الفيزيائي أرخميدس الذي اكتشف قانون الدافعة التي تجعل الأجسام (كالفلك) تطفو فوق سطح الماء، حيث تبقى في حالة توازن تحت تأثير العديد من القوى، مثل قانون الجاذبية و الأرخميدية وقوى التحريك فوق سطح المياه.

تشريف (إسجاد الملائكة لآدم)	"فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" (ص 72)	مقومات حسية	"وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (السجدة 9)	تفعيل منهج تحصيل العلم والمعرفة ومنهج السير في الأرض للنظر والاعتبار	"وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً" (الإسراء 36)
تعليم: فطرة/عقل /واقع	"اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" (العلق3)	سنن وقوانين	"وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً" (الأحزاب 62)		"قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا" (آل عمران 137)
تسخير	"سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ" (لقمان 20)	سننية المسخرات (دليل الاتقان)	"لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (ياسين40)	تحسين وإتقان العمل	"إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً" (الكهف 30)
نفي العبثية (غائية الخلق)	"أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ" (المؤمنون 115)	خلق الإنسان في أحسن تقويم	"لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" (التين 4)	رقابة ومسؤولية	"الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ" (الزمر 18) وكذلك: "مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" (ق18)
رحمة للعالمين	"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ" (الأنبياء 107)	سنة الاختلاف	وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ (الروم 22)	تدبير الاختلاف: تعارف/تسامح/ مودة	وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا (الحجرات 13)
آيات الله في النص: هدى/هداية/ شفاء	"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا" (فصلت53)، وكذلك: "وَنُنَزِّلُ مِنْ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ" (الإسراء 82)	آيات الله في الآفاق	"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ" (فصلت53)	آيات الله في الأنفس	"وَفِي أَنْفُسِهِمْ" (فصلت53)

3- خصائص معلم التكريم في الوحي.

أ-التكامل الدلالي بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم التكريم.

تتميز الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم التكريم بالتفاعل والتناسب بينها، ما يضفي عليها خاصية التكامل الدلالي، باعتباره ناظما منهجيا يحول دون اختزال معلم التكريم في الأحادية التي تنعكس على الإنسان فيصبح محاطا بدائرة النزعة الفردية ذات البعد الواحد. بيد إن مقتضيات التكريم تتفاعل فيها دلالات التفضيل والعناية والإكرام الشمولي (لجميع بني آدم) والتنعم والتشريف والتسخير ونفي العبثية، وتتكامل مع دلالات الآلاء بعدم الإفساد، ومع الهدايات بتفقه السنن، ومع التنعم بالمستقر والمتاع بالنظر والتفكر في الطيبات (**فَلْيَنْظُرْ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِه**)[1] وفي المسخرات (**أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**)[2]، ومع المقومات الحسية (سمع/أبصار/أفئدة..) بتفعيل منهج تحصيل العلم والمعرفة سيرا في الأرض ومشيا بين الناس، ومع دلائل الاتقان بتفعيل الرقابة والمسؤولية، ومع سنن الاختلاف بتجسيد قيم التعارف والتسامح، فضلا عن تكامل الدلالات التكريمية بين وجود آيات الله في النص وجودها في الأنفس والآفاق.

فالاقتصار على الدلالات المعنوية للتكريم من شأنه أن يجعل القرآن عضين، بأن يُحْصَر التكريمُ مثلا في طائفة مخصوصة من الناس دون غيرهم؛ نموذج ما حدث في التجربة الغربية من تأليه للإنسان وأنسة للإله، عقب تخصيص التكريم بأبناء الله أو بتمثل فكرة التجسد نوعا من تكريم الإله في عقيدة الخلاص لتحرير الإنسان من عائق الخطيئة الملتصقة به، أو بتمثل التكريم حصرا – من جانب الذات- في دار الإيمان لا في دار الكفر، فيتحول العطاء من دلالة التكريم إلى مضاضة التضخم الذاتي والاندحار الغيري، حين يقتصر على شعب مخصوص أو دار معينة؛ بما يخالف منهج *الرحمة للعالمين* ومنهج *كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك*. كما إن إقصاء الدلالات الحسية للتكريم يفضي إلى *موت الإنسان* من حيث شيوع تصورات الاشمئزاز من آلاء الله ومن التنعم بها، بهدف التخلص من عداء المادة والهروب من ملذات الطيبات.

وبالمقابل، حصر التكريم في مجرد دلالاته الحسية دون المعنوية والوظيفية يفضي إلى حصر الإنسان في مغريات التملك والجشع دون معنويات الكينونة، وبالتالي اللجوء صوب تحقيق اللذة والاشباع الغريزي بدعوى أن الجنة تكمن في اللحظة التي يعيشها الإنسان وحسب - كما سلف ذكره في السياقات التاريخية لمفهوم الإنسان-. ولعل هذا نوع من مظاهر اختزال التكريم في آفة تسلط الإنسان على المخلوقات البشرية والمادية بدعوى امتلاك الإنسان لشهادة التكريم وحده دون غيره، والتي يعتقد بموجبها أنه مالك لحقوق التصرف في المسخرات ولو بمقتضى السخرية لا بمقتضى التسخير؛ ومعلوم أنه فُضل على كثير ممن خلق الله تعالى، بمعنى أنه لم يفضل على كل المخلوقات، بدليل الكثرة لا بدليل الكلية.

---

[1]- سورة عبس، 24.

[2]- سورة الغاشية، 17.

أما الاقتصار على مجرد الدلالات الوظيفية للتكريم، فإنه إعلان لفصل الفرع عن الأصل؛ حيث يعم الإفساد في غياب ذكر الآلاء (فَاذْكُرُوا آلاءَ اللهِ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ)[1]، وينزع المشي نحو الظلمات بدل النور، وتشيع مبررات الاحتقان بدل دلائل الإتقان، حيث لا رقابة ولا مسؤولية. وينعكس التدبير من ترتيب قيم التعارف والتسامح على مقدمات الاختلاف، حيث يتعارف الناس عكسيا لأجل توسيع دائرة الاختلاف بينهم وتكريس الخلاف (مثال العولمة).

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات التكريم من حيث وجودها مجتمعة دون إقصاء.

ب-المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث.

على غرار معلم الاستخلاف، يعتبر المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية، خاصية أساسية في معلم التكريم؛ فهي أيضا دوائر سننية غير مستقلة عن بعضها البعض، تنزيلا في ذلك للضابط المنهجي لسننية المفاهيم الكلية. وذلك احترازا من الوقوع في آفات الدوران ذي البعد الواحد، مثل الوقوع في آفة التمانع الذي تدور خلاله - كما سبق- دائرة في استقلال تام عن الدائرتين الأخريين، أو أن تدور إحدى هذه الدوائر بشرط توقف أخرى. ففي غياب هذه الخاصية في التركيب السنني بين الدلالات، يفسح المجال لاختزال المفاهيم الكلية لحساب شيوع أخرى جزئية، فينقلب بالتالي المنهج التراتبي بين الكليات والجزئيات؛ حيث ترتدي النزعات الأحادية لباس الطائفية والمحلية وتتحلى بزينة التحيز والتميز، خاصة لما تعتقد أن التكريم خُصّت به وحدها دون غيرها.

فسننية الإكرام الشمولي (كرمنا بني آدم) والإنعام والتشريف والتفضيل، تدور معها سننية الآلاء والنور والمتاع والمسخرات والمقومات في تحريك دوائر التفقه والتعلم والتراحم والرقابة والإتقان.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات التكريم من حيث ماهيتها مركبة دون تبسيط.

ج- خاصية التوليد/التوليف.

بعد تحديد الأبعاد الثلاثة لمعلم التكريم في الوحي، ممثلة في الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم التكريم، باعتبارها مقومات وأسسا لهذا المعلم، وما تتميز به من خصائص، مثل خاصيتي التكامل الدلالي والتركيب السنني، وجودا وماهية، يغدو معلم التكريم هو الآخر جهازا محركا (Système Générateur) تنبثق عنه توليدا وتوليفا إمكانات معرفية في تسديد قراءة مفاهيم كلية أخرى، ذات صبغة سننية هي كذلك؛ مثل مفاهيم: الإنسان والمتاع والهوية الكونية (تكريم استيعابي لبني آدم) والتسامح (قول كريم)...، بدلالة مقوماته وأبعاده.

عندئذ، لا يكون المتاع مختزلا في ما يراه الزاهد وبالا عليه بمبرر حقارة المتروك، وكذا في الاشمئزاز من التنعم بانزواء الإنسان عن الدنيا بمبرر المنجيات من المهلكات - كما مر معنا في السياقات

[1]- سورة الأعراف، 74.

التاريخية-؛ وإنما يقرأ المتاع في فلسفة الدين بدلالة أبعاد معلم التكريم بكونه باعثا للإنسان على النظر والتفكر في الطيبات وفي المسخرات، وعلى استنطاق اقتران المتاع بالمستقر واقتران الإطعام من الجوع بالأمن من الخوف.. فالمتاع ركن أساسي في علاقة التكريم المبنية على الإكرام والاستكرام[1]..

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في استنتاج قراءة توليدية وتوليفية (Combinaison) لمفاهيم كلية، مثل مفهوم الإنسان، وما يندرج تحتها من جزئيات، في معلم التكريم في الوحي.

وبناء على ما سبق، من خلال رصد الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمعلم التكريم وتتبع خصائصه، التكاملية والتركيبية والتوليفية، نخلص إلى أن التكريم مفهوم كلي حضاري وعمراني، لا يجب اختزاله في مجرد اصطفاء تكريمي حصري للإنسان دون اصطفاء تكريمي كوني، أو في مجرد التسلط الذي يُختزَل بدوره في القوة دون القوامة، فيعدو معيار التفاضل منسوبا للأقوى لا للتقوى، أو في مجرد الكرم الذي يُختَزَلُ بدوره في مجرد الأخلاقية دون العقلانية، أو في مجرد الكرامة التي تُختَزَلُ بدورها في تصنع الخوارق دون تتبع العواقب، أو في مجرد كيفية الإطعام دون النظر إلى الطعام.. ما يحجب بالتالي النظر إلى مقصد التكريم الكلي الذي يتكفل برعايته الحكم أصلا لا استثناء.

4- قراءة الإنسان في معلم التكريم.

تحديد قراءة لمفهوم الإنسان في معلم التكريم في الوحي، معناه تحديد صورة لهذا المفهوم من منظور الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية للتكريم؛ فهي قراءة توليدية وتوليفية بدلالة هذه الأبعاد الثلاثة.

أ- تحديد صورة الإنسان في الدلالة المعنوية لمفهوم التكريم.

بعرض مفهوم الإنسان على البعد الدلالي المعنوي للتكريم، نجد أنه:

- ✓ إنسان مكرم بمقتضى مقاصد الأبوة الآدمية الكونية.
- ✓ إنسان قابل للتعلم بالقلم ما لم يعلم.
- ✓ إنسان متنعم غير زاهد عن نعم الله.
- ✓ إنسان مشرف ومفضل على كثير ممن خلق الله.
- ✓ إنسان لم يُخلق عبثا وعائد إلى الله في الدنيا كما في الآخرة.
- ✓ إنسان مبعوث إليه الرحمة والهدى والشفاء والرعاية..

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من زاوية تبوئه لمنزلة التكريم والتشريف والتفضيل، تجسيدا في ذلك للإنسان المكرم.

[1]- استعملنا في هذا المقام مصطلح الاستكرام لما يثيره من قضايا، منها ارتباط التكريم بالعلم والتعلم والتعقل والتمييز، على نحو ما أشار إليه ابن فارس في مقاييس اللغة، ومنها أيضا الزيادة الحرفية (الألف والسين والتاء) كما هو معلوم زيادة في الطلب، أي بمزيد من الاستنطاق العلمي في الطيبات (فلينظر الإنسان إلى طعامه) وفي المسخرات (الإبل كيف خلقت، والفلك كيف تجري في البحر، والشمس كيف لا ينبغي لها أن تدرك القمر، والليل كيف ليس سابقا النهار، وكيف كلّ في فلك يسبحون..).

ب-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الحسية لمفهوم التكريم.

وبعرض الإنسان على معلم التكريم وقراءته بدلالة البعد الحسي، نجد أنه:

- ✓ إنسان غير مكذب بآلاء الله (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)[1]، درءا للجحود وللزهد ولحب الافتقار.
- ✓ إنسان موضوعة أمامه معالم الهداية والنور (نجوم، قمر، شمس..).
- ✓ إنسان يمتلك في الأرض مقومات المستقر والمتاع إلى حين.
- ✓ إنسان ذو منهج حسي: سمع وأبصار وأفئدة..
- ✓ إنسان مدعم بنظام متقن من القوانين والسنن.
- ✓ إنسان مدعم بدرع واق (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَى)[2].
- ✓ إنسان اجتماعي داخل دوائر متعددة من شعوب وقبائل لغاية التعارف والاعتراف.
- ✓ إنسان خلق في أحسن تقويم، وهو كذلك ما لم يخرج من سعة التقويم إلى درك السفالة (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ)[3].

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث إحاطته بمستلزمات تكريمه، باعتباره تجسيدا للإنسان المخلوق في أحسن تقويم.

الآن وقد استكمل تكريم الإنسان من خلال الانسجام بين الإنسان الذي لم يخلق عبثا وبين الإنسان المخلوق في أحسن تقويم، حينها أمر الله تعالى الإنسان بعدم العثو والفساد في الأرض بذكر الآلاء ورقابة الأعمال حفاظا على أصل ما تم تكريمه به.

ج-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الوظيفية لمفهوم التكريم.

أما بعرض الإنسان على البعد الدلالي الوظيفي في معلم التكريم، فنجد أنه:

- ✓ إنسان ذاكر لآلاء الله بعدم العثو والفساد في الأرض (فَاذْكُرُوا آلاءَ اللهِ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ)[4].
- ✓ إنسان متفقه للسنن والقوانين الكونية، بانفتاحه في العلم على التجربة (جاذبية، أرخميدية..) بما هو أصلا انفتاح للغيب على التجربة [5].

---

[1]- سورة الرحمن، 13.

[2]- سورة الأعراف، 26.

[3]- سورة التين، 4-5.

[4]- سورة الأعراف، 74.

[5]- انظر في هذا الصدد الأمثلة التي سقناها في تأكيد انفتاح الغيب على التجربة إثر تعقبنا لمفهوم الإنسان في السياق اللغوي في بداية هذه الدراسة.

- ✓ إنسان متفكر ومتدبر، من المسخرات إلى المختبرات، بما فيها النص (مختبر التفقه) والأرض (مختبر السير) والإنسان (مختبر المشي).
- ✓ إنسان مطالب بإتقان العمل وتحسينه.
- ✓ إنسان ذو جهاز رقابة، لئلا ينزع عنه لباسه ودرعه الواقي (تقوى، علم..)
- ✓ إنسان ذو إمكانات في تدبير الاختلاف: اعتراف، تعارف، تسامح، تعايش، مودة، رحمة..
- ✓ إنسان يشتمل على آيات الله في الأنفس، كما هي في النص والآفاق.
- ✓ إنسان مسؤول عن أقواله وأفعاله وأعماله (وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)[1]، مسؤولية تنتفي معها آفة تمرير الخطيئة الأولى إليه.

هذه الصور الإنسانية تحيلنا صوب التوجه إلى الإنسان في هذا البعد الدلالي الوظيفي من زاوية مهمته وفاعليته في الحفاظ على أصل تكريمه وتقويمه، درءا للعثو والسفالة.

فلما كان النظر إلى النفس بين التزكية والتدسية، كان النظر إلى الإنسان بين الفلاح والخيبة؛ فلا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، تنبيها في ذلك إلى مسؤولية الحفاظ على الفطرة التي كرم بها الله تعالى الإنسان.

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث وظيفته التي تنسجم فيها كينونته التقويمية بتملكه التكريمي، تجسيدا في ذلك للإنسان المتفاعل مع المسخرات في المختبرات.

وختاما، يتحدد مفهوم الإنسان في معلم التكريم من خلال ثلاث مراتب متفاعلة: آدم المكرم والإنسان المخلوق في أحسن تقويم والإنسان المتفاعل مع المسخرات، علما أنه لا يمكن أن نقرأ الإنسان المتفاعل باستقلال عن آدم المكرم أو عن الإنسان المخلوق في أحسن تقويم أو عن هما معا، وأن هذا الإنسان المتفاعل هو إنسان وظيفي وليس كائنا آليا، بل هو إنسان دائم الحركة بين النص والواقع بتفعيله رقابته ومسؤوليته في تحسين قوله وفعله وعمله، اتِّزاناً بدليل الإتقان الذي تنتفي معه العبثية والبطلان في الخلق تكريما للإنسان.

المطلب الثالث: الإنسان في البعد الاستخلافي التكريمي.

1- علاقة التكريم بالاستخلاف.

لاستجلاء تركيبية هذه العلاقة بين معلمي الاستخلاف والتكريم، نبادر أولا بطرح أسئلة بقدر ما هي توجيهية في تعقب هذه العلاقة بقدر ماهي أسئلة ذات صبغة استباقية فيما يتولد عنها هي الأخرى من أسئلة، من ذلك:

[1]- سورة الإسراء، 15.

- كيف نربط تركيبيا (En composition) على التوالي بين دلالات معلمي الاستخلاف والتكريم، معنويا وحسيا ووظيفيا، من أجل الخروج بمنظور تركيبي لمفهوم الإنسان في البعد الاستخلافي التكريمي؟
- ما أصل علاقة الإنسان بالغيب وبالكون وبالإنسان، بدلالة البعد الاستخلافي التكريمي؟
- كيف يتم تنزيل دلالات الاستخلاف على واقع الإنسان المتغير في الزمان والمكان والإنسان، لئلا تنحصر المقومات التكريمية المادية والمعنوية والمنهجية في فلك الطائفية وسياج الخصوصية ومدار الأزمنة وجغرافية الأمكنة وتاريخية البشرية؟ مثال الالتباس الحاصل في التدين بين قيم الدين وصور وأنماط التدين في تعميم لباس مخصوص وجعله قيمة مطلقة من قيم الدين خلافا لقيمة لباس التقوى، أو الترويج لأدوية مخصوصة غير مخبرية وغير مسايرة للتطور العلمي بما قد ينعكس داء على صحة الإنسان،.. ؟

إن أول ما يتبادر فهمه، من خلال هذه المنطلقات وكذا من خلال دلالات معلمي كل من الاستخلاف والتكريم، هو أنه لا استخلاف دون تكريم، ولا تكريم دون استخلاف. بمعنى أننا نكون بهذا المنظور إزاء دوران للاستخلاف والتكريم وجودا وعدما واعتبارا وتعليلا وتقصيدا؛ إذ لا استخلاف دون رفع السدية عن الإنسان، ولا رفع للسدية دون هداية ونور يسير بهما الإنسان في الأرض ويمشي بهما بين الناس. ومعلومة هي أهمية سؤالي السير في الأرض والمشي بين الناس في مسألة تنقيح مناط واقع الإنسان- كما تتبعنا ذلك في السياقات التاريخية لمفهوم الإنسان-، كما أنه لا استخلاف دون تسخير وتمكين لينعم الإنسان بالمستقر والمتاع إلى حين؛ وبالعكس، لا تكريم ولا تقويم ولا تشريف ولا تفضيل إلا لمن وعده الله عز وجل بالاستخلاف في الأرض. فلا استخلاف إذن إلا بفاعلية الربط بين آدم الديني وآدم المكرم، وبين آدم الطيني والإنسان المخلوق في أحسن تقويم، وبينهما جميعا، مثنى مثنى.

هذا الدوران بين الاستخلاف والتكريم، تدور وفقه أيضا فاعلية الإنسان المستخلف مع الطيبات والمسخرات نظرا وتفكرا ومتاعا ورقابة واعتبارا وتعليلا وتقصيدا.

وبناء عليه، نكون إزاء علاقة تركيبية بين الاستخلاف والتكريم، تتحدد بتداخل وتفاعل وتكامل دلالاتها المعنوية والحسية والوظيفية؛ عندئذ، تكون هذه العلاقة مؤطرة باستفهامين بارزين حين يتساءل الإنسان: لِمَ أنا موجود؟ وبِمَ أنا موجود؟

لِمَ أنا موجود؟ سؤال تُشكل فيه ماهية الإنسان علامة استفهامه الكبرى، نفيا للعبثية وإثباتا لغائية خلقه تفضيلا وتشريفا. وتحت منظار هذا السؤال، تنكشف ترددات الجعل والوعد والاستئمان والتوبة والإصلاح والابتلاء والتعبد لله إيمانا وعملا صالحا.

وبِمَ أنا موجود؟ سؤال عن الوجود بما هو موجود، وليس هو سؤالا عِلِّيّاً في حقيقة الوجود بقدر ما هو سؤال استنطاقي في سننية علل الوجود نفسها؛ فهو بذلك سؤال يشكل فيه وجود الإنسان علامة استفهامه الكبرى، رفعا للسدية ودفعا لظن الإهانة، كما في قوله تعالى حين الابتلاء بتقدير الرزق على

الإنسان: (فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ)[1]، وإثباتا للهداية، تمكينا وتقويما وإنعاما وإكراما. وتحت منظار هذا السؤال، تنكشف ترددات الطيبات والمسخرات والمقومات.

وهذا ما يدعونا إلى توليف صياغة تركيبية للدلالات الاستخلافية والتكريمية.

2- الدلالات التركيبية للبعد الاستخلافي التكريمي.

انطلاقا من التصنيفين الدلاليين السابقين[2]، لكل من معلمي الاستخلاف والتكريم في الوحي، نستنتج التوليف التركيبي التالي للدلالات المعنوية والحسية والوظيفية في البعد الاستخلافي التكريمي، والذي نتوخى منه إمكانات قراءة مفهوم الإنسان وفق هذه الدلالات:

<table>
<tr><th colspan="6">البعد الاستخلافي التكريمي</th></tr>
<tr><th colspan="2">الدلالات التركيبية المعنوية للبعد الاستخلافي التكريمي</th><th colspan="2">الدلالات التركيبية الحسية للبعد الاستخلافي التكريمي</th><th colspan="2">الدلالات التركيبية الوظيفية للبعد الاستخلافي التكريمي</th></tr>
<tr><th>آدم الديني:</th><th>آدم المكرم:</th><th>آدم الطيني:</th><th>الإنسان المخلوق في أحسن تقويم:</th><th>آدم المستخلف:</th><th>الإنسان المتفاعل مع الطيبات والمسخرات:</th></tr>
<tr><td>جعل</td><td>تفضيل/تشريف</td><td>تمكين</td><td rowspan="2">آلاء</td><td>تحمل في جلب المنافع ودرء المضار</td><td rowspan="2">ربط ذكر الآلاء بعدم الإفساد</td></tr>
<tr><td>وعد</td><td>عناية</td><td>زيادة بصطة في الخلق</td><td>عدم الإفساد</td></tr>
<tr><td>أمانة</td><td rowspan="3">نفي العبثية (غائية الخلق)</td><td>دليل رفع السدية</td><td rowspan="3">هداية/نور</td><td rowspan="3">القابلية للعلم والتلقي والتفقه</td><td>تفقه السنن</td></tr>
<tr><td>إصلاح</td><td>كشف السوء</td><td>نظر/تفكر في الطيبات والمسخرات</td></tr>
<tr><td>توبة</td><td>رحمة للعالمين</td><td>بوأكم في الأرض</td><td>خلق *لكم* (انسجام التملك والكينونة)</td><td>منهج السير/المشي</td></tr>
</table>

[1]- سورة البلد، 15-16.

[2]- انظر الجدول الدلالي لكل من معلم الاستخلاف ومعلم التكريم، على التوالي، في المطلبين السابقين من هذا المبحث.

تبديل الخوف أمنا	إكرام/تكريم (شمولي)	مقومات مادية (مسخرات..)	أحسن تقويم	العمل (فاعلية الإنسان)	تحسين وإتقان العمل
	تنعم		سنن وقوانين: كونية/نفسية تاريخية/ شرطية..	إقامة الحكم لرعاية القيم	رقابة مسؤولية
عبادة	(هدى/هداية/ شفاء)	إطعام وأمن	مستقر ومتاع إلى حين	مراتب الكلي حيال الجزئي وربط الأمن بالإيمان والعمل الصالح ورفع القواعد من البيت	منهج تحصيل العلم والمعرفة (سمع/بصر/ فؤاد)
ابتلاء	تعليم (فطرة/عقل/ واقع)	البيت متابة للناس ومقام ومصلى			تدبير الاختلاف
وجود آيات الله	في النص	وجود آيات الله	في الآفاق	وجود آيات الله	في الأنفس
= آدم الديني المكرم		= آدم الطيني المخلوق في أحسن تقويم		= آدم المستخلف المتفاعل مع الطيبات والمسخرات	

وتتميز هذه الدلالات بخاصية التكامل الدلالي من حيث ارتباطها مجتمعة دون إقصاء، درءا لواحدية البعد والنزعات الفردية، كما تتميز بخاصية التركيب السنني من حيث ماهيتها مركبة دون تبسيط، درءا لأي دوران بينها في فلك التمانع. وهما خاصيتان تستمدهما علاقة التركيب بين الاستخلاف والتكريم من خصائص دلالات كل منهما على التوالي، ما يجعلها هي كذلك علاقة ذات أبعاد ثلاثة تسمح بقراءة توليفية لمفاهيم كلية، خصوصا منها الإنسان، بدلالة هذه الأبعاد.

3- الإنسان في البعد الاستخلافي التكريمي.

من خلال الجدول السابق الذي يوضح دلالات علاقة التركيب التي تُكوِّن البعد الاستخلافي التكريمي، ومن خلال خصائصها التكاملية والتركيبية والتوليفية، وبعرض مفهوم الإنسان على هذا البعد، نجد أنه:

من حيث الدلالات المعنوية:

- إنسان مؤمن وعامل للصالحات بمقتضى ما بعث إليه من الرحمة والهدى والشفاء والرعاية.
- بمقتضى هذا الإيمان والعمل الصالح، وعده الله بالاستخلاف والتمكين والأمن، وبالتالي تدبير إمكان التعايش والتسامح بين بني الإنسان بدلالة كونية الإكرام لبني آدم.
- لكونه حاملا للأمانة، وبمقتضى الابتلاء، جعله الله تعالى مؤهلا للتعلم ولتفقه الحياة بتفقه دليلها، إذ هو كائن متنعم بنعم الله، غير زاهد عنها.

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان في تجسيدها للإنسان الديني المكرم.

ومن حيث الدلالات الحسية:

- لما كان الإنسان تحت دليل الخلق والإعادة والإخراج، مخلوقا من الأرض ومعادا فيها ومخرجا منها تارة أخرى، فإن له بين الخلق والإعادة مستقرا ومتاعا إلى حين، بما مكن له الله في الأرض وبوأه فيها.
- وبحكم هيأته الحسية المنسجمة مع النفخة الروحية انسجام المادة والروح (الغيب)، لا يملك الإنسان إلا أن يصدق أمام آلاء الله، درءا للجحود بها والزهد عنها وحب الافتقار، وإلا فهو كاذب بها (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)[1].
- الإنسان بين الرفع والنزع، فكما هو صاحب دليل في الحياة رفعا للسدية (لئلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرّسُلِ)[2]، فهو في ذات الآن مكرم بلباس التقوى، لئلا ينزع عنه تارة أخرى.
- له أدوات حسية ومنهجية للاستجابة للدعوة لما يحييه، مثل السمع والأبصار والأفئدة، ومسخر له كل مقومات المستخلف فيه تسخيرا لا تسيدا؛ فمن جعلهم الله خلائف في الأرض جعلهم أيضا شعوبا وقبائل للتعارف والاعتراف فيما بينهم. من أجل ذلك، كان موضع الإنسان بين الرفع والنزع موضعا بين التقويم والسفالة.

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان في تجسيدها للإنسان الطيني الأصل و المخلوق في أحسن تقويم.

ومن حيث الدلالات الوظيفية:

- إنسان فاعل، وأن فعله مبني للمعلوم لا للمجهول، وعلامة رفع الجهل عنه هي رفع السدية عن هذا الكائن الفاعل.
- إنسان عامل، بدليل أن العمل هو محل النظر بين الإفساد والإصلاح، (وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[3]، أو بين بقائه على أحسن تقويم ورده أسفل سافلين، لقوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا

[1]- سورة الرحمن، 13.
[2]- سورة النساء، 165.
[3]- سورة الأعراف، 129.

الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ)[1]. وإذا كان كذلك، فإنه مسؤول عن أقواله وأفعاله وأعماله، وهذا هو محل الابتلاء الاستخلافي التكريمي (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً)[2]، بدليل الإتقان (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ)[3].

- إنسان تائب وذاكر لآلاء الله بعدم العثو والإفساد.
- إنسان متفقه للخطاب، ولما كان كذلك، فهو أيضا متفقه للسنن والقوانين؛ وبالتالي فهو منفتح على العلوم المخبرية انفتاح الغيب على السياقات التجريبة (نموذج سيدنا ابراهيم عليه السلام وكذلك الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها)[4].

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان في تجسيدها للإنسان المستخلف والمتفاعل مع الطيبات والمسخرات.

وبناء عليه، ومن خلال المعادلة التي طرفاها كل من ماهية الإنسان وسؤال *لِمَ أنا موجود؟* يتحدد موقع الإنسان الديني المكرم في سياق العدة النظرية لمشروع الاستخلاف التكريمي؛ في حين يتحدد موقع الإنسان الذي بدأ الله خلقه من طين ثم خلقه في أحسن تقويم، في سياق العدة المادية لهذا المشروع، من خلال المعادلة التي طرفاها، على التوا لي، وجود الإنسان في الوجود وسؤال *بِمَ أنا موجود؟*. وبين السؤالين معا، أو لنقل بين ماهية الإنسان ووجوده، ثمة رابط منطقي وصلي لا فصلي يجمع المعادلتين في آن، فلا نقرأ إحداهما إلا بتحقق الأخرى؛ هذا الرابط هو عامل فاعلية الإنسان باعتباره كائنا مستخلفا متفاعلا مع الطيبات والمسخرات. "فالله تعالى هيأ العالم بحيث يكون صالحا لاستقبال الإنسان، وسخر موجوداته لخدمته تسخيرا، فحدد الأبعاد والقوانين والأحجام بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في الأرض، وهو ما يستجيب لقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملا إيجابيا فعالا، وهو ما يجمعه قوله تعالى (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)[5].

ويبدو ذلك التسخير الكوني للإنسان فيما ركّب عليه الكون من قوانين كمية وكيفية تحكم عناصره، تناسب الكيان الإنساني في وجوده ابتداء (وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ)[6]، كما يبدو فيما يسر في الكون من أسباب لحفظ حياة الإنسان وتواصلها وإثمارها"[7].

---

[1]- سورة التين، 4-5.

[2]- سورة الملك، 2.

[3]- سورة السجدة، 7.

[4]- أنظر تحليلنا لهذا المقام الذي يكشف عن انفتاح الغيب على التجربة، إثر تعقبنا لمفهوم الإنسان في السياقات اللغوية، في بداية هذه الدراسة.

[5]- سورة الجاثية، 13.

[6]- سورة ابراهيم، 33.

[7]- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، م س، ص58.

من أجل ذلك، فإن علاقة الإنسان بالكون- والتي أدرجنا سؤالها ضمن المنطلقات التوجيهية في استجلاء التركيب الاستخلافي التكريمي-، باعتباره مجموعة من الطيبات والمسخرات، ليست هي علاقة سلطة:

- لا من جهة الكون:

فليست الطبيعة قاهرة للإنسان حتى يصل به الأمر إلى درجة الاعتقاد الديني بأجزاء منها، بسبب انفعالات الإنسان من خوف وفزع جراء أحداثها المرعبة، مثل الزلازل والبراكين والاعاصير..

- ولا من جهة الإنسان:

بسبب الفهوم التي اختزلت تكريمه في تسليطه على كل المخلوقات بامتلاكه حق التصرف فيها وإن وصل به الأمر درجة الجشع والعبث بها، ظنا أنه - كما أشرنا سلفا- كلما ارتفع أس سيادة الإنسان على الطبيعة، كلما زادت عبوديته لله.

إنما هي علاقة تفاعل بينهما، فالإنسان ذو معرفة كسبية (فطرية وعقلية) موجهة بالمعرفة النصية، والكون مورد لمعرفة واقعية؛ فثمة مهندسون في الكون (حيوانات/نبات/نجوم/كواكب..)، ومن يتفقه هندستهم يقول ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانك؛ ومن يكونوا كذلك، يتفقهون أيضا في هندسة خلقهم إذ لم يخلقوا هم أنفسهم عبثا. هي إذن تخطيطات دقيقة مسخرة للإنسان لا استمتاعا وحسب، وإنما استعمالا أيضا في اقتحام إقامة مستقره ومتاعه إقامة تُسيل لعاب السمع والبصر والفؤاد لمن يطوف بها ويعجب لها حسنا وجمالا؛ ولنا أن نتفقه كيف أمرنا الله تعالى بالنظر إلى الطعام قبل أن نبادر بتناوله، حتى يسيل لنا لعاب الأسماع والأبصار والافئدة قبل لعاب الأذواق والألسنة، فَمَا يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، إذ هي كذلك هندسة في القول، وعيا وعلما وعملا.

إنه نسق عقائدي في صلة الإنسان بالكون، على حد وصف عبد المجيد النجار لما يجعله نسقا مركبا، "وحدة ورفعة وتسخيرا، ينطوي على عناية إلهية بالإنسان تتمثل في إعداده ليتعامل مع الكون بما يحقق وظيفة الخلافة التي خلق من أجلها. فوحدة الإنسان والكون من شأن الإيمان بها أن ينشئ في النفس الشعور بالقرابة من الكون والوفاق معه، ويدفع مشاعر الخوف منه والعداء له"[1]؛ علما أن هذه الوحدة النسقية بين الإنسان والكون ليست هي - بحسبنا- من آفة الحلولية في شيء، بل هي وحدة على جهة القاسم المشترك بينهما المتمثل ابتداء في التعبد لله تسبيحا وسجودا وخشية، وإن كان طوعا بالنسبة للكون وكدحا بالنسبة للإنسان.

أما فيما يخص التنزيل الحصري للدلالات الاستخلافية والتكريمية في الزمان والمكان والإنسان، في فلك الطائفية والخصوصية، فإن هذا مما يخالف منهج التكريم الاستيعابي؛ فالله كرم بني آدم جميعهم وخلق الإنسان في أحسن تقويم، ومن أبرز مقومات التكريم والتقويم والتشريف والتفضيل نعمتا العقل والحرية.

[1]- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، م س، ص 59.

وقد تتبعنا مسألة العقل في السياق التاريخي خاصة فيما يتعلق بسؤال التمانع بين فعلي العقل والنفس، بتأكيدنا على جواب التكامل بينهما، لقوله تعالى (وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ)[1] في تأكيد محل اليقين الكامن في النفس لينسجم والنظر والتفكر في آيات الله إعمالا للتعقل دون جحود. كما تتجلى الأهمية الاستخلافية التكريمية للعقل في تطوير مخبرية العلوم الإسلامية، تنزيلا لأسئلة التكامل المعرفي والجمع بين القراءات (الوحي والكون والإنسان) وفلسفة التاريخ، من خلال انفتاحها على ما سلب منها من علوم كونية وإنسانية واسترداد تكاملها تسايرا مع مستحدثات الواقع الإنساني. وفي هذا المقام يحدد عبد المجيد النجار مهمة العقل في إنجاز منهاج الخلافة في "مرحلتين متكاملتين، ولكنهما مختلفتان بالنوع هما: مرحلة الفهم ومرحلة التنزيل الواقعي.

[فإذا كانت] مرحلة الفهم تتعلق بتعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبين المراد الإلهي المضمر في ذلك المظهر.. [فإن] حصول الفهم ليس بكاف في حصول التنزيل، بل لابد من مهمة عقلية أخرى لعلها أعسر من الأولى، ذلك لأن الصورة الذهنية التي حصلت في العقل هي صورة مجردة يندرج تحتها ما لا ينحصر من أفعال الإنسان الممكنة الوقوع على امتداد الزمان والمكان [والإنسان]. وأفراد الأفعال الإنسانية الواقعة أو الممكنة الوقوع يحيط بها من الاعتبارات والظروف ما يجعلها مختلطة متشابهة متقاربة.. [فتكون هذه المهمة] تمييزا بين الأجناس وردا لكل فرد إلى جنسه.. تحقيقا للمراد الإلهي في منهج الخلافة "[2].

وتتجلى قيمة الحرية، باعتبارها مقوما استخلافيا تكريميا أساسيا، في الاحتراز من الوقوع في العديد من الاختلالات الناجمة عن خلل الالتباس في مهمة العقل، بين الفهم والتنزيل؛ من ذلك، ما أدرجناه ضمن المنطلقات السابقة، مسألة تحرير الإنسان من الارتهان إلى صور تدينية التصقت بالدين، مثل الارتهان إلى أنماط مختزلة في ألبسة مخصوصة وأدوية غير مخبرية، دائمة الصلاحية بدوام الجمود والتقليد في استعمالها، وغدت أصلا مشرَعا بعد أن كانت فرعا مشرّعا. في حين أن الإنسان من حيث صوره المتعددة الدلالات في البعد الاستخلافي التكريمي "وُجد لغايات معينة [لِمَ أنا موجود] وتم توجيهه لها، وخلال إدراكه إياها تستقيم تصوراته وتصلح وجهته؛ وهي غايات أُسست على تكريم الإنسان بإعطائه حرية الاختيار ومسؤولية المصير، التي تعتبر شيئا داخليا لا يمكن سلبه بالإكراه.. ونظرا لأهمية مصطلح الحرية، فقد كانت عليه تأكيدات متكررة في القرآن: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ)[3] و (نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ)[4] و(وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ)[5].

---

[1]- سورة النمل، 14.

[2]- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، م س، ص ص 89 -90.

[3]- سورة الغاشية، 21-22.

[4]- سورة ق، 45.

[5]- سورة الأنعام، 107.

فحرية الإنسان [كما هي مبثوثة في التكريم الشمولي لبني آدم] حق وجودي أصيل، أعطي للإنسان في أخطر مسائل وجوده وهو الإيمان، فكيف بما دونه من مسائل الحياة؟ ومشروع الدين في حياة الناس ليس شكلا ظاهريا [حتى يختزل في نمطية الألبسة مثلا بما قد يخالف أصلا لباس التقوى]، بل هو مشروع غائي لتحقيق مهمة الإنسان في الأرض "[1].

وإجمالا، يعتبر الإنسان في البعد الاستخلافي التكريمي كائنا مكلفا بمهمة غائية استخلافية لإقامة حياته في الأرض، وهو متوفر على عدة معنوية ومادية ووظيفية للقيام بهذه المهمة؛ وهذا ما يدفعنا للبحث عن موضع الإنسان إزاء مهمة التكليف هاته بمواصلة تتبع تموقعه بدلالة الأبعاد الدلالية لمعلمي التكليف والحركية في الوحي.

المبحث الثاني: الإنسان في البعد التكليفي الوظيفي.

المطلب الأول: معلم التكليف في الوحي.

1- مفهوم التكليف في اللغة والاصطلاح.

كلفه تكليفا، معناه في لسان العرب: "أمره بما يشق عليه. وتكلفتَ الشيء: تجشمته على مشقة وعلى خلاف عادتك، وكلفته: إذا تحملته. ويقال حملت الشيء تكلفة، إذا لم تطعه إلا تكلفا وهو تفعلة؛ وفي الحديث: *أنا وأمتي براء من التكلف*. وفي حديث عمر (ض): *نهينا عن التكلف*؛ أراد كثرة السؤال والبحث عن الأشياء الغامضة التي لا يجب البحث عنها، والأخذ بظاهر الشريعة وقبول ما أتت به"[2].

والكاف واللام والفاء، في مقاييس اللغة، " أصل صحيح يدل على إيلاع بالشيء وتعلق به، من ذلك الكلف؛ تقول: قد كلف بالأمر يكلف كلفا. والمتكلف: الحريص لما لا يعنيه، قال سبحانه: "قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُتَكَلِّفِينَ"[3]؛ والكلف: شيء يعلو الوجه فيغير بشرته "[4].

أما في الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، فنجد أن التكليف هو " إلزام ما يشق إرادة الإنسانية عليه، وأصله في العربية اللزوم، ومن ثم قيل الكَلَف في الوجه للزومه إياه. والمتكلف للشيء الملزم به على مشقة، وهو الذي يلتزم ما لا يلزمه أيضا، ومثله المكلف. والفرق بين التكليف والتحميل، أن التحميل لا يكون إلا لما يستثقل، ولهذا قال تعالى (وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ

---

[1]- جاسم سلطان، النسق القرآني ومشروع الإنسان، قراءة قيمية راشدة، ص ص 24-25.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، مادة كلف، م س، ج307/9.

[3]- سورة ص، 86.

[4]- ابن فارس، مقاييس اللغة، م س، ج136/5.

قَبْلِنَا)[1] والإصر الثّقَلُ، والتكليف قد يكون لما لا يثقل له نحو الاستغفار؛ تقول: كلفه الله الاستغفار ولا تقول حمله ذلك"[2].

الملاحظ من خلال هذا السياق اللغوي، هو ربط مفهوم التكليف بالتحمل والتجشم على المشقة والإلزام بما فيه كلفة، وحصر التكلف في البحث عن الأشياء الغامضة وكثرة السؤال، وهو أمر غير مرغوب فيه في شرح ابن منظور لحديث * أنا وأمتي براء من التكلف*، وهو ما يوجب بحسبه الأخذ فقط بظاهر الشريعة دون الغوص والاستنطاق في مكنوناتها؛ ومعلوم أن الله تعالى، في مقابل ذلك، عاتب الذين يقفون عند ظاهر النص رغم كونهم أهل الفصاحة والبلاغة وهم من نزل القرآن بلغتهم، لقوله عز وجل "فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً"[3]. وإذا كان الله تعالى قد نبه، استثناء، إلى عدم السؤال عن أشياء مخصوصة لما يترتب عليها من سوء للإنسان، دفعا للتكلف، لقوله عز وجل "لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ "[4]، فإنه رفع من قيمة السؤال حتى في حال الجهل الذي لا يُرْفَعُ إلا بسؤال أهل الذكر، لقوله سبحانه "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ "[5]. ولما كان الذكر يشمل آيات الله في النص والأنفس والآفاق، لزم أن يشمل السؤال أيضا مكنونات الأنفس والآفاق؛ إذ الاعراض عن آيات الله عند المرور عليها هو كذلك إعراض عن الاستجابة لأحكام الله وغلق لأبواب حكمها الباعثة وإن أبقي على فتح حكمها الغائية، ما يجعل الأحكام تقرأ حصرا من وجهها القانوني الأخلاقي دون المعرفي، بتضخيم مبحث التعليل الشرعي دون التعليل الكوني - كما مر معنا في سؤال الفصل بين الشرعيات والكونيات-.

أما ابن فارس، فيضعنا في شرحه للأصل الصحيح (كلف) أمام علاقة للتكليف مبنية على ألفاظ غاية في الأهمية ما إن تم عرضها على مجهر السياق الدلالي لمفهوم التكليف، وهي الإيلاع والتعليق والتغيير. وهي مراتب نراها ذات صلة بالمكلف به من حيث الإيلاع بالحال بما يبعث عليه تنقيحا للمناط، والتعلق به تخريجا للمناط، وصولا إلى التغيير تحقيقا للمناط وتعديلا للمآل. في حين يُبقي العسكري على المشقة في التكليف وإن كان ينسلخ عنده من الآصار، فإن المكلف والمتكلف عنده سيان لاشتراكهما بحسبه في إلزام المشقة وإلزام ما لا يلزمه أيضا.

وفي الاصطلاح، عرف الجرجاني التكليف بأنه " إلزام الكلفة على المخاطب"[6]. وفي تفسير المنار لقوله تعالى (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا)[7]، أي " لا يحاسبها إلا على ما كلفها، والتكليف هو الإلزام بما فيه كلفة. والوسع ما تسعه قدرة الإنسان من غير حرج ولا عسر.. أن شأنه تعالى وسنته في شرع الدين أن

---

[1]- سورة البقرة، 286.

[2]- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، الباب 17 : في الفرق بين التكليف والاختبار والفتنة والتجريب وبين اللطف والتوفيق وبين اللُطف واللَطف وما يجري مع ذلك، م س، ص 158.

[3]- سورة النساء، 78.

[4]- سورة المائدة 101.

[5]- سورة النحل، 43.

[6]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، باب التاء، م س، ص 65.

[7]- سورة البقرة، 286.

لا يكلف عباده ما لا يطيقون "[1]، وهو ما أشار إليه الزمخشري في ربط هذا التيسير بعدل الله ورحمته، إذ يقول "الوسع، ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه، أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر عليه دون مدى الطاقة والمجهود، وهذا إخبار عن عدله ورحمته"[2].

ونلاحظ أن ثمة مصطلحات تدور في فلك مفهوم التكليف، من قبيل الإلزام والكلفة والوسع والطاقة والإصر والكسب والاكتساب.. يقول الزمخشري في الإصر أنه " العبء الذي يأصر حامله، أي يحبسه مكانه لا يستقل به لثقله، استعير للتكليف الشاق"[3]. وفي تفسيره لمعنى الكسب والاكتساب في قوله تعالى (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)[4]، يقول: " ينفعها ما كسبت من خير ويضرها ما اكتسبت من شر، لا يؤاخَذ بذنبها غيرُها ولا يثاب غيرُها بطاعتها. فإن قلت: لِمَ خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب؟ قلتُ: في الاكتساب اعتمال، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة إليه وأمارة به كانت في تحصيله أعمل وأجد، فجعلت لذلك مكتسبة فيه، ولما لم تكن كذلك في باب الخير وُصِفَت بما لا دلالة فيه على الاعتمال، أي لا تؤاخذنا بالنسيان والخطأ إن فرط منا"[5].

وإذا كان التكليف مرتبطا ببذل الجهد بما يقتضيه مدى الوسع والطاقة، فإن هذا ما يخالف من وجه آخر التكلف في النزوع إلى الجمود والتقليد أو الاقتيات على بقايا الآخر، سواء بالارتهان إلى ماضي الذات انصهارا فيه أو إلى حاضر وواقع الآخر انبهارا به؛ خاصة حيال من يعتقد أن الجهد والاجتهاد هما من الآصار التي ينبغي وضعها عن الإنسان لا حملها عليه. ولعل هذا نوع من انجذاب النفس إلى اكتساب آفة الاجترار بدل انصرافها صوب كسب سعة الاعتبار؛ والأجدر أن يكون هذا الانجذاب أيضا إلى قراءات آيات الله في الأنفس والآفاق تبيينا للحق والرشاد. وبذلك غاب فقه الكون وفقه الإنسان بسبب الخطأ والنسيان، وحمل الإنسان من آصار الجهل والتخلف ما لم يُحَمِّله إياه الله رحمة به، بل أودع فيه وإليه ما يُخَلِّصه من هذا الأصر، من مقومات العقل والحرية والقيم..

كما أن مفهوم التكليف ارتبط في مباحث أصول الفقه خصيصا بالأحكام العملية، من حيث الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة؛ من ذلك ما ذكره الزركشي، أن التكليف "يتناول الحظر والوجوب قطعا.. وفي تناوله الندب والكراهة خلاف.. والذي عليه أكثر المتكلمين أنه معتبر بالأصلح، لأن المقصود منه منفعة العباد، واختلف في صحة التكليف بما لا مشقة فيه"[6]. وأن المكلَّف "هو المحكوم عليه، وله شروط "[7]، هي:

---

[1]- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، م س، ج145/3.

[2]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تفسير الجزء الثالث من القرآن الكريم، م س، ص 159.

[3]- نفسه، ص 159.

[4]- سورة البقرة، 286.

[5]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، م س، ص 159.

[6]- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، م س، ج341/1.

[7]- نفسه، ج1/ ص 341-365.

الحياة- كونه من الثقلين الإنس والجن، والملائكة، فيخرج البهائم والجمادات – البلوغ – العقل- الفهم- الاختيار- علم المخاطب بكونه مأمورا.

ونلاحظ أن شرط الفهم ارتبط حصرا بإخراج الغافل والنائم والناسي والسكران "لمضادة هذه الأمور الفهم، فينتفي شرط صحة التكليف"[1]؛ وبتأكيدنا نحن على هذا الشرط بما له علاقة بفقه التنزيل، يكون السؤال منصبا بالأساس حول مدى الوسع والطاقة المبذولة فيه، لا ليشمل تفقه آيات الله في النص فحسب، وإنما تفقهها أيضا في الأنفس والآفاق. وإذا كان ارتباط المكلف به بدلالات الحاصل والتحصيل والمعلوم والمقدور عليه فعلا أو كفّاً[2]، ارتباطا بدائرة الأحكام العملية، وجوبا وحظرا وندبا وكراهة وإباحة، فإن الإعراض عن آيات الأنفس والآفاق يبقى هو الآخر نوعا من الوقوع في المحظور.

2- مقومات وأسس معلم التكليف في الوحي.

إن الحديث عن مقومات وأسس معلم التكليف في الوحي يقتضي البحث عن المفاهيم المؤطرة للحقل الدلالي لمفهوم التكليف في الوحي وإعادة التصنيف الدلالي لها، معنويا وحسيا ووظيفيا.

ورد مفهوم التكليف في القرآن بصيغ: نُكَلِّف، يُكَلِّف، تُكَلَّف، كما في قوله تعالى في سياق الحديث عن العدل والقسط: (وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا)[3]، وقوله تعالى في سياق اقتران الإيمان بالعمل الصالح: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا)[4]، وقوله تعالى في سياق التنبيه إلى استباق الخيرات: (أُوْلَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ وَلا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ)[5]، وقوله في سياق ربط الوسع والطاقة بالكسب وربط الاكتساب بالخطأ والنسيان (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ)[6]، وقوله سبحانه (لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً)[7]، وقوله تعالى (لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا)[8]، وقوله (لا تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ)[9].

---

[1]- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، م س، ج351/1.

[2]- ذكر الزركشي (م. س، ج385/1) للمكلف به شروطا، هي: 1) أن يكون معدوما من حيث هو يمكن حدوثه، إذ إيجاد الموجود تحصيل الحاصل، وليس المراد العدم الأصلي، إذ يستحيل أن يكون أثرا للقدرة،2) أن يكون حاصلا بكسب المكلف (في ربط الحكم بالسبب)، 3) أن يكون معلوما،4) أن يكون بالفعل، والمكلف به في النهي الكف، 5) أن يكون مقدورا عليه.

[3]- سورة الأنعام، 152.

[4]- سورة الأعراف، 43.

[5]- سورة المؤمنون، 62.

[6]- سورة البقرة، 286.

[7]- سورة الطلاق، 7.

[8]- سورة البقرة، 233.

[9]- سورة النساء، 84.

ووردت لفظة *التكلف* في سياق التبرؤ منها، في قوله تعالى (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُتَكَلِّفِينَ)[1].

وفي الحديث، في بيان عدم تكليف الله الإنسان ما لا يطيق، ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[2]، قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الرّكَبِ، فقالوا: أي رسول الله، كُلِّفنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، قال رسول الله ﷺ: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم سمعنا وعصينا؟ بل قولوا سمعنا وأطعنا.. فأنزل الله عز وجل (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا) قال نعم (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) قال نعم، (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) قال نعم، (وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) قال نعم"[3].

باستنطاق مفهوم التكليف من خلال هذه السياقات الشرعية استقراء واستنباطا، يتبين لنا أن هذا المفهوم يتجاوز الاختزال الذي يحصره في مجرد دائرة الأحكام العملية المخصوصة بعدد محدود من آيات النص، إلى درجة انعكس فيه هذا التأثير ذو النزعة الفردية الخصوصية على التكليف الكفائي حين اعتبر الحكم الشرعي حكرا على الفقيه ليخرج منه الكلامي والمفسر والعالم (الكوني).. أي اختزال عمل الإنسان في دائرة الحكم البياني بصيغة ميكانيكية (أو قانونية بلغة طه عبد الرحمن) دون المقصدي، وبشكل أكثر إلحاحا من جانبنا، ما دون المعرفي فيه؛ خصوصا حين صار الفقه في عرف العلماء- كما ذكره أبو حامد الغزالي- هو "العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكون العقد صحيحا وفاسدا وكون العبادة قضاء، أداء وأمثاله"[4]. فعلى العكس من ذلك، يعتبر التكليف فرصة الإنسان لاتباع هدى الله ليقيم هبوطه في الأرض أمنا دون خوف وتسديدا دون تيه، فما أحوج الإنسان اليوم ليس فقط إلى الفقه وإنما إلى فقه الفقه للخروج بالإنسان من دائرة النزعة التكليفية الفردية إلى استباق الخيرات الكفائية.

---

[1]- سورة ص، 86.

[2]- سورة البقرة، 284.

[3]- الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان قوله تعالى (وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ)، م س، ج1/115، رقم 125.

[4]- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، صدر الكتاب، بيان حد أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، 1413هـ/1993م، ج1، ص 5.

وبذلك، يعبر مفهوم التكليف عن علاقة ثلاثية الأبعاد تربط الإنسان المكلَّف بخالقه المكلِّف، ومجال التكليف هو المكلَّف به ولا يشمل فقط آيات الأحكام العملية المختزلة في الأمر والنهي، بل آيات الله جميعها، في النص والأنفس والآفاق، نظرا وتدبرا وفعلا وتركا واعتبارا وتعليلا وتقصيدا..

ولكي تتضح لنا مقومات وأسس هذه العلاقة، نتبع مساراتها وفق دلالات مفهوم التكليف المعنوية والحسية والوظيفية في مختلف سياقات التكليف في الوحي، كما يلي:

<table>
<tr><th colspan="6">معلم التكليف</th></tr>
<tr><th colspan="2">دلالات معنوية</th><th colspan="2">دلالات حسية</th><th colspan="2">دلالات وظيفية</th></tr>
<tr><td>حَمْل</td><td>"وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ" (الإحزاب 72)</td><td>تخصيص الوزر بكل نفس</td><td>"لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" (البقرة 286)</td><td>استباق الخيرات (تسارع)
تفعيل الفروض الكفائية</td><td>"يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ وَلا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا" (المؤمنون61)</td></tr>
<tr><td>استئمان</td><td>"إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ" (الأحزاب 72)</td><td>عظم الأمانة: الكون بعظمة خلقه أبى حملها وأشفق منها، وحملها الإنسان</td><td>من مقومات حمل الأمانة: العدل والعلم. "وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً" (الأحزاب 72)</td><td>إقامة العدل والعلم (قولا وعلما وعملا)</td><td>"لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا" (الأنعام 152)</td></tr>
<tr><td>استجابة</td><td>"فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ" (البقرة 186)</td><td rowspan="2">الوسع= مقدار التكليف والطاقة= مادة دوران محرك التكليف</td><td rowspan="2">"لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا" (البقرة 286) "وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ" (لبقرة 286)</td><td rowspan="2">تحقيق الرشاد بامتثال فاعلية الإنسان للاستجابة لما يحييه، معنى ومنهجا، ضد التيه والضنك والعبث</td><td rowspan="2">"لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ" (البقرة 186)</td></tr>
<tr><td>إحياء</td><td>"اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ" (الأنفال 24)</td></tr>
</table>

وقاية/ هدى	"إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ" (العنكبوت45)	مقوم سلطة (قوة) الأحكام في الحفاظ على القيم	"يَا يَحْيَى خُذْ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً" (مريم 12)	تفعيل رعاية المقاصد والقيم	"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ" (النحل 90)
إصلاح: (ربط التكليف بالإيمان والعمل الصالح)	"وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا" (الأعراف 42)	مقومات النفس الإنسانية: الانفاق مما آتاها الله من العلم والمال والعمل..	"لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا" (الطلاق7)	التعاون على البر والتقوى	"وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى" (البقرة 189)
ابتلاء	"لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" (البقرة 286)	مقومات مناط التكليف: حرية/عقل/سمع/ بصر..	"إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً" (الإسراء 37)	تفعيل الاهتداء بالحق، تدبرا وتفكرا ونظرا واعتبارا..	"وَلا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ" (المؤمنون62)
أحكام تكليفية: كل آيات النص (أمرا ونهيا وتعليلا وتقصيدا واعتبارا..)	"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا" (فصلت53)	حكم باعثة: كونيات (آيات الآفاق). حكم غائية: إنسانيات (آيات الأنفس)	"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ" (فصلت53)	إقامة التعليل: الشرعي النصي والكوني الآفاقي والإنسي الأنفسي، تبينا للحق	"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" (فصلت 53)

3- خصائص معلم التكليف في الوحي.

أ-التكامل الدلالي بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم التكليف.

تتميز الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم التكليف بالتفاعل البيني بين مكوناتها، ما يضفي عليها خاصية التكامل الدلالي، باعتباره ناظما منهجيا يحول دون اختزال معلم التكليف في

البعد الأحادي الذي ينعكس على الإنسان فيصبح محاطا بدائرة النزعة الفردية الواحدية. بيد إن مقتضيات التكليف تتكامل فيها دلالات الاستئمان وحمل الأمانة بمقدور الوسع والطاقة، وتترابط فيها دلالات الاستجابة والإحياء والابتلاء بمدى اتباع الهدى والوقاية، فرارا من آصار الجهل وأغلال الظلم (وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)[1] إلى التدبر والتفكر والنظر في آيات الله النصية وتجلياتها في الأنفس والآفاق.

فالاقتصار على الدلالة المعنوية في مفهوم التكليف، من شأنه أن يضحم من دائرة النزعة النصية حيال هذا المفهوم حين يختزل في دائرة الأحكام العملية على تعدادها، أو أن يحصر الفقه التكليفي في مجرد التصور دون منهج التنزيل، فتتسع الهوة بين فقه النص وفقه الواقع وفقه التنزيل. ولعل هذا ما حدث في التاريخ بتكريس مباحث التكليف حول علل الأحكام، وإقبار الحكم والمصالح في سلك المناسبة؛ وحتى وإن أعيد لها الاعتبار ولو من طريق التزكية المقبورة بدورها في سلك العرفان، فإنه للأسف لم يكن بوسع الحكم الباعثة أن تُقرأ من الوجه المعرفي للأحكام حين يتساءل الإنسان، مثلا، ما علاقة ربط حكم الصلاة بدلوك الشمس، وما علاقة ربط حكم الصيام بحركة القمر.. حيث يأتي الحكم تنبيها وتحفيزا على إقامة الإنسان للعلوم الشرعية والكونية والإنسانية (فكلها علوم شرعية) تفقها لتكليف الإنسان وتنزيلا لفلسفة هبوطه الأرضي، وإلا لزاد الفصل لا التكامل بين سلطة الأحكام ورعاية القيم في تفشي صور تدينية قوامها الطقوسية التي لا يستحيل طقسها بحال[2]. "فالقرآن ليس مدونة قانونية، فغرضه الأساسي هو أن يوقظ في الإنسان الشعور الأسمى بما بينه وبين الله والكون من صلات"[3]. والعبادة "ليست شعائر دينية تعبدية محضا فقط، العبادة هنا هي دائما بمعناها الشامل الواسع كل فعل أو قول يأتيه الإنسان أينما كان هذا الإنسان؛ فهو مسؤول عن أي شيء قاله أو فعله، حيثما كان هذا الإنسان فهو متعبد لله تعالى، وعليه في مكان عمله وفي موقع اشتغاله أن يكون مهتديا إلى الحق بالتماس الطريق الصواب التي تهديه إلى الحق".[4]

أما اختزال التكليف في مجرد الدلالات الحسية، فقد يتحول معه الوسع في التكليف إلى وسع للتكلف حين يعتقد الإنسان أنه بوسعه تحميل نفسه ما لا طاقة له به، فيستمد من الحكم سلطته التي تتحول بهذا التكلف إلى سطوته على غيره، وإن وصل به الأمر إلى استمداد أحقيته بتكفيره؛ حينها يفتح الإنسان على نفسه ذرائع آصار الجهل وأغلال الظلم من حيث يظن أنه يسدها عنه. فتتحول القيم، من جانب آخر، إلى أسقف ونهايات تحمي ما تحتها ولا تبالي بما فوقها، وذلك بسبب عوامل النسيان والخطأ في الانزياح عن الدلالة المعنوية للتكليف، كأن يعتبر العدل، مثلا، كما في الفلسفة

---

[1]- سورة الأحزاب، 72.

[2]- استحال الطقس بمعنى تحول من حال إلى حال، والمقصود أن الاقتصار على الدلالة المعنوية للأحكام التكليفية قد يجعل الإنسان يبدو أشد حرصا على أدائها، ومع ذلك تراه يكذب ويسرق ويغش.. والسؤال يعود بالضرورة إلى درجة الفصل هذا، بين الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم التكليف نفسه. ولعل هذا نوع من أسباب تكريس الجمود والتقليد في مقابل بواعث الاجتهاد والتجديد.

[3]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، م س، ص 277.

[4]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص ص 59-60.

الأرسطية "ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي، وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتب الحق"[1] وإن كانت هذه الضرورة نفسها ملحة على استعباد الإنسان للإنسان بمقتضى العدل نفسه، أو كما هو الشأن بالنسبة للقيم الصناعية البديلة التي فرضتها فلسفات الاستهلاك والتملك - كما مر معنا-.

أما اختزال التكليف في مجرد الدلالات الوظيفية، فإنه إعلان عن اختلال النظام القائم على ترتيب الأولويات بين الفروع والأصول، حين يجرد التفكر والنظر في الكون عن استئمان الإنسان وابتلائه؛ فيستجمع طاقته وإن تجاوزت وسعه لينقض أمانته لا ليحملها كما واثقه الله بها هدى وهداية. وبالتالي يتحول التكليف تكلفا في استباق الآفات بدل استباق الخيرات في حلبة حوسلة الإنسان ورقمنته لتحقيق لذّاته وغرائزه المجردة عن أي معنى في ثقافة اللامعنى.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات التكليف من حيث وجودها مجتمعة دون إقصاء.

ب-المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث.

يعتبر المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية، خاصية منهجية أساسية في معلم التكليف، باعتبار هذه الدلالات -هي الأخرى- دوائر سننية تنتظم بواسطتها حركة الدوران دون تمانع أو تضاد. فلكل دلالة من دلالات معلم التكليف حركة أو وظيفة ذاتية تختص بها، كما أن لها صيغة تشاركية تتفاعل من خلالها مع مكونات غيرها من الدلالات الأخرى في سياق تكاملي بَيْنِي للوظائف؛ فلا تدور إحدى دوائر هذه الدلالات في استقلال تام عن الأخرى، ولا تملك ما به تستطيع الدوران بشرط توقف أخرى. هي إذن خاصية تركيبية سننية بين دلالات معلم التكليف تحول دون توقف دوران الأصول، وإلا لفسح المجال لدوران الفروع ومصادرة الكليات لحساب الجزئيات، وما يعقب ذلك من طغيان للنزعات الأحادية خاصة منها ما يتعلق، من جانب الذات، بالأحكام النصية التكليفية دون الأحكام الآفاقية التكوينية والأنفسية الإنسية، أو ما يتعلق من جانب الأخر، بالمعارف الآفاقية والإنسية دون مسددات نصية هادية.

إن من شأن المنهج التركيبي السنني بين دلالات معلم التكليف الاحتراز من الوقوع في مثل العوائق الإبستيمولوجية[2] الكامنة وراء الفصل بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات، مثل الفصل بين الفيزيقا والميتافيزيقا، والفصل بين البيان والبرهان والعرفان، أو بين العلم والحكمة والتزكية، بالإضافة إلى علم الكلام المقلوب الذي تضخمت فيه مباحث الإلهيات واندحرت فيه مباحث الكونيات والإنسانيات، وبالتالي حدوث تعطيل للتعليل بكافة أبعاده، الشرعية النصية والكونية الآفاقية والإنسية الأنفسية..

[1]- أرسطو، كتاب السياسة، (الكتاب الأول في الدول والاجتماع والطبع والعدل الاجتماعي)، م س، ص 98.

[2]- انظر تفصيل هذه العوائق الإبستيمولوجية (في الفصل الأول من الباب الأول من البحث) إثر تعقبنا لمفهوم الإنسان المتعبد شرعا لا كونا في السياقات التاريخية، من منظور الفصل بين الشرعيات والكونيات .

وهي التي جعلت من الإنسان –كما مر معنا في السياق التاريخي- مجرد كائن متعبد شرعا لا كونا، أو كونا لا شرعا، وفي الحالتين معا فهو مجردٌ من إنسانيته.

فسننية الاستئمان والحمل والاستجابة والإحياء والابتلاء.. تدور وفقها سننية مناطات التكليف، من الوسع والطاقة والعقل والحرية والمسؤولية.. فتتحرك وفقها دوائر التفكر والتدبر والنظر والاعتبار ورعاية القيم تقصيدا وتعليلا.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات التكليف من حيث ماهيتها مركبة دون تبسيط.

ج-خاصية التوليد/التوليف.

بعد تحديد الأبعاد الثلاثة لمعلم التكليف في الوحي، وهي الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم التكليف، والتي تجسد مقومات وأسس هذا المعلم، مع التنبيه إلى ما تتميز به من خصائص التكامل الدلالي بين مكوناتها تحت ناظم المنهج التركيبي السنني بين الذاتية والغيرية، وجودا وماهية، يغدو معلم التكليف هو الآخر جهازا محركا تنبثق عنه، توليدا وتوليفا، إمكانات معرفية في قراءة مفاهيم كلية ذات صبغة سننية، مثل مفهوم الإنسان المكلف ومفهوم الفقه ومفهوم المكلف به... بدلالة مقوماته وأبعاده.

عندئذ، لا يكون المكلف به مجرد أوامر ونواهي معدودة بتعداد ما أفرزته القراءة التجزيئية لآيات الله النصية، تحت مسمى الشرعيات المدونة في سجل إحياء علوم الدين، وتحت فعل إقبار الكونيات والإنسانيات في سجل الموات. إنما يقرأ المكلف به بدلالة أبعاد معلم التكليف بكونه يتسع ليشمل كل آيات الله، في النص والكون والإنسان، لتتولد عنه هو أيضا علوم كونية وإنسانية تسعف الإنسان في بناء مستقره والإقبال على متاعه من فضل ربه عليه؛ حيث يبدأ التكليف بأصل إباحة الرغد (لا متناهية النعم) لقوله تعالى (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا)[1] في مقابل تعيين المحظور (وهو المعدود ابتداء) مثل النهي عن اقتراب شجرة واحدة (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)[2]، ويستمر قوةً وقائيةً لرعاية القيم الكونية ضد مغريات تحدي التكليف من نوازع نفسية تدفعه إلى الانزواء إلى التدسية، منجذبا وراء آليات الوسوسة الإبليسية من إغراء بالملك والخلد.. "ولهذا كان الربط بين التكليف بالرسالة وبين مظاهر الفساد في الواقع المراد إصلاحه "[3] ربطا يدل على "حقيقة التكليف في الحال والمصير والمآل"[4].

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في استنتاج قراءة توليدية وتوليفية لمفاهيم كلية، ومنها الإنسان، وما يندرج تحتها من فروع، في معلم التكليف في الوحي.

---

[1]- سورة البقرة، 35.

[2]- سورة البقرة، 35.

[3]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 164.

[4]- نفسه، ص 165.

وبناء على ما تقدم، من خلال رصد الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمعلم التكليف وتتبع خصائصه التكاملية والتركيبية والتوليدية، نخلص إلى أن التكليف مفهوم كلي حضاري وعمراني ذو قوة وقائية وإرشادية في إقامة العلوم والقيم الإنسانية الكونية، مفهوم مستوعب لآيات الأحكام التكليفية والتكوينية والإنسية؛ فنستدرك على مجرد ربط التكليف بفقه العبادات وفقه المعاملات، كما هو حال المدونات الفقهية، باستيعابه أيضا لفقه الشرعيات وفقه الكونيات وفقه الإنسانيات، تفاعلا لا تمانعا.

4- قراءة الإنسان في معلم التكليف.

تحديد قراءة لمفهوم الإنسان في معلم التكليف في الوحي، معناه تحديد صورة لهذا المفهوم من منظور الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية للتكليف، فهي قراءة توليدية بدلالة هذه الأبعاد الثلاثة.

أ-تحديد صورة الإنسان في الدلالة المعنوية لمفهوم التكليف.

بعرض مفهوم الإنسان على البعد الدلالي المعنوي للتكليف، نجد أنه:

- ✓ إنسان حامل للأمانة بمقتضى التكليف، وما يتطلبه ذلك من بذل للجهد.
- ✓ إنسان مستأمن على الأمانة.
- ✓ إنسان مدعو لإحياء نفسه بالاستجابة لله وللرسول صلى الله عليه وسلم إيمانا وإرشادا.
- ✓ إنسان مكلف بما يقيه من الوقوع في المفاسد والمهالك.
- ✓ إنسان مبتلى بمقتضى التكليف.
- ✓ إنسان ممتثل تكليفا لكل آيات الله النصية، أمرا ونهيا واعتبارا وتقصيدا وتعليلا..

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث هو كائن مكلف، تجسيدا في ذلك للإنسان الذي لم يخلق عبثا ولم يترك سدى، وأن لوجوده معنى بمقتضى الدلالة المعنوية للتكليف.

ب-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الحسية لمفهوم التكليف.

وبعرض مفهوم الإنسان على معلم التكليف وقراءته بدلالة البعد الحسي فيه، نجد أنه:

- ✓ إنسان ذو طاقة في التكليف بحسب وسع النفس، رفعا للضيق والحرج وانسلاخا من آصار الجهل وأغلال الظلم.
- ✓ إنسان مقوم بما آتاه الله.
- ✓ إنسان مستوعب لمقتضيات السلطة الشرعية للأحكام في رعاية المقاصد والقيم وعلوم الإنسان والأكوان.
- ✓ إنسان واع بالمقام الحسي للأحكام النصية بين الحكم الباعثة والحكم الغائية.
- ✓ إنسان له الحرية في الاختيار بمقتضى التكليف نفسه.

هذه الصور الإنسانية تبعث على موقع الإنسان ووزن وُسْعه، كميا وكيفيا، من حيث إعداده ابتداءَ لحمل أمانة التكليف، "فهو الكائن الوحيد الذي حمل [هذه الأمانة]، في حين أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها. و[أن] التكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة وتمكينه من الاختيار بين أن يفي بما كُلِّف به وبين أن يخّل بالتزامه على أساس من حرية الإرادة في الاختيار بين الإيفاء والإخلال بعد التبصر بعواقب كل من الطرفين"[1].

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث هو مفهوم ثقيل، لا يجب أن نحرك اللسان لنعجل به دفعا للاستثقال، بل إن ثقله من ثقل الأمانة التي أنيط به حملها، تجسيدا في ذلك للإنسان الكائن المقوّم بِعُدَّة التكليف لحمل هذه الأمانة من عقل وحرية ووسع وجهد.. فتلك كلها مناطات للتكليف.

ج-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الوظيفية لمفهوم التكليف.

أما بعرض مفهوم الإنسان على البعد الوظيفي في معلم التكليف، فنجد أنه:

- ✓ إنسان متدبر ومتفكر وناظر في آيات الله، في النص وفي الأنفس وفي الآفاق، لإقامة العلوم والتفاعل الإيجابي مع السنن دون مصادمة ولا مصادرة.
- ✓ إنسان معتبِر بما سبقه من التجارب التاريخية، سيرا في الأرض ومشيا بين الناس بالنظر في بدء الخلق والعواقب الإنسانية، بمعنى أنه لا يقف عند مجرد التاريخ، بل يتجاوزه إلى فلسفة التاريخ.
- ✓ مقيم للعدل والعلم درءا للظلم والجهل.
- ✓ سابق للخيرات ومسرع إليها.
- ✓ فاعل في الفروض الكفائية، درءا للسلبية وللنزعات الفردية.
- ✓ متفقه لدور سلطة الأحكام في تفعيل رعاية المقاصد والقيم والعلوم، آخذ الكتاب بقوة.
- ✓ يسعى إلى تحقيق الرشاد والإحياء باستجابته لله وللرسول صلى الله عليه وسلم.
- ✓ مقيم للتعليل في صوره الثلاث، **الشرعي النصي والكوني الآفاقي والإنسي الأنفسي**، تحقيقا لمناط التكامل المعرفي والجمع بين القراءات، الغيب والكون والإنسان.
- ✓ مسؤول عن ممارسة حريته في الاختيار.

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث هو كائن مكلف مسؤول عن حمل الأمانة إيمانا واستئمانا، مستقرا ومُقاما، حُسنا وإحسانا.

وختاما، يتحدد مفهوم الإنسان في معلم التكليف من خلال ثلاث مراتب متفاعلة: الإنسان المكلف، والإنسان المقوّم بمناطات التكليف، والإنسان الفاعل والمسؤول عن الاستئمان؛ فلا نقرأ هذا الكائن بدلالة مرتبة دون أخرى، تبعا لمقتضيات التكامل والتركيب والتوليف بين دلالات التكليف في استيعابها لكل آيات الأحكام النصية والإنسية والآفاقية.

[1]- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، م س، ص 64.

المطلب الثاني: معلم الحركية (المتعددة الوظائف) في الوحي.

من أجل استنطاق معلم الحركية المتعددة الوظائف، وخصائصه، وكذا تحديد صورة للإنسان بدلالة مقوماته، سنُذَكِّر بداية بمفهومي الحركة والوظيفة، لغة واصطلاحا، لاستثمار ما يوافق منهما المضمون الإيجابي الذي يبعث على تحريك فاعلية الإنسان، ثم نواصل أخذاً بالتجاوز والمراجعة لما من شأنه أن يكبل الإنسان في سلبية سكونه واستضعافه.

1- مفهوم الحركية في اللغة والاصطلاح.

الحركة في لسان العرب، هي "ضد السكون، وحَرُكَ يحْرُكُ حرَكَةً وحَرْكاً وحَرّكَهُ فتحَرّك.. وكذلك يتحرّك، وتقول قد أعيا فما به حَراك.. حَرَكْتُ محْرَكَهُ بالسيف حَرْكاً، والمَحْرُكُ منتهى العنق عند المفصل من الرأس. وحَرَكَهُ بالسيف حَرْكاً إذا ضرب عنقه. قال الفراء: المُحَرَفُ المزيل، والمُحَرَكُ المُقَلِّبُ؛ وقال أبو العباس: المُحَرَكُ أجود لأن السنة تؤيده، يا مقلب القلوب. وحَرَكَهُ: أصاب وسطه، وغلام حَرِكٌ أي خفيف ذكي "[1]. وفي شرحه لمعنى *وظف*، يقول ابن منظور: " وَظَفَ الشيء على نفسه ووظفه توظيفا: ألزمها إياه ، وقد وَظَّفْتُ له توظيفا على الصبي كل يوم حفظ آيات من كتاب الله عز وجل.. وجاءت الإبل على وظيف واحد إذا تبع بعضها بعضا.. **كل بعير رأسه عند ذنب صاحبه** "[2].

والحاء والراء والكاف، عند ابن فارس "أصل واحد، فالحركة ضد السكون، ومن الباب الحاركان، وهما ملتقى الكتفان لأنهما لا يزالان يتحركان"[3]. كما أن الواو والظاء والفاء: "كلمة تدل على تقدير الشيء، ويقال وَظَفْت البعير: أي قَصَرْت له القيد، ويقال: مَرّ يَظِفُهُم، أي يُتْبِعُهم كأنه يجعل وَظيفَهُ بإزاء أوْظفَتهم"[4].

وقد أشار الزبيدي هو الآخر إلى أن الحركة "بالتحريك ضد سَكَنَ، والمُحَرَكُ المُقَلِّبُ"[5]؛ وذَكَرَ عن ابن عباد أن الوظيفة هي " العهد والشرط، جمعها وظائف ووُظُفٌ، ويقال وَظَّفَ عليه العمل وهو موظف عليه، ووظف له الرزق ولدابته العلف. والمواظفة مثل الموافقة والموازرة والملازمة، يقال: واظفت فلانا إلى القاضي، إذا لازمته عنده. واستوظفه: استوعبه"[6].

ومن جهته، عرف الراغب الأصفهاني - بالمِثْل- الحركة بضدها السكون، إلا أنه خصصها بالجسم بقوله: "ولا تكون [أي الحركة] إلا للجسم، وهو انتقال الجسم من مكان إلى آخر. وربما قيل تَحَرّك كذا: إذا استحال، وإذا زاد في أجزائه وإذا نقص [منها] "[7].

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة *حرك*، حرف الكاف، فصل الحاء المهملة، م س، ج10، ص ص 410-411.
[2]- نفسه، مادة *وظف*، حرف الفاء، فصل الواو المهملة، ج358/9.
[3]- ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب الحاء، باب الحاء والراء وما يثلثهما (حرك)، م س، ج45/2.
[4]- نفسه، كتاب الواو، باب الواو والظاء وما يثلثهما (وظف)، ج122/6.
[5]- الزبيدي، تاج العروس، مادة (حرك)، م س، ج109/27.
[6]- نفسه، ج465/24.
[7]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، كتاب الحاء، (حرك)، ص 229.

ولتدقيق الفرق بين السكون والحركة، أكد العسكري في فروقه اللغوية أن "السكون يوجد في الجوهر في كل وقت ولا يجوز خلوه منه، وليس كذلك الحركة، لأن الجسم يخلو منها إلى السكون "[1]؛ ويضيف في موضع الفرق بين الناس والبشر: " قولنا البشر يقتضي حسن الهيئة..[و] الظهور، وسمّوا بشرا لظهور شأنهم.. وقولنا الناس يقتضي النوس وهو الحركة"[2].

وتطلق الحركة في كليات الكفوي "تارة بمعنى القطع، وهو الأمر المتصل الذي يعقل للتحرك فيما بين المبتدأ والمنتهى، وتطلق أخرى بمعنى الحصول في الوسط.. و[بحسبه] الأولى معدومة اتفاقا والثانية موجودة اتفاقا.. والحركة لا تقع وصفا بالذات إلا لمتحيز بالذات.. والمشي جنس الحركة المخصوصة، إذا اشتد فهو سعي، وإذا زاد فهو عدو.. والسكون مقابل الحركة، والثبات مقابل النقلة "[3]؛ ويضيف الكفوي في تعداد أنواع الحركة، أن "الحركة الكيفية النفسانية كحركة النفس في المعقولات تسمى فكرا، كما أنها في المحسوسات تسمى تخيلا"[4].

واصطلاحا، عرف الجرجاني الحركة بأنها "الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج.. وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر"[5]، ثم عدّد مجموعة من أصناف الحركة، نحو "الحركة في الكم، وهي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول، والحركة في الكيف، وهي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى كتسخين الماء وتبرده، وتسمى هذه الحركة استحالة، [كما أنها]هي الكيفية الحاصلة للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى.."[6].

وفي تفسير مصطلح *فاسعوا* الوارد في قوله تعالى "فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ "[7]، ذكر الزمخشري في الكشاف أن "المراد بالسعي القصدُ دون العَدْوِ، والسعي: التصرفُ في كل عمل.. وليس السعي على الإقدام، ولكنه على النيات والقلوب"[8].

إن تشخيص مفهومي الحركة والوظيفة في هذه السياقات اللغوية والاصطلاحية، يكشف لنا عن وجود نقط قوة ونقط ضعف حيال هذين المفهومين، وكلاهما يقتضي التحريك نفسَه، بتجديد عطاء الأولى ومراجعة وتصويب الأخرى؛ تتجلى الأولى منها في:

+ المحْراك الباعث على الحركة، إذ هو الخشبة التي تحرك بها النار(نموذج ما ذكره ابن منظور)، وعليه يكون الإنسان الحَرِكُ الذكي أشد ما أحوجه إلى ما به يزحزَحُ هو نفسُهُ عن النار..

---

[1]- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، م س، ص 107.
[2]- نفسه، ص 197.
[3]- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فصل الحاء، ص 377.
[4]- نفسه، ص 377.
[5]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، باب الحاء، م س، ص 84.
[6]- نفسه، ص 88.
[7]- سورة الجمعة، 9.
[8]- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تفسير الجزء الثامن والعشرين من القرآن الكريم، م س، ص 1107.

+ إلحاق الزبيدي معنى الوظيفة بالعهد والشرط، وهو ما له علاقة بالتكليف الذي حمل الإنسان رسالته.

+ أن من معاني التوظيف الإلزام (الموازرة والملازمة)، والاستيعاب الذي يردف الاتباع إلى الاسترسال اقتداءً، لا إلى السكون تقليدا.

+ أن دلالات الحركية بلغة الجسد تسري إلى مآلات تَقَلُّب القلوب التي هي موضع التفقه والتعقل (نموذج ما أشار إليه الراغب الأصفهاني).

+ إلحاق الحركة بمفهوم الناس، إذ النوس هو الحركة كما يشير العسكري في فروقه؛ كما أن الظهور الذي به سمي البشر بشراً لظهور شأنهم يقتضي الحركة والفاعلية لبلوغ هذا الظهور الذي هو في مقام البروز والشهود.

وتتجلى الثانية منها في:

- ارتباط الحركة بآلية السيف، حيث إن الحَرْكَ ضربُ العنق؛ بينما الواجب أن تمتد آليات التحريك إلى النظر والتعقل والتفقه.. حيث يكون الحرك ضرب الجمود والتقليد..

- شرح المفهوم بعكس نقيضه، (الحركة ضد السكون، والسكون ضد الحركة)، في الدلالة على استحالة الجمع بين النقيضين؛ بدليل اختلاف الدلالتين الزمانية والمكانية في مفهوم الحركة، وذلك بحصول الحركة في كونين، في آنين وفي مكانين.

- لفظة *وظف* وظفت هي نفسها لأداء معاني الإلزام والآدائية والاتباع، فمن جاؤوا على وظيف -كما ذكر ابن منظور- يكون رأس كل واحد منهم عند ذنب من سبقه، يجري مجراه، وكأنه لا دلالة للوظيف إذا ما خرج يطلب الوظف من غير مسلك الاتباع، خاصة وأن توظيف الوظيف رهين بتقصير قيده.

- ارتباط مفهوم الوظف/التوظيف عند ابن فارس بتقصير القيد، وهو وإن كان يخصص التوظيف بحركة مخصوصة نتيجة هذا التقصير، فإنه ماينفك يعقل هذه الحركة بقيد الاتباع الذي قد ينفلت عن الاقتداء الحسن. ولعل هذا من صور تضخم الذاتية والطائفية على حساب الغيرية.

- تخصيص الراغب الأصفهاني للحركة بالجسم بانتقاله من مكان إلى مكان، وهو تفسير عرضي لمفهوم الحركة يقتصر على لغة الجسد في مجرد حركات التنقل الظاهرة عليه، لولا أنه تدارك الموقف ولو بإلحاقها بتقلب القلوب الذي يبقى في حاجة للتفاعل مع غيره من آليات السمع والإبصار..

- الفصل بين حركة النفس في الحركة الكيفية النفسانية، في تصنيف الكفوي، بين حركتها في المعقولات فتسمى فكرا، وبين حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا، فهل تبقى الدلالات الحسية لمعلم الحركية مجرد تخيل صرف، خاصة وأنها ركيزة مادية تنتظم على إثرها غيرُها من الدلالات المعنوية والوظيفية؟

2- مقومات وأسس معلم الحركية في الوحي.

إن الحديث عن مقومات وأسس معلم الحركية في الوحي يقتضي البحث عن المفاهيم المؤطرة للحقل الدلالي لمفهوم الحركية في الوحي، ثم إعادة التصنيف الدلالي لها، معنويا وحسيا ووظيفيا.

وردت مفاهيم دالة على الحركية الوظيفية في القرآن الكريم في العديد من الآيات تبعا للسياقات القرآنية، بصيغ فعلية أكثر منها إسمية، وبأبعاد متعددة، مما يدل على تأكيد الحركة بدلا عن الجمود، مع التنبيه على المنهج القويم في التحريك الوظيفي، إذ يشير القرآن إلى السبل غير المرغوب فيها ما إن انزاحت الحركية عن الرشاد؛ كأن يكون السعي في الفساد بدلا أن يوجه إلى الصلاح، أو أن يكون الفرار صوب التدسية بالإعراض عن التذكرة، ومن هذه المفاهيم:

- السعي:

جاء في مقامات متعددة بصيغ: سَعَى، سَعَوا، تَسْعَى، يَسْعَى، يَسْعَوْن، فَاسْعَوا، السَّعْي، سَعْياً، سَعْيَكُم، سَعْيه، سَعْيها، سَعْيهُم، منها: قوله تعالى في سورة الجمعة " فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ "[1]، حيث ترتبت حركة الانتشار في الأرض على حركة السعي لاقترانهما معا بذكر الله (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)[2]، وقوله " وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى "[3]، وقوله تعالى " لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى "[4]..

والملاحظ في استقراء آيات السعي، أنه عندما يكون السعي مقرونا بحرف *إلى* فإن حركة السعي تشير إلى منهج السعي في الإصلاح، كما في قوله تعالى "فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ"[5]، وعندما يقترن السعي بحرف *في* فإنه يدل على الحركة الإفسادية للسعي، كما في قوله تعالى " وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ "[6]؛ ولذلك فالمقصود بالسعي في معلم الحركية هو المعنى الإصلاحي.

- الكدح:

وردت لفظة الكدح في القرآن الكريم بصيغتين: كادح، وكَدْحاً، في سورة الانشقاق " يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ "[7]؛ حيث جاء المفعول المطلق *كدحا* لتأكيد حركة الكدح على وجه الحقيقة في اشتقاق صفة الإنسان الكادح.

- السير:

---

[1]- سورة الجمعة، 9.
[2]- سورة الجمعة، 10.
[3]- سورة النجم، 39-40.
[4]- سورة طه، 15.
[5]- سورة الجمعة، 9.
[6]- سورة المائدة، 64.
[7]- سورة الانشقاق، 6.

وذلك بصيغ: سَار، تَسير، يَسيروا، سِيروا، نُسَيِّر، يُسَيِّركم، سُيِّرت، السَّيْر، سيرا، سيرَتها، السَّيارَة، منها قوله تعالى " أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ "[1]، وقوله "قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ"[2]، وقوله " وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً "[3].

- المشي:

فمن صيغ المشي الواردة في القرآن: مشوا، تمش، يمشون، تمشي، يمشون، يمشي، امشوا، مشيك، مشاء، منها قوله عز وجل "أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا "[4]، وقوله سبحانه " وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ "[5]، وقوله "وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ "[6]، وقوله تعالى " هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"[7]، وقوله " أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"[8]..

- السياحة والهجرة:

وردت لفظة *السياحة* في القرآن بثلاثة صيغ، هي: فَسيحوا، السَّائحُون، سائحات، في قوله تعالى "فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ "[9]، وقوله " التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ "[10] وقوله " مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا "[11].

في حين وردت لفظة *الهجرة* بصيغ عديدة منها: تَهْجُرون، اهْجُر، اهْجُرْني، اهْجُرْهُم، اهْجُروهُن، هَاجَر، هَاجَرْن، هاجَروا، تُهاجِروا، يُهاجِر، يُهاجِروا، هَجْرا.. في مثل قوله تعالى " قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا "[12]، وقوله " وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً "[13].

---

[1]- سورة الحج، 46.
[2]- سورة العنكبوت، 20.
[3]- سورة الكهف، 47.
[4]- سورة الأنعام، 122.
[5]- سورة الفرقان، 7
[6]- سورة الحديد، 28.
[7]- سورة الملك، 15.
[8]- سورة الملك، 22.
[9]- سورة التوبة، 2.
[10]- سورة التوبة، 112.
[11]- سورة التحريم، 5.
[12]- سورة النساء، 97.
[13]- سورة النساء، 100.

- الفرار:

جاءت لفظة *الفرار* في عدة مواضع بصيغ عديدة: فرت، فررت، فررتم، تفرون، يفر، ففروا، الفرار، فرارا، المفر، منها قوله عز وجل حكاية عن الأرض التي فرشها الله للإنسان تكريما له، واقتران ذلك بالصلاح والفرار إلى الله "وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ "[1] وقوله، استدلالا ببلاغة التشبيه، في تأكيد تصويب الفرار بأن يكون أصلا فرارا من قسورة الجهل والضلال، لا بالإعراض عن التذكرة: " فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ "[2]، وقوله تعالى " فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ"[3].

- الإقامة والاستقامة:

تحدث القرآن عن لفظة *الإقامة* بصيغ مثل: أقيموا، أقامَ، أقامَهُ، أقاموا، أقمْت، أقَمْتُم، تقيموا، نُقيمُ، يُقيما، يُقيموا، يُقيمون، يُقيموا، يُقيمون، أقم، أقَمْن، منها قوله تعالى " أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا "[4] وقوله " الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ "[5]، وقوله تعالى، حكاية عن الاسراع الزمني والمكاني في دلالات حركة إقامة الجدار قبل وقوعه، " فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ "[6].

كما تحدث الذكر الحكيم عن لفظة *الاستقامة* بصيغ: استقاموا، يَسْتَقيم، اسْتَقِم، استَقيما، استقيموا، قائم، قائماً، قائمون، قائمين، قائمة، قيام، قياما، منها قوله عز وجل " اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ "[7]، وقوله " فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ "[8]، وقوله سبحانه عن توجيه حركة الذهاب بالاستقامة " فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ "[9].

- الإسراع والاستباق:

وعبّر القرآن عن الاسراع بصيغ: سارعوا، نُسارع، سريع، سِراعا، أسرع، في مثل قوله **تعالى** "وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ "[10]، وقوله عن الاسراع في الخيرات " فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ

---

[1]- سورة الذاريات، 48-50.
[2]- سورة المدثر، 50-51.
[3]- سورة الشعراء، 21.
[4]- سورة الاسراء، 48.
[5]- سورة الحج، 41.
[6]- سورة الكهف، 77.
[7]- سورة الشورى، 15.
[8]- سورة هود، 112.
[9]- سورة التكوير، 26-27.
[10]- سورة آل عمران، 133.

زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ "[1]، وقوله تعالى في إلحاق الإسراع في الخيرات بالإصلاح " وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ "[2].

كما أكد على فاعلية الاستباق في عدة مواضع مثل: سَابِقوا، السابِقون، استبقا، سابِق، نستبق، يسبقونه.. منها قوله تعالى: "وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "[3]، وقوله عز وجل: "سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ "[4]، وقوله تعالى عن فاعلية حركة الاستباق إلى الباب استدلالا على تبرئة يوسف عليه السلام، والتي على إثرها قدت امرأة العزيز قميصه من دبر "وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ"[5]، وقوله تعالى **جمعا بين الإسراع والاستباق** " أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ"[6]..

- الأخذ بالأسباب:

ومن الصيغ القرآنية الدالة على المبادرة بالأخذ بالأسباب: *هُزّي* في قوله تعالى " وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا "[7]، و* اهتزت* في قوله عز وجل " وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ "[8]، وهي إشارة لحركية الإنسان في الاهتزاز حين تتنزل عليه آيات الله أنّى وُجدت، في النص أو النفس أو الآفاق؛ وكذلك لفظة * تَهْتَزّ* التي جاءت بين حركة إلقاء موسى لعصاه والمبادرة بأخذها دون خوف، فسيعيدها الله سيرتها الأولى، في قوله تعالى " وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ "[9]، وقوله سبحانه "قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى "[10].

ومن الأحاديث التي تستحضر قيمة حركية الأخذ بالأسباب والتوكل على الله بدون تواكل، رواية عمرو بن أمية، "قال: قلت يا رسول الله، أُرْسِلُ ناقتي وأتوكل؟ قال: اعقلها وتوكل "[11]، وكذلك رواية صفية بنت شيبة أن امرأة أخبرتها أنها سمعت النبي ﷺ بين الصفا والمروة يقول: " كُتِبَ عليكم السعي فاسعوا"[12]، وفي أهمية دلالة التحريك ما تنبهنا إليه رواية أبي عبس، قال: " سمعت النبي ﷺ

---

[1]- سورة الأنبياء، 90.
[2]- سورة آل عمران، 114.
[3]- سورة البقرة، 148.
[4]- سورة الحديد، 21.
[5]- سورة يوسف، 25.
[6]- سورة المؤمنون،61.
[7]- سورة مريم، 25.
[8]- سورة الحج، 5.
[9]- سورة النمل، 10.
[10]- سورة طه، 21.
[11]- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، في التوكل بالله عز وجل والتسليم لأمره تعالى في كل شيء، م س، رقم 1159.
[12]- أخرجه أحمد بن حنبل، مسند أحمد مخرجا، م س، الملحق المستدرك من مسند الأنصار بقية خامس عشر الأنصار، رقم: 27463. وقد ورد في مصنف أبي بكر بن أبي شيبة (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط 1، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ كتاب الصلوات، كتاب الجمعة، في السعي إلى الصلاة يوم الجمعة، من فعله ومن لم يفعله، رقم 5557، ج482/1)، "عن الحسن في قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) قال: أما والله ما هو بالسعي على الأقدام، وقد نهوا أن يأتوا الصلاة إلا وعليهم السكينة والوقار، ولكن بالقلوب والثبات والخشوع".

يقول: من اغْبَرّتْ قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار"[1]، حيث إن دلالة المشي في هذا السياق تستوعب، زيادة على خصوص المشي إلى صلاة الجمعة، عموم الحركة في سبيل الله من علم وعمل وتفقه واجتهاد وسير في علوم ومعارف الأرض.. تجاوزا بذلك لكل معضلات الجمود والتقليد..

وبذلك، يعبر مفهوم الحركية عن علاقة ثلاثية الأبعاد تربط الإنسان الكادح بخالقه الذي إليه يكون كادحا، وأن الواقع هو مجال كدحه وسعيه وسيره ومشيه.

ولنتبع مسارات هذه العلاقة وفق دلالات مفهوم الحركية، معنويا وحسيا ووظيفيا، في مختلف سياقات آيات الحركية الوظيفية في الوحي، كما يلي:

معلم الحركية الوظيفية المتعددة الأبعاد					
	دلالات معنوية	دلالات حسية		دلالات وظيفية	
السعي	فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ (الجمعة9) وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى (النجم 39-40)	دليل الرسالة= وجهة السعي. ومضمون السعي= رصيد الإنسان في الصلاح.	"فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ"، وكذلك: "لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى" (طه 15)	السعي= موضوع الابتلاء. (رقابة الإنسان لأفعاله)	"وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى" (النجم 40)
الكدح	"يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ" (الانشقاق6)	مجال الدلالة الزمنية الحسية للكدح = الحياة الدنيا (وهي مسار الكدح)	"يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ"	عبادة كدحية للإنسان متفاعلة مع العبادة الطوعية للكون	"إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا" "قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" (فصلت11)
السير	أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ" (الحج46)	التحريك الحسي: من الجماد/الجمود إلى الظهور/البروز	"وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً" (الكهف47)	تفعيل النظر خلال حركية السير في الأرض	"قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا" (العنكبوت20)
المشي	"أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ" (الأنعام 122) "يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ" (الفرقان7)	اقتضاء المشي للنور. مسار المشي= مناكب الأرض	"وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ" (الحديد8) "فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ" (الملك15)	استرجاع الاهتداء بنور الأصول والكليات، في حركة المشي إحياء للإنسان	"أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ" (الأنعام122) "أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا" (الملك22)

[1]- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب المشي إلى الجمعة، م س، رقم:907.

السياحة الهجرة	"فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ" (التوبة2) "أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا" (النساء97)	الأرض= هي مجال: السياحة/الهجرة العلمية الاعتبارية	(فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ) (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا)	المبادرة بالهجرة للخروج من الاستضعاف إلى الاستقواء في أخذ الكتاب	"قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا" (النساء97)
الفرار	"فَفِرُّوا إِلَى اللهِ" (الذاريات50)	الرسالة= وجهة الفرار. ومضمون الفرار= مدى الانزياح عن المهالك	"فَفِرُّوا إِلَى اللهِ" وكذلك: "فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي" (الشعراء21)	تفعيل منهج الانزياح عن قسورة الجهل والتيه في العودة إلى الله	"فَفِرُّوا إِلَى اللهِ" (الذاريات 50)
الإقامة الاستقامة	"أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ" (الإسراء78)	من صور التمكين المادي: ربط الإقامة بحركية الكون	"الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ" (الحج41)	الاستقامة على الإقامة صونا للقيم ودفعا للطغيان	"فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا" (هود112)
الإسراع الاستباق	"وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ" (آل عمران 133) "فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ" (البقرة148)	التوبة الحضارية: تُعَدُّ من مقاصد الإسراع الاصلاحي للخيرات بما فيها علوم الكون الحسية وعلوم الإنسان.	"وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ" (آل عمران 114) "فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ" (البقرة148)	تفعيل منهج الاستباق إلى الخيرات	أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ" (المؤمنون61)
الأخذ بالأسباب	"وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا" (مريم 25) "وَأَلْقِ عَصَاكَ" (النمل 10)	سنن كونية وشرطية ونفسية.. هزي/تساقط خذها/لا تخف	"وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا" (مريم 2) "خُذْهَا وَلَا تَخَفْ" (طه 21)	فاعلية الإنسان إزاء السنن (تفاعلا لا تصادما)	"وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلًا" (فاطر 43) "فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ" (الحج 5)

3- خصائص معلم الحركية في الوحي.

أ-التكامل الدلالي بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الحركية.

تنتظم الدلالات المعنوية والمادية والوظيفية في معلم الحركية وفق خاصية التكامل الدلالي، تداخلا وتناسبا وتفاعلا، لئلا تنفلت بعضها عن بعض.

فالاقتصار على الدلالة المعنوية يجعل الرؤية الموجهة للإنسان، من منظور الحركية الوظيفية، حبيسة الأذهان بحصرها في مجرد التصور أو الاعتقاد. فقد يُعَبّر عن معلم الحركية بأبعاد معنوية

تتمثل في السعي والكدح إلى الله والسير والمشي والهجرة والفرار والإقامة والاستقامة والإسراع والاستباق والأخذ بالأسباب، إلا أن هذا التصور للحركية يجردها من معناها ما لم تجتمع مع دلالاتها الحسية والوظيفية؛ حيث يغطي دليل رسالة التكليف حاجة الإنسان إلى مورد المعرفة الغيبية في تسديد حركيته، باعتبار هذا المورد منسجما مع الواقع الحسي في تحديد وجهة حركات السعي والكدح والفرار.. فيكون مضمونها بمقدار رصيد الإنسان في الصلاح وبدرجة انزياحه عن الضلال، علما أن الواقع الإنساني هو "مجال حركة استخلاف هذا الإنسان، واقع تحكمه كذلك سنن ونواميس ونظام دقيق ثابت ومطرد"[1]. كما أن تنزيل هذه الحركات في الإصلاح والانزياح عن الضلال لا يتحقق في غنى تام عن منهج وظيفي تتفاعل إزاءه عبادة الإنسان الكدحية مع عبادة الكون الطوعية في تحقيق الخيرية.

أما اختزال الحركية في تنزيلها وظيفيا دون دلالات معنوية أو حسية، يجعل منها حركية حبيسة المقولات والخلفيات - وهي صورة لاختزال الوظف في مجرد الاتباع بارتهان الوظيف إلى تقصير قيده حتى يكون رأسه عند ذنب من سبقه، كما هي إشارة ابن منظور السابقة-، دون الاسترشاد بهداية نص يُقَوّم لها تصوراتها، ودون تفقه لواقع هو مجال تتبعها، إذ غيابه من غياب الأصل الذي منه تستمد نورها. وبذلك قد ينفلت الكدح نحو الجشع والتملك المفرغ من محتوى المعنى، وقد تتحدث فيه لغة الجسد عامية الجسدانية، وقد يتحول السير في الأرض والمشي بين الناس عثوا وفسادا.

كما أن اختزال الحركية في مجالها الحسي دون المعنوي والوظيفي، يجعل منها مجرد حركية منفصلة عن التصور الذي يضبط لها نوعية أفعال الإقدام فيها وإن طلبته في ما أُهلّ لغيره، وكذا عن أي منهج يكيف لها درجات وآليات السعي والكدح والسياحة فيها إن لم تتحول ابتداء إلى حركات بطش وكَر وفَر واحتراب.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات الحركية الوظيفية المتعددة الأبعاد، من حيث استدعاؤها مجتمعة دون تجزيئ.

ب-المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الحركية.

تعتبر الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية في معلم الحركية المتعددة الأبعاد دوائر سننية خاضعة لمبدأ الوظيفية الذاتية/التشاركية فيما بينها، وذلك بموجب خاصية التكامل الدلالي الذي يكفل لها وجودها مجتمعة دون إقصاء، فتواصل ماهيتها مجتمعة دون إلغاء، احترازا من الوقوع في التمانع بين هذه الدوائر، أو في الدوران الأحادي دون السنني الذي يهيمن بهيمنة خلفية البعد الواحد كمونيا أو حلوليا، وإن اقتضى الأمر قلب سلم المراتب بين الجزئيات والكليات.

إن من شأن هذا الضابط المنهجي أن يعيد تكييف معلم الحركية الوظيفية المتعددة الأبعاد، باعتباره هو الآخر ضابطا منهجيا يحتاج إلى ما يضبطه فيتيح للإنسان فسحة الانتقال من قدر إلى قدر

[1]- سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي، م س، ص 19.

أحب إلى الله، مستثمرا فاعليته في الأخذ بالأسباب والانفتاح على مكنونات الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان، بميزان التصديق والتصويب والتجاوز والمراجعة والاتمام والإكمال وبمناهج السمع والإبصار والأفئدة.

فلا يكاد حينها يقع في عوائق ابسيمولوجية قد تكبل حركيته إن بوعي أو من دونه، نحو عوائق الحد والتأصيل والأسلمة والتقريب، وغض البصر عن قراءة الإنسان وعن قراءة الأكوان، حيث لا تكامل للمعرفة بين وجودها في الأعيان ووجودها في الأذهان واللسان كما ساد في الحسبان.

فسننية السعي والكدح والمشي والسياحة في الأرض والفرار إلى الله والاستباق إلى الخيرات.. تدور معها سننية وجهة هذه الحركات بمقتضى التكليف الوظيفي، وكذا مضمونها الذي هو رصيد سعي الإنسان إلى الصلاح لا سعيه في الفساد، وواقعها الذي هو مسارها، ومقتضياتها من نور للمشي وتمكين له وطاقة للاستباق، بل وتدور معها سننية المواظبة على المواظفة والرقابة والفاعلية الكدحية والاستقامة على الإقامة، تفاعلا لا تصادما.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في منهجية الربط بين دلالات الحركية الوظيفية من حيث ماهيتها مركبة دون تمانع.

ج-خاصية التوليد/التوليف.

بعد تحديد الأبعاد الثلاثة لمعلم الحركية الوظيفية في الوحي، ممثلة في الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الحركية، باعتبارها مقومات وأسسا لهذا المعلم، وما تتميز به من خصائص، مثل خاصيتي التكامل الدلالي والتركيبية السننية، وجودا وماهية، يغدو معلم الحركية جهازا مُحرِكاً ومُوَلِّداً لإمكانات معرفية في تسديد قراءة مفاهيم كلية، مثل مفهوم الإنسان ومفهوم السعي..، بدلالة مقوماته وأبعاده.

عندئذ، لا يختزل السعي توفيقا بين النقيضين، الآجل والعاجل، بل إنه يخضع لمنهج يلحقه تارة بالتريث والنظر والتثبت لئلا يصاب على إثره قوم بجهالة، وقد يلحقه تارة أخرى بالعجل في مقام الاسراع إلى المغفرة والتوبة الحضارية والاستباق إلى الخيرات والسلم والتسامح والتعايش.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في توليد قراءات لمفاهيم الأصل فيها الكلية الحضارية، وما يندرج تحتها من جزئيات، في معلم الحركية الوظيفية المتعددة الأبعاد.

وبناء على ما سبق، من خلال رصد المقومات الدلالية لمعلم الحركية، بأشكالها المعنوية والمادية والوظيفية، واستناداً إلى خصائصها التكاملية والتركيبية والتوليدية، نستنتج أن الحركية الوظيفية مفهوم كلي حضاري مركب؛ فلا يتعين تجزيئه إلى مجرد حركة المراوحة الآيلة للجمود والاكتفاء بالاتباع والاستنساخ، ظنا أنه إحكام للقيد الذي لأجله توظف الوظيفة نفسُها بضبط تقصيره.

4- قراءة الإنسان في معلم الحركية.

إن قراءة مفهوم الإنسان، توليدا وتوليفا، في معلم الحركية الوظيفية المتعددة الأبعاد، يقتضي تتبع صوره الجزئية الخاضعة لنظام التكامل الدلالي وكذا للمنهج السنني اللذين يؤطران حركيته بدلالة مقومات وأسس هذا المعلم.

أ-تحديد صورة الإنسان في الدلالة المعنوية لمفهوم الحركية.

بعرض مفهوم الإنسان على البعد الدلالي المعنوي لمعلم الحركية، نجد أنه:

- ✓ إنسان يسعى، وأن حركة سعيه هي حركة مجيئه إلى ذكر الله، تصورا ومنهجا.
- ✓ إنسان كادح إلى الله كدحا فملاقيه.
- ✓ إنسان موجه بالسير في الأرض للنظر في عواقب الإنسان وبدء الخلق.
- ✓ إنسان يحيى بالنور الذي يمشي عليه، لا بالظلمات التي تميته، وأنه بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق دون تقديس أو تأليه.
- ✓ إنسان مهاجر في أرض الله الواسعة.
- ✓ إنسان دائم الفرار إلى الله في اتباع المنهج الرباني.
- ✓ إنسان مقيم لقوة الأحكام الوقائية ومستقيم عليها.
- ✓ إنسان مسارع إلى المغفرة والتوبة الحضارية، مستبق للخيرات.
- ✓ إنسان آخذ بالأسباب توكلا على الله لا تواكلا عليه.

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث استمداد تصور ومنهج حركيته في الكدح والسعي والفرار إلى الله والتوكل عيه دون تواكل، تجسيدا في ذلك لصورة الإنسان الكادح إلى الله كدحاً.

ب-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الحسية لمفهوم الحركية.

وبعرض الإنسان على معلم الحركية وقراءته بدلالة البعد الحسي فيها، نجد أنه:

- ✓ إنسان ذو قصدية لسعيه، وهي أمانة رسالة التكليف، وأن رصيده الإصلاحي هو بمقدار سعيه.
- ✓ إنسان حي، تتحدد حياته بمسار كدحه إلى الله، فهي تمثل مجال الدلالة الحسية (الزمانية والمكانية والإنسانية) لحركية الكدح الواقعية.
- ✓ إنسان دائم الحركة والسير في الأرض، للخروج من حالات الجمود والسكون إلى مآلات البروز والشهود.
- ✓ إنسان مكرم بالنور الذي تستقيم عليه حركة المشي، لئلا يهوي صوب الطاغوت، وأن بشريته تتحدد بالمشي في مناكب الأرض والأكل من رزق الله.

- ✓ إنسان سائح في الأرض ومهاجر فيها لأجل الخبرة العلمية الاعتبارية (فقه النص والكون والإنسان).
- ✓ إنسان ذو قصدية لفراره إلى الله، وهي أمانة التكليف، وأن منهج انزياحه عن قسورة الجهل والتيه هو بمقدار فراره إلى الله.
- ✓ إنسان مُمَكَّنٌ له في الأرض، ومن صور هذا التمكين ربط إقامته للقوة الوقائية للأحكام بحكَمها الكونية الباعثة، مثل دلوك الشمس ورؤية الهلال (القمر).
- ✓ إنسان مستغل لعامل العجل في الاسراع إلى المعرفة والاستباق إلى الخيرات[1]، من مقاصد الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان.
- ✓ إنسان قابل للدوران التفاعلي مع نظام السنن الكونية والشرطية والنفسية والتاريخية..

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث مقومات حركيته من نور وسنن.. تجعل مسار حياته مرتبطا بمضمون ومقدار سعيه إلى الصلاح، تجسيدا في ذلك لصورة الإنسان في الكائن الحي غير المائت، والذي يسعى ويمشي بالنور لا بالظلمات.

ج-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الوظيفية لمفهوم الحركية.

أما بعرض الإنسان على البعد الوظيفي في معلم الحركية الوظيفية نفسها، فنجد أنه:

- ✓ إنسان ذو جهاز لرقابة أفعاله، إذ السعي موضوع ابتلائه.
- ✓ إنسان متعبد لله كدحا، ومتفاعل مع الكون المتعبد لله طوعا.
- ✓ إنسان فاعل في حركية السير في الأرض بمنهج النظر في العواقب الإنسانية وبدء الخلق.
- ✓ إنسان مسترد لمنهج الاهتداء بنور الأصول والكليات في حركة المشي، إحياء له.
- ✓ إنسان مبادر بحركة الهجرة والسياحة في الأرض للخروج من التقوقع في الاستضعاف إلى التموقع بالاستقواء في أخذ الكتاب، على غرار قوله تعالى ليحيى (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ)[2].
- ✓ إنسان فاعل في تنزيل منهج الانزياح عن قسورة الجهل والضلال، تجسيدا لحركة العودة إلى العلم والسداد.

---

[1]- استيعابا لمفهوم الخيرات الكلي، ألحقنا به مقاصد الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان، بدليل وجود آيات الله تعالى في النص والأنفس والآفاق؛ وهو ما يفسح المجال لإخراج البحث العلمي الحسي والنفسي من ضيق فرض الكفاية الذي لا يسقط بقيام الواحد من الناس به، إلى فسحة الضروريات التي تلحقه بفروض العين في إقامة الإنسان لواقع استخلافه وعمرانه. وقد أدرجنا في هذا المقام، في مطلب السير في الأرض (الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث) بيانا في هذه القضية منسوبا لأحمد فؤاد باشا في مقال له بعنوان: القيم بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، م س، ص 68.، حيث قال: "يصنف العلماء البحث العلمي باعتباره فرض كفاية، لكنه أقوى من فرض العين، لأنه لابد أن يحقق الأهداف والغايات للبحث العلمي.. وطالما أنه لم يؤد (وظائفه)، فهذه فريضة ناقصة، بل فريضة غائبة؛ والجهاد الحقيقي لنهضة هذه الأمة في تصوري يجب أن يكون له الأولوية، حيث علينا أن ننهض ونتفوق علميا بحيث يلبي البحث العلمي حاجات هذه الأمة".

[2]- سورة مريم، 12.

- ✓ إنسان مستقيم على إقامة القوة الوقائية للقيم الإنسانية الكونية، صونا لهذه القيم ودفعا للطغيان.
- ✓ إنسان فاعل للحركة الاستباقية في جلب الخيرات والمنافع الغيبية والكونية والإنسانية.
- ✓ إنسان فاعل لحركة دورانه حيال نظام السنن تفاعلا لا تصادما، وأخذا بالأسباب وهروبا من قدر إلى قدر.

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث فاعليته في إقامة القوة الوقائية للأحكام المستوعبة ومدى الاستقامة عليها، إذ السعي موضوع ابتلائه في تنزيل القيم ودفع الطغيان، وكذا من حيث تفاعله مع الكون المتعبد لله طوعا، تجسيدا في ذلك للإنسان الفاعل المتعبد لله كدحا.

وفي هذا الصدد يشير سعيد شبار إلى نوعين من الهداية إذا ما اقترنت بالمخلوقات، **هداية طوعية** وهي "الهداية المتوجهة إلى المخلوقات غير الإنسان المكلف، التي جعل الله تعالى الهداية فيها طبعاً وفطرةً وغريزةً وطوعاً، كما حكى الله تعالى عن السماوات والأرض في قوله (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)[1]، وكما هو في سائر المخلوقات الأخرى. ثم **الهداية الكدحية** المتعلقة بالإنسان باعتبار أن الإنسان مكلف ومستخلف وله أن يختار، ولكن لكي يهتدي لا بد له من كدح، أي لا بد له من اجتهاد ولا بد له من بذل ومن استفراغ وسع حتى تتحصل له هذه الهداية.. فلا تتأتى الهداية للإنسان إلا إذا قام بجزء مقدر من الجهد الذي يجعله يستحق هذه الهداية، وهذا مقصد كبير من مقاصد التشريع "[2].

المطلب الثالث: الإنسان في البعد التكليفي الوظيفي.

1- علاقة التكليف بالحركية.

لاستجلاء تركيبية هذه العلاقة بين معلمي التكليف والحركية الوظيفية، نبادر أولا- كما فعلنا في استجلاء علاقة الاستخلاف بالتكريم- بطرح أسئلة بقدر ما هي توجيهية في تعقب هذه العلاقة بقدر ماهي أسئلة ذات صبغة استباقية فيما يتولد عنها هي الأخرى من أسئلة، من ذلك:

- كيف نربط تركيبيا (En composition)، على التوالي، بين دلالات معلمي التكليف والحركية، معنويا وحسيا ووظيفيا، من أجل الخروج بمنظور تركيبي لمفهوم الإنسان في البعد التكليفي الوظيفي؟
- ما أصل علاقة الإنسان بالغيب و بالكون و بالإنسان بدلالة البعد التكليفي الوظيفي؟
- كيف يتم تنزيل دلالات التكليف على واقع الإنسان المتغير في الزمان والمكان والإنسان، لئلا تنحصر مقومات الحركية المعنوية والمادية والمنهجية في فلك الجمود والتقليد والآبائية، ارتهانا إلى

[1]- سورة فصلت، 11.

[2]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص ص 56-57.

تاريخ هو متغير أصلا؟ أو في فلك الاتباع والاستنساخ، طوعا أو كرها، لواقع حَكَمَ بتبعية الهامش للمركز، ارتهانا إلى بيئة هي مغايرة تماما؟

إن أول ما يتبادر فهمه، من خلال هذه المنطلقات وكذا من خلال دلالات معلمي كل من التكليف والحركية، هو أنه لا تكليف دون حركية وظيفية، ولا حركية وظيفية دون تكليف. بمعنى أننا نكون بهذا المنظور إزاء دوران للتكليف والحركية الوظيفية وجودا وعدما واعتبارا وتعليلا وتقصيدا؛ إذ لا تكليف دون دليل يسدد وجهة سعي الإنسان، ولا سعي للإنسان مسددا في طريق الصلاح دون هداية ونور بهما يسير في الأرض ويمشي بين الناس، خاصة وأن رصيده في الصلاح يقاس بمقدار سعيه إليه، والذي هو مضمون ابتلائه بما كلفه الله إياه، وإلا أضحى سعيا في الفساد بدل أن يكون سعيا إلى الصلاح، وغدا كدحا إلى تحقيق المتعة بغير سبيل الرشاد. وبالعكس، لا سعي ولا كدح ولا سير ولا مشي.. إلا لمن أودع فيه الله تعالى قابلية حمل الأمانة إيمانا واستئمانا، استجابة وإحياء، إقامة واستقامة. فلا تكليف إذن إلا بفاعلية الربط بين الإنسان المكلف غير المخلوق عبثا والإنسان الكادح إلى الله كدحا في استمداد تصور ومنهج الكدح، وبين الإنسان الكائن المقوّم بعُدَّة التكليف ومناطاته والإنسان الحي بتنزيل سعيه وسيره، وبينهما جميعا، مثنى مثنى.

هذا الدوران بين التكليف والحركية الوظيفية، تدور وِفْقَهُ أيضا فاعلية الإنسان المكلف المسؤول عن حمل الأمانة إيمانا وعمرانا مع فاعليته في إقامة القوة الوقائية للأحكام والاستقامة عليها مُواظَفَةً ومُواظَبَةً، وانسجاماً بين تعبد الإنسان لله كدحا وتعبد الكون لله طوعا، نظرا وتفكرا ومتاعا ورقابة واعتبارا وتعليلا وتقصيدا.

وبناء عليه، نكون إزاء علاقة تركيبية بين التكليف والحركية الوظيفية، تتحدد بتداخل وتفاعل وتكامل دلالاتها المعنوية والحسية والوظيفية. عندئذ، تكون هذه العلاقة مؤطرة باستفهامين بارزين حين يتساءل الإنسان: بِمَ أنا مكلف؟ وكيف لي بتنزيل ما أنا مكلف به؟

بِمَ أنا مكلف ؟ سؤال تُشكل فيه مسؤولية الإنسان علامة استفهامه الكبرى، نفيا للعبثية وإثباتا لغائية خلقه تعبدا لله، وعيا وعلما وعملا، في استيعاب مفهوم العبادة الكلية، لقوله تعالى " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "[1]. وتحت منظار هذا السؤال، تنكشف ترددات الحمل والاستئمان والاستجابة والإحياء وتفقه الأحكام المستوعبة – وليس فقط العملية- والوقاية والإصلاح والابتلاء..

وكيف لي بتنزيل ما أنا مكلف به ؟ سؤال عن فاعلية الإنسان إزاء ما كُلِّف به، وليس هو سؤالا استنكاريا حول تقدير الامتناع لوجود استحالة التنزيل، بقدر ما هو سؤال استنطاقي في سننية تنزيل الاستحالة نفسها، باعتبارها انتقالا من حال إلى حال أو من قدر إلى قدر أو من استضعاف إلى استقوام. فهو بذلك سؤال يشكل فيه فعل الإنسان علامة استفهامه الكبرى، تعقلا واهتداء، رفعا للسدية ودفعا للتبعية، كما في قوله تعالى في تأكيد خلو المنهج الآبائي من حقيقة الهداية والعقلانية كما هي في

[1]- سورة الذاريات، 56.

التنزيل: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)[1]، إثباتا لانسجام الهداية بالعقلانية في المنهج الرباني. وتحت منظار هذا السؤال، تنكشف ترددات الحركية من كدح وسعي وسير ومشي وسياحة وهجرة وفرار إلى الله، وإقامة لوقائية الأحكام المستوعبة، واستقامة عليها، وإسراع واستباق للخيرات، وأخذ بالأسباب..

وهذا ما يدعونا إلى توليف صياغة تركيبية للدلالات التكليفية والوظيفية.

2- الدلالات التركيبية للبعد التكليفي الوظيفي.

انطلاقا من التصنيفين الدلاليين السابقين[2]، لكل من معلمي التكليف والحركية في الوحي، نستنتج التوليف التركيبي التالي للدلالات المعنوية والحسية والوظيفية في البعد التكليفي الوظيفي، والذي نتوخى منه إمكانات قراءة مفهوم الإنسان وفق هذه الدلالات:

البعد التكليفي الوظيفي					
الدلالات التركيبية المعنوية للبعد التكليفي الوظيفي:		الدلالات التركيبية الحسية للبعد التكليفي الوظيفي:		الدلالات التركيبية الوظيفية للبعد التكليفي الوظيفي:	
إنسان مكلف:	إنسان كادح إلى الله:	إنسان مُقَوَّم:	إنسان حي يسعى:	إنسان مسؤول:	إنسان متعبد لله كدحا:
حَمْل استئمان	السعي	تخصيص الوزر بكل نفس	دليل الرسالة=وجهة السعي. ومضمون السعي= رصيد الإنسان في الصلاح	استباق الخيرات/تسارع	السعي= موضوع الابتلاء (رقابة الإنسان لأفعاله)
	الكدح		مجال الدلالة الزمنية الحسية للكدح= الحياة الدنيا (وهي مسار الكدح)	تفعيل الفروض الكفائية	عبادة كدحية للإنسان متفاعلة مع العبادة الطوعية للكون
	السير	عظم الأمانة: الكون بعظمة خلقه أبى حملها وأشفق منها، وحملها الإنسان	التحريك الحسي: من الجماد/الجمود إلى الظهور/البروز	إقامة العدل والعلم (قولا وعلما وعملا	تفعيل النظر خلال حركية السير في الأرض

[1]- سورة البقرة، 170.

[2]- انظر الجدولين الدلاليين لكل من معلم التكليف ومعلم الحركية الوظيفية المتعددة الأبعاد، على التوالي، في المطلبين السابقين، من هذا المبحث.

استجابة إحياء	المشي	الوسع= مقدار التكليف. والطاقة= مادة دوران محرك التكليف	اقتضاء المشي للنور. مسار المشي= مناكب الأرض	تحقيق الرشاد بامتثال فاعلية الإنسان للاستجابة لما يحييه، معنى ومنهجا، ضد التيه والضنك والعبث	استرجاع الاهتداء بنور الأصول والكليات في حركة المشي إحياء للإنسان
	السياحة الهجرة		الأرض= هي مجال السياحة/الهجرة العلمية الاعتبارية		المبادرة بالهجرة للخروج من الاستضعاف إلى الاستقواء في أخذ الكتاب
وقاية هدى	الفرار	مقوم سلطة (قوة) الأحكام في الحفاظ على القيم	الرسالة=وجهة الفرار مضمون. الفرار=مدى الانزياح عن المهالك	تفعيل رعاية المقاصد والقيم	تفعيل منهج الانزياح عن قسورة الجهل والتيه في العودة إلى الله
إصلاح: (ربط التكليف بالإيمان والعمل الصالح)	الإقامة الاستقامة الإسراع الاستباق	مقومات النفس الإنسانية: الانفاق مما آتاها الله من العلم والمال والعمل..	من صور التمكين المادي: ربط الإقامة بحركية الكون	التعاون على البر والتقوى وتفعيل الاهتداء بالحق، تدبرا وتفكرا ونظرا واعتبارا..	الاستقامة على الإقامة صونا للقيم ودفعا للطغيان
ابتلاء		مقومات مناط التكليف: حرية/عقل/سمع/بصر. .	التوبة الحضارية: من مقاصد الاسراع الاصلاحي. الخيرات: بما فيها علوم الكون الحسية وعلوم الإنسان.		تفعيل منهج الاستباق إلى الخيرات
أحكام تكليفية: كل آيات النص (أمرا ونهيا وتعليلا وتقصيدا واعتبارا..)	الأخذ بالأسباب	حكم باعثة: كونيات (آفاق). حكم غائية: إنسانيات (آيات الأنفس)	سنن كونية وشرطية ونفسية.. (هزي/تساقط) (خذها/لا تخف)	إقامة التعليل: الشرعي النصي والكوني الآفاقي والإنسي الأنفسي، تبينا للحق	فاعلية الإنسان إزاء السنن (تفاعلا لا تصادما)

وتتميز هذه الدلالات بخاصية التكامل الدلالي من حيث ارتباطها مجتمعة دون إقصاء، درءا لواحدية البعد والنزعات الفردية التي تفصل بين تفقه النص وتفقه الواقع وتفقه التنزيل، كما تتميز بخاصية التركيب السنني من حيث ماهيتها مركبة دون تبسيط، درءا لأي دوران بينها في فلك التمانع.

وهما خاصيتان تستمدهما علاقة التركيب بين التكليف والحركية الوظيفية من خصائص دلالات كل منهما على التوالي، ما يجعلها هي كذلك علاقة ذات أبعاد ثلاثة، معنويا وحسيا ووظيفيا، تسمح بقراءة توليفية لمفاهيم كلية، خصوصا منها الإنسان، بدلالة هذه الأبعاد.

3- الإنسان في البعد التكليفي الوظيفي.

من خلال الجدول السابق الذي يوضح دلالات علاقة التركيب التي تُكوِّن البعد التكليفي الوظيفي، ومن خلال خصائصها التكاملية والتركيبية والتوليفية، وبعرض مفهوم الإنسان على هذا البعد، نجد أنه:

من حيث الدلالات المعنوية:

- إنسان حامل للأمانة تكليفا ببذل الجهد في الاجتهاد والكدح إلى الله لاستمداد التصور والمنهج، وتنزيلا بالسعي إلى الصلاح ؛ فإن ليس له إلا ما سعى وأن سعيه سوف يُرى (أي مبتلى في السعي).
- إنسان يحيى بمدى استجابته التكليفية الكدحية إيمانا وإرشادا، لقوله تعالى "فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ "[1].
- بشر حي، عبدٌ لله، ومتعبد له كدحاً، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، دون تقديس أو تأليه، ومكلف بما يقيه من المهالك وبما يقويه من المنافع.
- إنسان مكلف بأحكام كل آيات النص المستوعبة، تفقها للنص، أمرا ونهيا واعتبارا وتقصيدا وتعليلا..

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان في تجسيدها للإنسان المكلف الكادح إلى الله كدحاً.

ومن حيث الدلالات الحسية:

- إنسان مقوَّمٌ بطاقةٍ في التكليف بحسب وسع النفس، رفعاً للحرج، وانسلاخا من آصار الجهل وأغلال الظلم؛ وأن نجاعة التدبير الاسترشادي في استثمار هذه الطاقة مرتهنة بقصدية السعي إلى الصلاح.
- إنسان مقوّم بما آتاه الله من مناطات للتكليف: حرية وعقل وسمع وبصر وفؤاد.. ومن مناطات الحركية: نور وهداية وسُنن ومناكب الأرض ورزق الله..
- إنسان مكلف بأحكام الله الآفاقية والإنسية، على غرار تكليفه بأحكام النص المستوعبة، سيراً ومشياً، تفقهاً للكون (كيف بدأ الخلق) وللإنسان (العواقب الإنسانية).
- إنسان متفقه لحركية واقعه في الزمان والمكان والإنسان (النوازل والمستحدثات)، من خلال حركيته الاجتهادية في تفقه الخطاب وتفقه تنزيله.

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان في تجسيدها للإنسان المقوّم الحي الذي يسعى إلى آيات الله تفكرا وتدبرا، أنّى وُجِدت، في النص وفي الآفاق وفي الأنفس.

[1]- سورة البقرة، 186.

ومن حيث الدلالات الوظيفية:

- إنسان مقيم للحركية السننية التركيبية بين دوائر فقه النص وفقه الواقع وفقه التنزيل.
- إنسان مجسَدُ لسننية الدوران بين النص والواقع والتنزيل، أمرا ونهيا واعتبارا وتقصيدا وتعليلا وتفكرا وتدبرا ونظرا.. دون تمانع، درءا للدوران في فلك النزعة الأحادية، ولئلا تبقى هذه السننية حبيسة الأذهان دون اللسان والأعيان.
- إنسان مكلف بالاستجابة الحركية للأحكام المستوعبة، نصية وآفاقية وإنسية، في إقامة مقاصد الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان، سعيا وكدحا واجتهادا في الاستدراك على المذاهب الفقهية بالمراكز البحثية.
- إنسان متفقه لسلطة الأحكام المُستوعبة في رعاية مراتب القيم والمقاصد الكلية والجزئية، وفي إقامة مراكز العلوم والمعارف النظرية والعملية، سواء الغائية من هذه الأحكام أو الباعثة عليها.

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان في تجسيدها للإنسان المتعبد لله كدحا، برقابة أفعاله العملية والعقلية، ومسؤوليته عنها.

وبناء عليه، ومن خلال المعادلة التي طرفاها كل من مسؤولية الإنسان وسؤال *بِمَ أنا مكلف؟* يتحدد موقع الإنسان المكلف الكادح إلى الله كدحا في سياق العدة النظرية لمشروع التكليف الوظيفي (تفقهاً للنص)؛ في حين يتحدد موقع الإنسان المُقَوّم والحي الذي يسعى إلى الصلاح، في سياق العُدَّة المادية لهذا المشروع، من خلال المعادلة التي طرفاها، على التوالي، فاعلية الإنسان في حياته التي هي مسار كدحه وسعيه وسؤال *كيف لي بتنزيل ما أنا مكلف به؟* (تفقهاً للتنزيل). وبين السؤالين معا، أو لنقل بين مسؤولية الإنسان وفاعليته، ثمة رابط منطقي وصلي لا فصلي يجمع المعادلتين في آن، فلا نقرأ إحداهما إلا بتحقق الأخرى؛ هذا الرابط هو عامل واقع الإنسان (تفقها للواقع الإنساني)، باعتباره كائنا مكلفا متفاعلا مع حركية فلسفة التاريخ في تتبع العواقب الإنسانية ومع حركية الكون في عبادته الطوعية.

من أجل ذلك، فإن علاقة الإنسان بالغيب وبالإنسان وبالكون- والتي أدرجنا سؤالها ضمن المنطلقات التوجيهية في استجلاء التركيب التكليفي الوظيفي-، تقوم على مايلي:

- ربط التكليف بنفي العبثية عن الإنسان، "فالدين هو الذي يمنح الكائن البشري معنى لحياته وسلوكه"[1]، كما أن "الدين أصيل في حياة الإنسان، وحيثما وُجِدَ الدين تَجَسّدَ في السلوك الشخصي"[2] للإنسان؛ ومعلوم أن العقلانية كما الأخلاقية هي ممارسة سلوكية حركية للقيم المصاغة بدلالة الأبعاد المعرفية والقانونية والأخلاقية للأحكام العلمية والعملية. هذه المهمة المحورية للدين في منح المعنى

[1]- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط 2، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1434هـ/2013م، ص 19.
[2]- نفسه، ص 44.

لحياة الإنسان وحركيته هي *معننة الحياة*[1] بتعبير عبد الجبار الرفاعي، وهو ما يعبر في المنظور الدلالي للتكليف الوظيفي عن *إحياء الإنسان* في واقعه بدلالة مدى استجابته لله وللرسول ﷺ، تصورا ومنهجا، أو لنقل نصا وتنزيلا، للدعوة إلى ما يحييه، لقوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ "[2]؛ فالتكليف "مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة.. [وهو]، على أساس من حرية الإرادة، السبيل الوحيد إلى الترقي [الحركي].. في منهج العبودية.. حتى الوصول إلى الإنسان الخليفة، وما كان الإنسان ليصل تلك الدرجة دون تكليف [وظيفي]"[3]، حيث "أرشد الله الإنسان في تكليفه بالخلافة إلى المنهج الكفيل بإحسان الأداء لهذا التكليف فيما أنزل إليه من وحي مبين لما ينبغي أن يفعل وما ينبغي أن يترك [أمرا وحظرا واعتبارا وتقصيدا وتعليلا].. تبينا لما وسعه الوحي نصا من تعاليم، وتصورا لما يسعه مما يتعلق بمستجدات الحياة على أساس من هديه العام، وتنزيلا لكل ذلك في واقع الحياة "[4].

- إذا كان تفاعل الإنسان مع الكون اتجه سلبا نحو الفصل بين الشرعيات والكونيات، أو حصرا إلى مباحث الإلهيات - كما عبر عنه حنفي بعلم الكلام المقلوب- دون مباحث الكونيات والإنسانيات- كما تتبعنا ذلك في العديد من محطات السياق التاريخي- فإن علاقة الإنسان بالكون في البعد التكليفي الوظيفي تقتضي مواصلة الكدح، بعد ملاقاة الله من خلال تعلم الأسماء وتلقي الكلمات تصورا واعتقادا ومنهجا، بتفقه الخطاب وتنزيل أحكامه العلمية كما العملية، في رعاية القيم واقتحام الآفاق والأنفس سعيا في الأرض إلى الصلاح، رعاية تنسجم فيها الأخلاقية بالعقلانية. فالسعي في آيات الله لا يجب أن يكون بالمعاجزة فيها لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ)[5]، كما لا يجب أن يختزل في غالب الأحوال بتأصيل الاعجاز العلمي لها، بل هو سعي حركي إلى آيات الله باعتبارها مناهل معرفية وآفاقية وإنسانية محفزة وباعثة على اقتحام البحث العلمي؛ وهو ما عبر عنه عبد العظيم الزرقاني[6] *بالمصلحة الكونية* على غرار المصلحة الشرعية، بقوله:

---

[1]- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، م س، ص 27.

[2]- سورة الأنفال، 24.

[3]- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، م س، ص 64.

[4]- نفسه، ص ص 133-134.

[5]- سورة سبأ، 38.

[6]- نشير إلى أن استنادنا إلى ما قاله عبد العظيم الزرقاني، في تأكيد *المصلحة الكونية* على غرار المصلحة الشرعية، هو على جهة التصديق من حيث رد الاعتبار إلى فقه الكون من طريق المصلحة الكونية. لكن نختلف معه في تأكيده من جهة مقابلة على إخراجه، هو الآخر- كما فعل سابقوه مثل أبي حامد الغزالي (انظر في هذا الصدد السياق التاريخي لتصنيف العلوم عند الغزالي في مبحث التكامل المعرفي، في الفصل السابق من هذا البحث)- لعلوم الكون من علوم القرآن على جهة الإجمال وإن كان يلحقها بها حصرا على جهة الإرشاد؛ يقول الزرقاني في مناهل العرفان في علوم القرآن (ج24/1): "أما العلوم الكونية و أما المعارف والصنائع وما جدّ أو يجد في العالم من فنون ومعارف كعلم الهندسة والحساب وعلم الهيئة والفلك وعلم الاقتصاد والاجتماع وعلم الطبيعة والكيمياء وعلم الحيوان والنبات، فإن شيئا من ذلك لا يجمل عده من علوم القرآن" ومبرره في ذلك (م-س ج24/1) أن" القرآن لم ينزل ليدلل على نظرية من نظريات الهندسة مثلا ولا ليقرر قانونا من قوانينها.. فلا يجمل -بحسبه- اعتبار علوم الكون وصنائعه من علوم القرآن مع أن القرآن يدعو إلى تعلمها". من أجل ذلك نستدرك على موقف الزرقاني، على جهة التصويب الذي اعتمدناه في البعد الدلالي للتكليف الوظيفي المستوعب، إدماج علوم الكون وعلوم الإنسان في علوم القرآن باعتبارها هي الأخرى معارف آياتية آفاقية وأنفسية.

"إن القرآن حض على معرفة علوم الكون وصنائع العالم، وحض على الانتفاع بكل ما يقع تحت نظرنا في الوجود.. فلا يليق بالمسلمين، وهم المخاطبون بهذا، أن يفروا من وجه هذه المنافع العامة ولا أن يزهدوا في علوم الكون، ولا أن يحرموا أنفسهم فوائد التمتع بثمرات هذه القوى العظيمة التي أودعها الله لخلقه في خزائن سماواته وأرضه"[1]. وبذلك يتيح البعد التكليفي الوظيفي للإنسان فرصة استئناف كدحه وسعيه من الإلهيات إلى الكونيات والإنسانيات، بما هو أصلا مواصلة لسعيه إلى الصلاح، تعبيرا عن ربط الإيمان بعمل الصالحات.

➢ وفيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالإنسان في البعد التكليفي الوظيفي، نجد أن حركية الإنسان ليست مقتصرة على الجوارح[2]، بل هي حركية مستوعبة لكائن الإنسان جسدا وروحا. فلما كان الكدح إلى الله تقصيدا، لزم أن يكون بهدى الله تعليلا، فيرفع عنه العبث والجشع والتيه والضنك؛ فقد نبه القرآن إلى حركات سلبية للجسد مثل اللمز والغمز والهمز وتصعير الخد للناس والفظاظة.. وغيرها من بواعث الضلالة في السعي، تكبرا وعلوا وغيبة ونميمة ومشيا بغير علم - كما تعقبنا ذلك في سؤال المشي بين الناس-. إنها حركية تتجاوز اختزال البيإنسانية في البيجسدانية التي يقرأ خلالها الكدح حصرا بمقدار الحركات الحسية الظاهرة عليه، فلغة الجسد في القرآن ليست هي لغة الجسد في الجسدانية، "فالإنسان منذ أن خلق وهو يعلم أن لوجوده قيودا ولسلوكه حدودا لا يتعداها إلا ظالم لنفسه أو مستهتر بإنسانيته"[3]؛ إنما تتحدث لغة الجسد في الوحي دلالات الحركات السياقية والمقامية، المعنوية الروحية والحسية المادية والحركية الوظيفية، المتعددة الأبعاد، سمعا وبصرا وفؤادا.. تفاعلا بين النفس والعقل لا تمانعا، فإنه لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.

➢ ولعل هذا المقام التكليفي الحركي المستوعب هو ما عبرت عنه عائشة (ض) في وصفها للرسول ﷺ بأنه *كان قرآنا يمشي بين الناس*، "ومعلوم أن المشي والحركة سياقات مقامية للأحكام، تتكيف بمقتضاها لتواكب على الدوام تطورها في أحوالها المتغيرة"[4]، تنزيلا لدلالات التكليف على واقع الإنسان المتغير في الزمان والمكان والإنسان، لئلا تنحصر مقومات الحركية المعنوية والمادية والمنهجية في فلك الاتباع والجمود والتقليد والآبائية؛ سواء كان ذلك اغترابا في ماضي الذات أو في حاضر وواقع الآخر. فإذا ما أراد الإنسان الاستسلام إلى الضعف والجمود والوهن، فإن البعد الدلالي للتكليف الوظيفي من شأنه أن يذكر الإنسان برفعته وسموه واستخلافه وأصل الحركة الكدحية الموكولة إليه تحقيقا للمناط،

---

[1]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط 3، مطبعة عيسى البابلي الحلبي وشركاؤه، ج25/1.

[2]- كأن تختزل الدلالات الوظيفية لمفهوم الإنسان في مجرد طريقة أكل الطعام التي يخالف بها الإنسان الحيوان، أو في مجرد المشي في الأسواق، وهو ما يختزل الإنسان في مجرد الآدمية المادية باعتباره كائنا بشريا؛ فالإنسان – كما تقول عائشة بنت الشاطئ في كتابها الموسوم ب: القرآن وقضايا الإنسان، ص 19- "ليس مناط إنسانيته فيما نستقرئ من آيات البيان المعجز، مجرد كونه منتميا إلى فصيلة الإنس (التي يختلف بها عن فصيلة الجن من حيث الإيناس الذي يقابل الإيحاش وكذا من حيث الظهور في مقابل الخفاء)، كما أنه ليس مجرد بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وإنما الإنسانية فيه ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله للخلافة في الأرض واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان، لأنه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز".

[3]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص 152.

[4]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص ص 165-166.

خاصة وأن "كل آية في الوحي دعوة إلى فعل أو ترك، إيماني أو عملي أو اعتباري، أي ثمة حركية وفاعلية دائمة يخلقها الوحي في عالم الإنسان شبيهة بحركية الكون المنتظمة تماما كما تجلى ذلك في المرحلة التأسيسية الأولى، حيث كان التلقي فالعلم فالعمل"[1].

وإجمالا، يعتبر الإنسان في البعد التكليفي الوظيفي كائنا مكلفا بمهمة كدحية واجتهادية في اتباع الهدى، إيماناً واستئماناً وأمناً، في تكييف واقعه العمراني لينعم بالمستقر والمتاع في الأرض، وهو في ذلك متوفر على عدة معنوية ومادية ووظيفية للقيام بهذه المهمة؛ وهذا ما يدفعنا للبحث عن موضع الإنسان إزاء مهمة الإعمار هاته بمواصلة تتبع تموقعه بدلالة الأبعاد الدلالية لمعلمي الإعمار والشهود الحضاري في الوحي.

المبحث الثالث: الإنسان في البعد الإعماري الحضاري.

المطلب الأول: معلم إعمار الأرض في الوحي.

من أجل استنطاق معلم إعمار الأرض في الوحي وخصائصه، وكذا تحديد صورة للإنسان بدلالة مقوماته، سنُذَكِّر بداية بمفهوم الإعمار لغة واصطلاحا لاستثمار ما يوافق منه المضمون الشرعي، ثم نواصل بالأخذ بالتجاوز والمراجعة لأشكال الانحباس المعرفي التي حالت دون استيعاب هذا المفهوم.

1- مفهوم الإعمار في اللغة والاصطلاح.

ذكر ابن منظور معنى "عَمَرَ الله بك منزلك يعمره عمارة وأعمره: جعله أهلا، ومكان عامر: ذو عمارة"[2]، وأضاف في شرح مادة عَمرَ: "أَعْمَرْتُ الأرضَ: وجدتُها عامرة، وعَمَرْتُ الخراب أَعْمُرُهُ عمارة فهو عامر أي معمور. وعَمَرَ الرجل ماله وبيته يعمُرَه عمارة وعمورا وعمْرانا: لَزِمَهُ. وأَعْمَرَهُ المكانَ واستعمره فيه: جعله يعْمُرُهُ، والمَعْمَرُ: المنزل الواسع من جهة الماء والكلأ الذي يقام فيه، والعمارة: ما يُعَمّرَ به المكانُ "[3].

وبمنظور العين عند الفراهيدي، نقرأ: "عَمَرَ الناسُ الأرض يعْمُرونَها عمارة، وهي عامرة معمورة، ومنها العمران، واستعمر الله الناس ليعمروها.. ، والعمارة: القبيلة العظيمة"[4]، ويضيف: " أرضٌ بَراحٌ: لا بناء فيها ولا عمران"[5].

---

[1]- نفسه، ص 164.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، مادة عَمَرَ، حرف اراء فصل العين المهملة، م س، ج604/4.

[3]- نفسه، ج604/4.

[4]- الخليل الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: المهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج137/2.

[5]- نفسه، ج216/3.

والعين والميم والراء، عند ابن فارس، "أصلان صحيحان، أحدهما يدل على بقاء وامتداد زمان، والآخر على شيء يعلو من صوت أو غيره. فالأول العُمُرُ وهو الحياة، وهو العَمْرُ أيضا، وقول العرب لَعَمْرُكَ، يحلف بعمره أي حياته؛ ويقال عَمّرَ الناس الأرض عمارة وهم يعمرونها وهي عامرة معمورة، وقولهم عامرة محمول على عَمَرت الأرض، والمعمورة من عُمرت، والاسم والمصدر العُمْران، واستعمر الله الناس في الأرض ليعمروها. وأما الآخر فالعَوْمَرَةُ: الصياح والجَبَلَةُ"[1].

وقد ذكر الراغب الأصفهاني صنافة مقاصدية من خلق الإنسان ثلاثية الأبعاد تشمل العبادة والخلافة والعمارة، يقول: "والفعل المختص بالإنسان ثلاثة أشياء: **عمارة** الأرض المذكورة في قوله تعالى (وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)[2]، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره، و**عبادته** المذكورة في قوله تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[3] وذلك هو الامتثال للباري عز وجل في أوامره ونواهيه، و**خلافته** المذكورة في قوله تعالى (وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[4] "[5].

وذكر أبو البقاء العمارة بأنها هي "ما يعمر به المكان.. وعَمّر الرجل منزله بالتشديد، والعمر بالضم والفتح: البقاء "[6]. ونجد في القاموس المحيط: " العَمْرَ: الحياة، وبالضم: المسجد والبيعة والكنيسة، وبالفتح الدين.. والمَعْمَرَ كَمَسْكَن: المنزل الكثير الماء والكلأ.. والتعمير: جودة النسْج وغزله "[7].

وألحق الزبيدي، هو الآخر، الخراب بتعدية فعل الإعمار، يقول: "عَمَرَ الخرابَ يعمره عمارة فهو عامر، أي معمور، وأعْمَرَهُ المكان واستعمره فيه: جعله يعمره"[8].

واصطلاحا، ارتبط مفهوم الإعمار بلفظة الاستعمار في قوله سبحانه وتعالى (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)[9]، قال الطبري: أي "جعلكم عُمّارا فيها"[10]، وقال البيضاوي: "عَمّرَكُم فيها واستبقاكم من العمر وأقدركم على عمارتها وأمركم بها"[11]، وزاد الزمخشري في تفصيل هذا الأمر بالتكليف الإعماري، بقوله: "أمركم بالعمارة، والعمارة متنوعة إلى واجب ونذب ومباح ومكروه.. وقيل استعمركم من العمر، نحو استبقاكم من البقاء، وفيه وجهان: أن يكون استعمر في معنى أعْمَر كقولك استهلكه في معنى أهلكه، ومعناه: أعْمَرَكم فيها دياركم ثم هو وارثها منكم عند انقضاء أعماركم. والثاني: أن

---

[1]- ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب العين، باب العين والميم وما يثلثهما، م س، ج4/ 140-141.

[2]- سورة هود 61.

[3]- سورة الذاريات 56.

[4]- سورة الأعراف 129.

[5]- الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دراسة وتحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1428هـ/2007م، ص ص 82-83.

[6]- أبو البقاء الكفوي، الكليات، فصل العين، ص 643.

[7]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، م س، باب الراء، فصل العين، ج444/1.

[8]- الزبيدي، تاج العروس، مادة عَمَرَ، م س، ج129/13.

[9]- سورة هود 61.

[10]-الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، م س، ج368/15.

[11]- ناصر الدين الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418م، ج103/3.

يكون بمعنى معمرين دياركم فيها "[1]. وقال محمد رشيد رضا فيها عن ثمود: "جعلكم عمارا فيها، من العمران: فقد كانوا زراعا وصناعا وبنائين، وكانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين، وقيل من العمر: أي أطال أعماركم فيها، والصحيح الأول"[2] ويضيف: "استُعمل الاستعمارُ في عصرنا بمعنى استيلاء الدول القوية على بلاد المستضعفين واستثمارها واستعباد أهلها لمصالحهم، والمراد أنه هو المنشئ لخلقكم والممددكم بأسباب العمران والنعم فيها، فلا يصح أن تعبدوا غيره"[3].

أما الطاهر بن عاشور فقال: "الاستعمار: السين والتاء للمبالغة، ومعنى الإعمار أنهم جعلوا الأرض عامرة بالبناء والغرس والزرع، لأن ذلك يعد تعميرا للأرض حتى سمي الحرث عمارة، لأن المقصود منه عَمَر الأرض"[4]؛ وهذا تنبيه من الطاهر بربط التعمير بالمقاصد الشرعية، يقول: "فالخليفة آدم وخَلَفِيّتُهُ قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو الوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي"[5]، وهو ما يُفَصِّلُهُ علال الفاسي بصريح العبارة بأن "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به، من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"[6].

إن تشخيص مفهوم الإعمار في هذه السياقات اللغوية والاصطلاحية يكشف لنا عن وجود نقط قوة ونقط ضعف إزاء هذا المفهوم، وكلتاهما تقتضي الإعمار نفسه، بإعادة تجديد عطاء الأولى ومراجعة بناء وتصويب الأخرى؛ تتجلى الأولى منها في:

+ علاقة الإعمار هي علاقة محددة بالعناصر الثلاثة التالية:

- **الله:** وهو الذي أنشأ الإنسان من الأرض واستعمره فيها (مصدر الأمر بالاستعمار على وجه الطلب والاقتضاء).
- **الإنسان:** وهو المكلف بالإعمار على وجه الجعل والإلزام والقدرة، كما جاء بصيغة البيضاوي (قال: أقدركم على عمارتها وأمركم بها).
- **المعمور:** وهو المكان، وجاء بصيغ: الأرض والبيت والمال، وخصه الفيروزآبادي بالمسجد والبيعة والكنيسة والمسكن، وكذلك الزمان الذي ورد بمعنى مدة البقاء أو الحياة أو مدة الاستعمار.

+ طبيعة العلاقة الإعمارية: الانتقال من الخراب إلى العمران وتحقيق الأهلية الإعمارية، وأن التعمير هو جودة النسج وغزله (نموذج الفيروزآبادي).

---

[1]- الزمخشري، الكشاف، تفسير سورة هود، ص 489.
[2]- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، م س، ج121/12.
[3]- نفسه، ج122/2.
[4]- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج163/7.
[5]- نفسه،ج208/1.
[6]- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 5، دار الغرب الإسلامي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، 1993م، ص ص 45-46.

+ إدراج عمارة الأرض في دائرة المقاصد من خلق الإنسان، وهي العمارة والعبادة والخلافة (نموذج الأصفهاني)، وجعلها من الأفعال المختصة بالإنسان إشارةٌ للدلالة الوظيفية للإعمار على وجه التكليف والإلزام في بلوغها، باعتبارها مقصدا شرعيا.

+ تعمير الأرض هو مقصد شرعي، وسيلته القيام بالمهمة الاستخلافية للإنسان عن طريق الوحي (أي اعتقادا ومنهجا) في ربط مقصد عمارة الأرض بدلالات استخلافية وتكليفية (نموذج ما أشار إليه كل من الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي).

+ إشارة محمد رشيد رضا - تنبيها منه- إلى استعمال مفهوم الاستعمار في التداول التاريخي بمعنى الاستيلاء، وهو تغليب للاستقواء على حساب الاستقوام؛ وهو استعمال لهذا المفهوم في غير محله.

وتتجلى الثانية في:

- تخصيص المعمور من جهة فسحة الماء والكلأ والغرس والزرع.. لا يساير تغيرات الواقع الإنساني، الذي امتدت فيه أبعاد المعمور لما يتجاوز حاجة الإنسان اليوم للماء والكلأ وإن أضاف محمد رشيد رضا الصناعة والبناء والنحت..

- تخصيص العمارة بما يعمر به المكان والزمان هو اختزال للإعمار في الدلالات الحسية، بل لها أيضا دلالات معنوية مستوعبة ووظيفية مستفعلة.

- أرض براح: لا بناء فيها ولا عمران (نموذج ما ذكره الفراهيدي)، بل هي دوما براح ما لم يقم فيها بناء للإنسان نفسه وإن تجسد فيها بناء للأعيان.

- حصر العمارة في المعاش، إنما هي ممتدة أيضا لتحقيق المتاع، لئلا يُنْظَر -مثلا- للعلوم الطبيعية من جهة الدور الكفائي الذي يسبب التغاضي عنه فقط نوعا من الحرج[1]، بل إن الاستهانة به هي علة الوهن عينها، خاصة في غياب السننية البينية بين المقاصد الثلاثة: العمارة والعبادة والخلافة.

- حصر العمارة في مجرد القبيلة العظيمة (نموذج ما ذكره الفراهيدي)، وهو حصر لها في الاستقواء دون الاستقوام إثر التمثل السلبي لمفهوم الاستعمار (على غرار ما أشار إليه رشيد رضا)، وبالتالي إخضاعها للنزعة الهوياتية تحت عاملي تضخم الذاتية واندحار الغيرية[2]؛ إنما العمارة تجنح صوب الإنسانية الكونية، لا القبلية المحلية.

[1]- انظر في هذا الصدد سؤال التكامل المعرفي في الفصل السابق من هذا البحث، نموذج أبي حامد الغزالي في تشخيص إشكال التقاطب المعرفي.
[2]- انظر مظاهر تضخم الذاتية واندحار الغيرية وتأثيراتها السلبية على موقع الإنسان، في الفصل السابق من هذا البحث.

2- مقومات وأسس معلم إعمار الأرض في الوحي.

إن تحديد مقومات وأسس معلم الإعمار في الوحي يقتضي البحث عن المفاهيم المؤطرة للحقل الدلالي لمفهوم إعمار الأرض في الوحي، ثم إعادة التصنيف الدلالي لها، معنويا وحسيا ووظيفيا.

ورد مفهوم الإعمار في القرآن الكريم بصيغ عديدة، فعلية وإسمية، (نحو: عَمَروها، يَعْمُر، يَعْمروا، نُعَمِّركم، نُعَمِّره، يُعَمَّرَ، استعمركم، المعمور، مُعَمر، عمارة)، وكذا بألفاظ مندرجة ضمن نفس المشترك الدلالي للإعمار، مثل الإسكان والمستقر (بصيغ: سَكَن، سَكَنْتُم، لتسكنوا، تسكنون، ليسكن، اسْكُنْ، اسكنوا، تُسكن، أَسْكَنْتُ، فأسكناه، مستقر..) ؛ بالإضافة إلى ورود ألفاظ مسدِّدة ومعضِّدة على فعل الإعمار، مثل التوحيد والقوة والعلم والتقوى.. نذكر من ذلك الآيات البينات:

في سياق لفظ عَ-مَ-رَ، قوله تعالى (كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ)[1]، وقوله في سورة التوبة: (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)[2]، وقوله (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)[3]، وقوله (وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ)[4]، وقوله تعالى (وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ)[5]..

وتتجلى قيمة التعمير واضحة في بلاغة حديث الفسيلة الذي قال فيه الرسول الكريم ﷺ : "إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها"[6]؛ يقول في ذلك النجار: "هذا التعمير ليس مرتبطا بنفع يرتجى، إذ ليس بعد قيام الساعة من نفع في الدنيا، وإنما هو تعمير يحمل قيمة ذاتية عن قيمته النفعية، وفي ذلك إعلاء من شأن التعمير ورفع من قيمته"[7]. كما نجد البخاري أدرج حديث إعمار الأرض في باب إحياء الأرض الموات، عن عائشة رضي الله عنها عن

---

[1]- سورة الروم، 9.

[2]- سورة التوبة، 17-18-19.

[3]- هود، 61.

[4]- سورة فاطر، 11.

[5]- سورة الطور، 4-5.

[6]- أخرجه البخاري في كتاب الأدب المفرد مخرجا، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط 3، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1409هـ/1989م، باب اصطناع المال، رقم الحديث 479، برواية: "حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن زيد بن أنس بن مالك، عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ قال: إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها".

[7]- عبد المجيد النجار، دور المجتمع في بناء العمران، مقصدا شرعيا. ضمن: الدين والحضارة، حفظ العمران: مقصد شرعي، حصيلة فعاليات المؤتمر الدولي، استنبول 2017م، ط 1، سلسلة المؤتمرات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، لندن، 1440هـ/2018م، ص 134.

النبي ﷺ قال: "من أعمر أرضا ليست لأحد فهو أحق"[1]؛ وعن جابر، أن رسول الله ﷺ قال: "من أَعْمرَ شيئا فهو له حياتَهُ وبعد موتِه"[2]، وفي رواية أخرى " العُمْرى لمن وُهِبَتْ لهُ"[3].

والملاحظ من خلال هذه السياقات، أن من مقومات الإعمار والاستعمار: التوحيد والاستقواء والاستقوام والهبوط إلى الأرض للإقامة فيها دون علو أو غلو..

وفي سياق الإسكان ، قوله تعالى (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)[4]، وقوله (وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ)[5]، وقوله (وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا)[6]، وقوله عز وجل بلسان ابراهيم عليه السلام (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ)[7]، وقوله تعالى (وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ)[8]، وقوله (لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ)[9]، وقوله تعالى في سياق ربط الإسكان بالاجتهاد في تشييد القصور ونحت الجبال بيوتا، كما هو حال ثمود في سورة الأعراف (وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ)[10]، وفي إقامة الصرح الذي أبهر بلقيس وكان من جملة البواعث على إسلامها، كما ورد في سورة النمل (قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)[11]. والملاحظ هو اقتران الإسكان بدلالات السكينة والأمن والرغد والاجتهاد الإعماري وإقامة قانون الإسكان والاستقامة عليه..

وفي سياق المستقر، قوله تعالى (وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ)[12]، وقوله سبحانه (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)[13]، وقوله تعالى في سياق ربط المستقر بنشأة الإنسان من نفس واحدة على غرار ربط الاستعمار بنشأة الإنسان من

---

[1]- أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب المزارعة، باب من أحيى أرضا مواتا، م س، رقم 2335.

[2]- أخرجه ابن حبان، صحيح ابن حبان مخرجا، كتاب الرقبى والعمرى، ذكر البيان بأن قوله ﷺ: ولِعَقِبِهِ، أراد به بعد موته، م س، رقم 5140، بإسناد صحيح على شرط مسلم.

[3]- أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الهبات، باب العمرى، م س، رقم 1625.

[4]- سورة البقرة، 35.

[5]- سورة الأعراف، 161.

[6]- سورة الإسراء، 104.

[7]- سورة ابراهيم،37.

[8]- سورة ابراهيم، 14.

[9]- سورة سبأ، 15.

[10]- سورة الأعراف، 84.

[11]- سورة النمل، 44.

[12]- سورة البقرة، 36.

[13]- سورة هود، 6.

الأرض، علما أن هذه النشأة تعبر -كما سبقت الإشارة إليه- عن الانسجام الدلالي بين آدم الديني وآدم الطيني وآدم المستخلف: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ)[1]؛ وكذلك في سياق ربط المستقر بالمقام بين الحُسن والسوء، بحسب فعل الإنسان بين التحسين والتقبيح كما في قوله تعالى في سورة الفرقان (أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا)[2]، وقوله (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا)[3]، وقوله تعالى عن مقام ابراهيم الذي تتجسد فيه مقاصد الأمن والهداية والكونية الإنسانية (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا)[4].. والملاحظ هو اقتران المستقر بالقرار والاستقرار والمقام والاستيداع والأمن والكونية الإنسانية.، وما تتضمنه هذه الألفاظ (مثلا لفظة الاستيداع) من دلالات حسية (مكان/زمان) ودلالات وظيفية (حفظ/صون)، وأن صفة الحُسن في هذا الاقتران هي بحسب تحسين فاعلية الإنسان المكلف في تحقيق مناط واقعه.

وبذلك، يعبر مفهوم الإعمار عن علاقة ثلاثية الأبعاد، تربط الإنسان المستعمَر في الأرض بخالقه الذي أنشأه منها واستعمره فيها، وأن الواقع (الأرض/الإنسان) هو مجال الإعمار والاستعمار.

ولنتبع مسارات هذه العلاقة وفق دلالات مفهوم الإعمار، معنويا وحسيا ووظيفيا، في مختلف سياقات آيات الإعمار في الوحي، كما يلي:

معلم إعمار الأرض					
دلالات معنوية		دلالات حسية		دلالات وظيفية	
استقواء (قوة/أمانة) استقوام (علم/تقوى)	"كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ" (الروم9)	زيادة بسطة في العلم والجسم والملك : من مداخل الإعمار	"كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً"(الروم9) "وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ" (البقرة247) "وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي" (ص 35)	التفنن في الإعمار= من صور الاستقواء القيمي	"فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ " (النمل44)

[1]- سورة الأنعام، 98.
[2]- سورة الفرقان، 75-76.
[3]- سورة الفرقان، 65-66.
[4]- سورة آل عمران، 96-97.

هبوط إلى الأرض وإثارتها	"وَأَثَارُوا الْأَرْضَ" (الروم9) "وَقُلْنَا اهْبِطُوا" (البقرة36)	التسخير الأرضي لإثارتها بمقومات السير فيها والمشي في مناكبها	"هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ" (الملك15)	إثارة الأرض هي أيضا إثارة لعلومها ومعارفها وتجاربها المخبرية (حديد/نار/قطر..)	"آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا" (الكهف96)
التوحيد: من مداخل الإعمار	"إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ" (التوبة18)	دليل الإعمار: الرسالات	"وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ" (الروم9)	تفقه الإعمار=هو تنزيل منهج البينات الإعمارية	"وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ" (الروم9)
استعمار الأرض على وجه الطلب	"وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا" (هود61)	اقتران الاستعمار في الأرض بالنشأة الأولى للإنسان	"هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا" (هود61)	الإنسان مكلف وظيفيا بإعمار الأرض على وجه الطلب: استعمار/استفعال	"وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا" (هود61)
رفع القواعد من البيت	"وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ" (الطور4-5) "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ" (البقرة127)	المقومات الحسية للقواعد في رفع السقف دون مكر لئلا يخر (دعائم/عمد/ أساس)	"قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ" (النحل26)	رفع القواعد الإعمارية من: بينات الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان	"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ" (فصلت53)
عمارة المسجد باعتباره بيتا للتعبد والتفقه والتخلق	"أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ" (التوبة19)	البيت = مقام مبارك وآمن وهدى للعالمين	"إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا" (آل عمران 96)	تنزيل عمارة المسجد ب: التوحيد (إيمانا وعملا صالحا) والأحكام (إقامة لها واستقامة عليها)	"إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ" (التوبة18)
إسكان	"اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ"(البقرة35) "وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا" (الأعراف74)	المسخرات: لانهائية المباحات ومحدودية المحظورات	"وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ" (البقرة35)	تولد فلسفة الإعمار الأرضي من تجربة الإسكان الأولى بعدم خرق قانون صلاحية الإعمار عزماً	"وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ"(الإسراء104) "وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ" (الأعراف161)

مستقر ومتاع إلى حين	"وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ" (البقرة36)	الأبعاد الحسية للمستقر: زمانيا: إلى حين مكانيا: في الأرض نفسيا: متاع/رغد/طيبات	"وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ" (البقرة36)	استنطاق وتتبع سنن المستقر والمستودع والمتاع	"فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى" (طه123)

3- خصائص معلم إعمار الأرض في الوحي.

أ-التكامل الدلالي بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم إعمار الأرض.

بالنظر إلى مقومات وأسس معلم الإعمار الأرضي، يتضح أنها دلالات تتسم بصفة التكامل والتداخل بين مراتبها دون إقصاء.

فاختزال مفهوم الإعمار الأرضي في مجرد البعد الدلالي المعنوي، يحصر النظر إلى المستقر والمتاع إلى حين في الدلالة الحسية الزمنية (محدودية الدنيا: إلى حين) بإغفال الدلالة الحسية المكانية (المستقر) والدلالة الوظيفية النفسية (تحقيق المتاع)؛ وبالتالي يحصل الاشمئزاز من الدنيا بمبرر كونها فانية وأنها وبال على الإنسان، فيقع الإنسان-كما سلفت دراسته في السياقات التاريخية- في آفات الفصل بين سياقات الدنيا والآخرة. كما أن هذا الاقتصار يجعل عمارة المسجد مختزلة في مجموعة طقوس نمطية تحول دون استيعاب هذه العمارة لفكرة *المسجد- المركز البحثي* باعتباره بيتا للتعبد والتفقه والتعلم. وبناء عليه، يبقى هذا الحصر مُسَيِّجاً بفكرة تصور فلسفة الإعمار دون تنزيلها على الواقع الإنساني في ظل غياب منهج التنزيل بسبب الانزياح عن الدلالات الحسية (المقومات) والوظيفية (المنهجية)، وهو ما يختزل المسار بين الإنسان/الواقع والوحي في صعود أحادي البعد[1]، من الإنسان إلى الله أو من الواقع إلى النص؛ ومنه إلى تضخم الاستقواء واندحار الاستقوام، إلى درجة تمثل الإعمار حصرا في القبيلة العظيمة المحلية أو تمثل الاستعمار في الاستعباد والاستنزاف.

أما الاقتصار على البعد الدلالي الحسي للإعمار، فإنه يسمح بتغليب التملك على الكينونة الإنسانية لما يُعتَقَدُ أن زيادة البسطة تختص بالجسم والمُلْك دون العلم، كما أن غياب منهج وهندسة رفع القواعد الإعمارية يفسح المجال لدخول العبثية والنفعية والجشع في رفعها، فتنقلب على الإنسان وتخر عليه؛ حيث يحدث صدام للقيم بدل تفاعلها، خاصة إزاء قلب نظام المسخرات حين يُقرأ معكوسا بمحدودية المباحات ولانهائية المحظورات من جانب، أو حين تُقصى المحظورات ويصبح كل شيء مباحا من جانب آخر يرى المستقر من زاوية *الخلود* لا من زاوية *إلى حين*، إثر تمثله الواقع بأنه الجنة الأرضية الوحيدة الحقيقية دون غيرها.

كما أن اختزال مفهوم الإعمار في مجرد البعد الدلالي الوظيفي قد يسمح بحدوث اجتهاد وتفنن في الإعمار، لكن غياب الدلالات المعنوية فيه يجعل منه مجرد صورة للاستقواء المنفصل عن أي سند

[1]- هذا المسار هو الذي عبرنا عنه بالنموذج الأفلاطوني المنطلق من الواقع إلى المُثل، ومعلوم -كما أسلفنا- أنه مسار لم ينجح في تحقيق وإعمار المدينة الفاضلة الأفلاطونية التي يقيت مجرد تصور فارغ من أي تنزيل.

قيمي مُوَجِّه له؛ كما أن قيام الإنسان بهكذا إعمار وظيفي دون ربطه بأصل التكليف المنوط به يضفي عليه طابع الآلية. وبدل أن يعمد الإنسان إلى إصلاح هذا العطب الوظيفي الكامن في أصل المنهج المعتمد فإنه يكتفي بإصلاح الناتج العمراني المفرَز، فماينفك يقاوم الخلل تلو الخلل ما لم يقم بتعديل المنهج المختزل في الدلالات الوظيفية الآلية دون المعنوية ودون تدبير أنجع للحسية منها؛ وهو ما قد ينسلخ عن فلسفة الاعتبار من تجربة الإعمار الآدمية الأولى، ما يتيح بالتالي الفرصة لخرق قانون صلاحية الإعمار.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين الأبعاد الدلالية لمفهوم الإعمار الأرضي، من حيث تكاملها دون تقاطب.

ب-المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم إعمار الأرض.

عملا بمبدأ سننية المفاهيم[1] الذي اعتمدناه دعامة أساسية في إعادة بناء وتجديد الإعمار المفاهيمي لمعالم الاستخلاف والتكريم والتكليف والحركية، فإن المنهج التركيبي السنني بين الأبعاد الدلالية الثلاثة، المعنوية والحسية والوظيفية، يعتبر خاصية منهجية أساسية في معلم الإعمار الأرضي، باعتبارها دوائر سننية تنتظم خلالها حركة الدوران دون تمانع أو تضاد. فلكل دلالة من دلالات معلم الإعمار حركة أو وظيفة ذاتية تختص بها، كما أن لها صبغة تشاركية تتفاعل بها مع المكونات الدلالية الأخرى، في سياق تكاملي سنني للوظائف؛ فلا تدور إحدى دوائر هذه الدلالات دون دوران غيرها، كما أنها لا تدور بشرط توقف أخرى.

فسننية الاستعمار والإسكان والاستقرار والاستيداع والمقام والاستقواء والاستقوام والإهباط.. تدور وفقها دوائر مقومات التسخير والتمكين، من عقل وجسم ومُلك ومسخرات ودعائم.. بكافة أبعادها المكانية والزمانية والإنسانية، وهو ما يبعث على إثارة الأرض باقتحام علومها ومعارفها ومخابرها بالاجتهاد والتفنن في الإعمار؛ وذلك برفع القواعد الإعمارية، من بَيِّنات قيمية غيبية ومعارف آفاقية كونية وعلوم إنسانية، علما أن محرك هذا الدوران السنني هو تجربة الإسكان الآدمي الأولى في الجنة، وأن طاقته هي التجربة النبوية في إعمار *المدينة المنورة* عمرانا معنويا وماديا وإنسانيا، إعمارا يتجاوز اختلالات *المدينة الفاضلة* الأفلاطونية و*مدينة الله* الأوغسطينية[2].

هي إذن خاصية تركيبية سننية بين دلالات معلم الإعمار، تحول دون الوقوع في آفات التمانع ومعضلات انقلاب الجزئيات على الكليات.

---

[1]- يقوم هذا المبدأ، كم تمت الإشارة إليه سابقا، على أن * لكل مفهوم في القرآن حركة أو وظيفة ذاتية لا يقوم بها إلا هو، وحركة أو وظيفة تشاركية أو تفاعلية يقوم بها مع غيره في سياق تكاملي للوظائف *، (سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي ، م س، ص 49).

[2]- انظر تفصيلا عن أطروحة مدينة الله في مطلب سلبية الإنسان، في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.

فمن شأن المنهج التركيبي السنني بين دلالات معلم الإعمار الاحتراز من الوقوع في مثل العوائق الكامنة وراء الفصل بين سياق الدنيا وسياق الآخرة، مثل حب الافتقار والاشمئزاز من متاع الإسكان، وهي التي جعلت من الإنسان -كما مر معنا في السياق التاريخي- مجرد كائن محتضر.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات الإعمار من حيث انتظامها مركبة دون تبسيط أو تجزيئ.

ج-خاصية التوليد/التوليف.

بعد تحديد الأسس الدلالية لمعلم الإعمار في الوحي، ومميزاتها التكاملية والتركيبية السننية بين عاملي الذاتية والغيرية، وجودا وماهية، يغدو معلم الإعمار، هو الآخر، جهازا محركا تنبثق عنه، توليدا وتوليفا، إمكانات معرفية في قراءة مفاهيم كلية ذات صبغة سننية، مثل مفهوم الإنسان المستعمر ومفهوم الإعمار ومفهوم المستقر المستعمَر فيه... بدلالة مقوماته وأبعاده.

عندئذ، لا يكون مفهوم الإعمار مختزلا في البعد المادي الذي قد يتمثل حصرا "في السعي [في الأرض] أولا لمعرفة نواميسها والقوانين التي تحكمها والسنن التي تجري عليها، وهو المعروف في التعبير المعاصر بالعلوم الطبيعية في معناها الشامل والمعروف في الطرق الموصلة إليه بالبحث العلمي"[1]، وإن كان ذلك مدخلا للإعمار. كما أنه لا يكتمل حتى ولو أضيف له البعد المعنوي المتعلق "بالتعمير في شأن الإنسان نفسه، وذلك بأن يعمر الإنسان ذاته الفردية بالترقي في سلم الإنسانية تزكية للنفس ورجاحة للعقل.. كما يعمر ذاته الجماعية بالأخوة والمحبة والتكافل.. وكل ما من شأنه ترقية الجماعة عن نزعات الفرقة والتظالم والتدابر"[2]؛ إنما يستلزم الأمر الاستدراك[3] على هذين البعدين بالفاعلية الوظيفية (فقه التنزيل)، في وُطِّر مفهوم الإعمار بكافة هذه الأبعاد المتداخلة معنويا وماديا ووظيفيا.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في استنتاج قراءة توليدية وتوليفية لمفاهيم كلية، ومنها الإنسان، وما يندرج تحتها من فروع، في معلم الإعمار في الوحي.

وبناء على ما تقدم، من خلال رصد الأسس الدلالية المعنوية والحسية والوظيفية لمعلم الإعمار، باعتبارها قواعد إعمارية مفاهيمية تستوجب الرفع والإقامة، وتتبع خصائصه التكاملية والتركيبية والتوليدية، نخلص إلى أن الإعمار مفهوم حضاري كلي ومقصد شرعي ذو قوة تحفيزية على اقتحام

---

[1]- عبد المجيد النجار، دور المجتمع في بناء العمران، مقصدا شرعي. ضمن: الدين والحضارة، حفظ العمران: مقصد شرعي، سلسلة المؤتمرات، م س، ص 131.

[2]- نفسه، 132.

[3]- نقيم هذا الاستدراك على أساس تجاوز الاختزال الدلالي الذي أورده عبد المجيد النجار في تأطيره لمفهوم التعمير بتحديد موقعه بدلالة البعدين المادي والمعنوي فحسب (انظر: عبد المجيد النجار، دور المجتمع في بناء العمران، مقصدا شرعي. م س، ص ص 130-131)، فتحدث عن التعمير المادي والتعمير المعنوي وإن كان بذلك قد رام فعلا مقصد إعمار الإنسان في انسجام بين الفكرة والمادة في معلم الإعمار؛ بل إن هذا الانسجام لا يكون مستوعبا ما لم يقرأ أيضا من جانبه الوظيفي، حيث لا معنى لتفقه النص ولا لتفقه الواقع من دون تفقه للتنزيل، فهذه دوائر تفقه سننية خاضعة لمبدأ تفاعل الذاتية والغيرية. وكل ذلك إنما هو احتراز من الوقوع في النزعات، سواء كانت نصية أو واقعية أو إنسانية.

العلوم والمعارف والقيم الإنسانية الكونية، يندرج ضمن الواجب الجماعي السنني الذي يسقط ما إن سقطت الفاعلية الذاتية أو الغيرية أو كلتاهما لفرد واحد من هذه الجماعة؛ وهذه مهمة عظيمة " لا يستطيع النهوض بها أفراد من الناس ولا الجماعات الصغيرة منهم، ولذلك أوكل التكليف بها إلى الأمة بأكملها، وهو ما يبدو جليا في توجه الخطاب القرآني بالتكليف في هذا الشأن إلى مجموع الأمة بصفة صريحة أو ضمنية"[1]، كما هي صيغة الجمع في المخاطَب على وجه الاقتضاء في قوله تعالى "وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا "[2].

4- قراءة الإنسان في معلم إعمار الأرض.

تقتضي قراءة مفهوم الإنسان، توليدا وتوليفا، في معلم إعمار الأرض، تتبع صوره الجزئية الخاضعة لنظام التكامل الدلالي وكذا للمنهج السنني، بدلالة مقومات وأسس هذا المعلم.

أ-تحديد صورة الإنسان في الدلالة المعنوية لمفهوم إعمار الأرض.

بعرض الإنسان على البعد الدلالي المعنوي لمعلم الإعمار الأرضي، نجد أنه:

- ✓ إنسان قوي أمين وقويم، على غرار قوله تعالى (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا)[3]، وقوله (إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ)[4]، وقوله (قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ)[5].
- ✓ إنسان هابط إلى الأرض لإثارتها بمشروعية قراءة الدنيا في سياق الآخرة طردا وعكسا، ضمن مسار من الله إلى الإنسان/الواقع، ذهابا وإيابا.
- ✓ إنسان مستوعب لعلاقة الطرد والعكس بين التوحيد والإعمار (مسار متواصل: هبوط/صعود إعماريان بين الوحي والواقع المستعمر فيه).
- ✓ إنسان مكلف باستعمار الأرض على وجه الطلب.
- ✓ إنسان مقيم لأساطين الإعمار بتظافر الجهود الجماعية، انسجاما وقوله تعالى (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ)[6].
- ✓ إنسان مستوعب لضرورة المراكز البحثية، باعتبارها أيضا بيوتا للتعبد والتفقه والتعلم والتخلق، تنسجم فيها الأبعاد التعبدية والعقلانية والأخلاقية.
- ✓ إنسان مقيم لفلسفة الإسكان على الأرض (قصور، نحت، بيوت، سكينة، مودة، أمن، كونية إنسانية..).

---

[1]- عبد المجيد النجار، دور المجتمع في بناء العمران، مقصدا شرعي. م س، ص 130.
[2]- سورة هود، 61.
[3]- سورة مريم، 12.
[4]- سورة القصص، 26.
[5]- سورة يوسف، 55.
[6]- سورة البقرة، 127.

✓ إنسان صاحب مستقر ومتاع في الأرض إلى حين بأمر من الله، لقوله عز وجل (وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ)[1].

وبهذا المنظور، نقرأ الإنسان من حيث تصوره لفلسفة الإعمار المبنية أصلا على ربط الاستعمار بالنشأة الإنسانية المستوعبة للأبعاد المادية والروحية والفاعلية في كينونة الإنسان، تجسيدا للإنسان المنشأ من الأرض والمستعمر فيها.

ب-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الحسية لمفهوم إعمار الأرض.

وبعرض الإنسان على البعد الدلالي الحسي لمعلم الإعمار الأرضي، نجد أنه:

✓ إنسان متفقه لفلسفة الدنيا التي تقرأ في سياق الآخرة بطلبه الزيادة في العلم والبسطة في الجسم والهبة في الملك.

✓ إنسان عامل على إثارة الأرض وفق التسخير الأرضي، فقد جعل الله الأرض للإنسان ذلولا انسجاما وسياقات السير فيها والمشي في مناكبها.

✓ إنسان ذو دليل للإعمار نفيا للسدية والعبثية.

✓ إنسان اقترن استعماره في الأرض بنشأته منها، في انسجام للمادة والروح في تكوينه، وجوداً وماهية وحركية في إعمار الأرض.

✓ إنسان واعٍ بالمقومات الحسية في رفع القواعد الإعمارية من دعائم وعمد وأسس، ومنها مقومات بناء الإنسان ابتداء.

✓ إنسان واعٍ بدعامات البيت وأسسه (نموذج المراكز البحثية) في تحقيق الأمن والهدى والسلم للعالمين.

✓ إنسان متفقه للمقومات المادية لعقد أو لميثاق الإسكان بمبدأ: لانهائية المباحات ومحدودية المحظورات.

✓ إنسان متفقه للأبعاد الحسية للمستقر، زمانيا (إلى حين)، ومكانيا (في الأرض)، ونفسيا (متاع ورغد وطيبات).

وبهذا المنظور، نقرأ صورة الإنسان من حيث حاجاته لمقومات ودعائم حسية بكافة أبعادها المكانية والزمانية والإنسانية لإعمار الواقع الأرضي والإنساني، تجسيدا بذلك للإنسان المقوّم بدعائم رفع القواعد الإعمارية، من دليل الإعمار ومقوماته.

ج-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الوظيفية لمفهوم إعمار الأرض.

أما بعرض الإنسان على البعد الدلالي الوظيفي لمعلم الإعمار الأرضي، فنجد أنه:

[1]- سورة البقرة، 36.

- ✓ إنسان مجتهد ومتفنن في إقامة العمران (نموذج الصرح الممرر من قوارير لدى سليمان عليه السلام).
- ✓ إنسان مستوعب لتنزيل إثارة الأرض بما هي أيضا إثارة لعلومها ومعارفها وتجاربها المخبرية.
- ✓ إنسان مجسد لفلسفة الإعمار بتنزيل منهج البينات الإعمارية في إقامة اللبنات البنائية.
- ✓ إنسان مستجيب وظيفيا (ضمن صور التكليف الوظيفي) لإعمار الأرض على وجه الاقتضاء ما استطاع؛ فهذا من صور الإصلاح وصون المعمور من الخراب.
- ✓ إنسان مقيم لمنهجية رفع القواعد، بالربط التفاعلي بين بينات الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان.
- ✓ إنسان فاعل في تنزيل عمارة المسجد باعتباره مركزا بحثيا تتداخل فيه دلالات الإيمان بالعمل الصالح، فيتم تنزيل الأحكام، إقامة لها واستقامة عليها، في رعاية القيم والحكم الباعثة والغائية.
- ✓ إنسان فاعل لتوليد فلسفة الإعمار الأرضي بعدم خرق قانون صلاحيته عزماً.
- ✓ إنسان مستنطق ومتفاعل مع سنن المستقر والمتاع بتوافق معها من غير تصادم.

وبهذا المنظور، نقرأ صورة الإنسان من حيث فاعليته في تنزيل منهج التصور الإعماري الذي تبناه معرفةً مولَّدةً عن الأصل الديني، بتنزيل منهجية التفاعل بين بينات الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان، تجسيدا بذلك للإنسان المتفاعل مع سنن المستقر والمتاع إلى حين، باعتباره كائنا إعماريا.

المطلب الثاني: معلم الشهود الحضاري في الوحي.

من أجل استنطاق معلم الشهود الحضاري في الوحي وخصائصه، وكذا تحديد صورة للإنسان بدلالة أبعاده، سنواصل منهجيتنا بالتذكير بمفهومي الشهود والحضارة في السياقين، اللغوي والاصطلاحي، لاستثمار ما يوافق منهما المضمون الشرعي، وكذا لتجاوز ومراجعة الاختزالات التي لحقت هذين المفهومين في التاريخ.

1- مفهوما الشهود والحضارة في اللغة والاصطلاح.

عند تتبع مادة *حضر* في لسان العرب، نجد معنى الحضور هو " نقيض المغيب.. وكَلَّمْته بحضرة فلان وبمحضر منه، أي بمشهد منه. والحَضَرَ خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي. والحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم بالبادية.. والحضارة: الإقامة في الحَضَرِ، وكان الأصمعي يقول الحَضارة بالفتح.. ويقال للمقيم على الماء حاضر، وجمعه حُضور، ويقال للمقيم شاهد. و**المَحْضَرُ**: المرجِع إلى المياه.. و**المنتجع**: المذهب في طلب الكلأ"[1].

والحاء والضاد والراء، في مقاييس اللغة: " إيراد الشيء وروده ومشاهدته، وقد يجيئ ما يبعد عن هذا وإن كان الأصل واحدا، فالحَضَر خلاف البدو، وسكون الحضر الحضارةُ، فأما الحُضْرُ الذي هو العدو، فمن الباب أيضا؛ يقال أَحْضَرَ الفرسُ، وهو فرس مِحضيرُ: سريع الحُضْرِ ومِحْضارُ، ويقال: المُحاضرةُ: المُغالَبَةُ"[2].

ولدى الزبيدي، "حضَرَ كنَصَرَ وعَلِمَ .. والحُضورُ: ضد المغيب والغيبة، وحَضْرَةُ الرجل: قربه وفِناؤه، وكنا بحضرة ماء: أي عنده، وأصل الحضرة مصدر بمعنى الحضور.. وفلان حسن المحضر، إذا كان ممن يذكر الغائب بخير.. والحاضرة والحضارة: خلاف البادية والبداوة والبدو.. والحضارة: الإقامة في الحَضَر، والحاضرة والحضرة والحَضر: هي المدن والقرى..، سميت بذلك لأن أهلها حَضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار. والبادية يمكن اشتقاقها من بدا يبدو، أي بَرَزَ وظَهَرَ، ولكنه اسم لَزِمَ ذلك الموضع خاصة دون سواه "[3].

وحَضَرَ، عند الفيروزآبادي: بمعنى: "احتضر وتَحَضَّرَ. ويُعَدّى، يقال: حَضَرَهُ وتَحَضَّرَهُ، والحاضرة والحضارة خلاف البادية، والحضارة: الإقامة في الحضر، وحاضوراء: ماء"[4].

وبخصوص مادة *شهد*، ذكر ابن منظور أن " الشاهد هو العالم الذي يبين ما علمه، وشهد الله: بيّن وأظهر.. وشهد فلان على فلان بحق: فهو شاهد وشهيد، واستشهد فلان فهو شهيد، والمشاهدة: المعاينة، وشهده شهودا: أي حضره فهو شاهد، وقوم شهود أي حضور. والشهادة: المجمع من الناس،

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة *حضر*، حرف الراء، فصل الحاء المهملة، م س، ج4، ص 196-198

[2]- ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب الحاء، باب الحاء والضاد وما يثلثهما، م س، ج2، ص ص 75-76.

[3]- الزبيدي، تاج العروس، مادة *حضر*، م س، ج11، ص ص 37-40.

[4]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، باب الراء، فصل الحاء، م س، ج377/1.

والشهيد: المقتول في سبيل الله، والشهيد: الحي "[1]. والشين والهاء والدال، في مقاييس اللغة، " أصل يدل على حضور وعلم وإعلام، يقال: شهد يشهد شهادة، والمشهد: محضر الناس.. وامرأة مُشْهِدُ: إذا حضر زوجها، كما يقال للغائب زوجها: مُغيبَ"[2]؛ ولدى الفيروزآبادي، شَهِدَ: كعَلِمَ وكَرُمَ، وشهِدَهُ كسمِعَهُ، شُهودا: حَضَرَهُ، وأشْهَدُ بكذا أي أحلفُ، وشاهده أي عايَنَهُ "[3].

والظاهر أن هذين المصطلحين: الشهود والحضارة، في علاقتهما بالحضر المخالف للبدو، يحيلان على تتبع سياقيهما عبر معبر مادتي *مَدَنَ* و*دانَ*؛ يقول ابن منظور: "مَدَنَ بالمكان: أقام به، ومنه المدينة، وهي فَعيلة.. والمدينة: الحصن يُبنى في أُصْطُمَّة الأرض"[4]، و"دانَ نفسَه، أي أذلَّها واستعبدها، وقيل حاسَبَها، ودانت له بعد الرباب، أي ذلت له وأطاعته"[5]. والميم والدال والنون، عند ابن فارس، " ليس فيه إلا مدينة إن كانت على فعيلة، ويجمعونها مُدُناً"[6]، و"يقال: دان له يدين دينا، إذا أصحب وانقاد وطاع، وقومٌ دينٌ: أي مطيعون منقادون.. والمدينة كأنها مَفْعَلَةٌ، سُمِّيت بذلك لأنها تُقامُ فيها طاعة ذوي الأمر، والمدينةُ الأَمَةُ ، والعبدُ مَدينٌ، كأنهما أذلَّهما العملُ"[7]. ويذكر الزبيدي أن :"مَدَّنَ المدائن: أي مَصّرها.. والنسبة إلى مدين (قرية شعيب عليه السلام) مَدينيّ، والمدينة اسم مدينة النبي ﷺ خاصة، غلبت عليها تفخيماً لها، والنسبة [إليها] مَدَنِيّ، وإلى مدائن كسرى[8] مَدائنِيّ"[9]. وأجمع الفيروزآبادي المدينة على"مدائن ومُدُن ومُدْنٍ، وتَمَدْيَنَ: تَنَعَّمَ"[10].

واصطلاحا، ارتبط مفهوم الحضارة بمجموعة من الألفاظ العلائقية، مثل العمران والدولة، كما هو الشأن في النموذج الخلدوني، أو مثل الثقافة والمدنية.. على غرار ما قدمه نصر محمد عارف، وغيرهما.

يقول ابن خلدون: " الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده "[11]، وتعتبر هذه المقولة من أهم قوانين نظرية *المداولة*[12] الحضارية؛ ذلك أن غاية العمران في نظره هي " الحضارة

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة *شهد*، حرف الدال، فصل الشين المعجمة، م س، ج3، ص ص 239-242.

[2]- ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب الشين، باب الشين وما يثلثهما، م س، ج3، ص ص 221-222.

[3]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، باب الدال، فصل الصاد، م س، ج292/1.

[4]- ابن منظور، لسان العرب، مادة *مَدَنَ*، م س، ج402/12.

[5]- نفسه، مادة *دَانَ*، ج169/13-170.

[6]- ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب الميم والدال وما يثلثهما، م س، ج306/5.

[7]- نفسه، ج319/2.

[8]- المدائن- بحسب ما ذكره الزبيدي في تاج العروس، مادة مَدَنَ، ج157/36- هي مدينة كسرى قرب بغداد، سميت لكبرها، وهي دار مملكة الفرس.. افتتحها سعد بن أبي وقاص 14هـ وقيل هي عدة مدن متقاربة الميلين والثلاث.

[9]- الزبيدي، تاج العروس، مادة *مَدَنَ*، م س، ج36، ص ص 157-158.

[10]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، م س، ج1، ص ص 1233-1234.

[11]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، فصل(18): في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده، (الفصل الرابع من الكتاب الأول)، م س، ج47/2.

[12]- من المفكرين المعاصرين الذين اشتغلوا على نظرية المداولة في إطار مشروع فكري حضاري، نذكر المفكر الجزائري الطيب برغوث الذي يفصل في مفهوم المداولة الحضارية بين صنفين من تعاقب وفرز الجماعات البشرية على مسرح الساحة الحضارية المؤثرة، "بعضها تأثيرا فيها وهيمنة عليها واستمتاعا بامتيازاتها، وبعضها انزياحا وتقهقرا عنها وحرمانا من امتيازاتها" (انظر: الطيب برغوث، حركة المداولة الحضارية وشبكة القوانين الكلية المؤثرة فيها، منظور سنني قرآني مقاصدي، ضمن: الدين والحضارة، حفظ العمران: مقصد شرعي، حصيلة فعاليات المؤتمر الدولي، استنبول 2017م، ط 1، سلسلة المؤتمرات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 1440هـ/2018م، ص 334). والسؤال المطروح من جانبنا نحن هو مدى تأثير هذا الفرز على الإنسان في تمثله لنظرية المداولة التي إما أن

والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى فساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات، بل إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد"[1]؛ وعليه، يعتبر ابن خلدون الحضارة هي "التفنن في الترف واستجادة أحواله"[2]، وأنها هي " سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة"[3].

ويقول مالك بن نبي معرفا الحضارة: "يمكن تعريف الحضارة في الواقع بأنها جملة العوامل **المعنوية والمادية** التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره"[4]، ويضيف: "الحضارة هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ.. وأطوار الحضارة: مرحلة الروح، مرحلة العقل، مرحلة الغريزة"[5]؛ مؤكدا على أن "المقياس العام في عملية الحضارة هو أن *الحضارة هي التي تلد منتجاتها*، وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها"[6]. وبناء عليه، عبّر ابن نبي عن الصيغة التحليلية للناتج الحضاري بما يلي:

ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت.

ويعتبرها مالك صيغة صادقة بالنسبة لأي ناتج حضاري، ويعبر عنها بصيغة رياضية بواسطة ثلاثة أعمدة ذات علاقة وظيفية: **حضارة = إنسان + تراب + وقت**. "علما أن هذه المكونات لا تتفاعل تلقائيا لتوليد الناتج الحضاري في غياب مركب الحضارة الذي يعتبر عاملا مؤثرا في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، هذا المركب هو *الفكرة الدينية* التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ"[7].

ويذكر حسين مؤنس أن الحضارة – في المفهوم العام- هي" ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية "[8].

ترتقي به أو تهوي به وإن لم يبد أي استعداد للنهوض مكتفيا بانتظار سقوط فئة وقيام أخرى؟ ولتجاوز عائق الاحتضار في الانتظار، سنعمل من جهتنا على استيعاب الصنف الأول من المداولة الباعث على المداومة والارتقاء الحضاري، وتجنب الصنف الثاني المؤذن بفساد وخراب العمران **بمبرر** حتمية الانهيار التي تفرضها الساحة التاريخية وإن كان هو انهيارا **بدليل** مصادمة السنن الحضارية الكونية، (علماً أن الفرق واضح بين مفهوم المبرر ومفهوم الدليل، إذ يحتمل الأول الصحة والدحض مثله في ذلك مثل الحجة التي قد تكون داحضة لقوله تعالى في سورة الشورى 16 " **وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ**"، بينما يحيل الدليل إلى العلم والسلطان والبرهان).

[1]- نفسه، ج2/50.

[2]- نفسه، ج2/47.

[3]- نفسه، ج2/50.

[4]- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، 1423هـ/2002م، ص 42.

[5]- نفسه، ص41.

[6]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إصدار: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1406هـ/1986م، ص 42.

[7]- نفسه، ص 46.

[8]- حسين مؤنس، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م، ص 13.

ويشير حسين مؤنس إلى أن هذا المفهوم العام للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ، ويقيم استدلاله في هذا الاعتبار على الموافقة بين الزمن والتاريخ، وأن الثمرات الحضارية تحتاج إلى زمن لكي تطلع، أي أنها جزء من التاريخ، وإن كنا نرى نحن من جانبنا أن من أبعاد التاريخ

وبعد حفر معرفي في مفاهيم الحضارة والثقافة والمدنية[1]، خلص نصر محمد عارف إلى أن "مفهوم الحضارة بمعناها العام هو مطلق الحضور، أي طبيعة ونسق حضور أية تجربة بشرية استطاعت أن تصوغ نموذجا بشريا للحياة بكل أبعادها ونواحيها، تسعى لتقديمه للآخرين ليقتدوا به ويسيروا وفق منظومته على أساس أنه النموذج الإنساني الأجدر بالاتباع "[2].

ومن جهته، عرف فؤاد زكريا الحضارة كونها " صفة للإنسان بوجه عام، وهي التي تميز مجتمع الإنسان عن الحيوان"[3]، ويرى أنه من "الأجدر أن نستخدم لفظي الحضارة والمدنية بمعنيين متقاربين"[4].

إن تشخيص مفهومي الشهود والحضارة في هذه السياقات اللغوية والاصطلاحية يكشف لنا عن وجود نقط قوة ونقط ضعف إزاء هذين المفهومين، وكلتاهما تقتضي الحضور نفسه، بإعادة تجديد *محضر* الأولى ومراجعة وتكييف *منتجع* الأخرى؛ تتجلى الأولى منها في:

التوليدية: الفرقان والزمان والمكان والإنسان، انسجاما والرؤية الآياتية في الأنفس والآفاق؛ وهو ما استدرك به مؤنس استنباطا -من جهة فاعلية الإنسان- بأن ثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى جهد الإنسان.

[1]- يشير نصر محمد عارف (في مؤلفه: الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، م س، ص 49) إلى وجود اضطراب في الفكر العربي عند تعامله مع مفهومي culture وcivilisation ، حيث قُدِّمَ للمفهومين الأروبيين ثلاثة ألفاظ عربية هي: الثقافة والحضارة والمدنية؛ فمن ترجم culture إلى ثقافة فقد ترجم civilization إلى حضارة، ومن ترجم culture إلى حضارة ترجم civilization إلى مَدَنية. وفي كل حالة يختلف تعريف المفهوم العربي عن الآخر، ففي الحالة الأولى تكون الثقافة هي الجانب الفكري من الحياة الإنسانية وتكون الحضارة هي الجانب المادي منها، وفي الحالة الثانية تكون الحضارة هي الجانب الفكري وتكون المَدَنية هي الجانب المادي منها. لكن ما يلفت انتباهنا ههنا هو اقتصار تعقب هذه الترجمة على مجرد الدلالات المعنوية والمادية دون التركيز على البعد الدلالي الوظيفي لفاعلية الإنسان وإن كان نصر عارف يؤكد من جهته على مطلق الحضور المتجاوز للوجود في التجربة البشرية.

وفي مقارنة له بين المدينة الغربية والمدينة الإسلامية، ذكر نصر عارف " أن المدينة في الغرب اعتبرت مصدرا ومنبعا لقيم التهذيب والنظام والسوق والإنتاج والعلاقات الاجتماعية والسياسية مع بداية الثورة الصناعية حيث اعْتُبِرَ الكُتّابُ الأروبيون نمطا راقيا للحياة البشرية يجب الاقتداء به، في حين ابتدأت المدينة الإسلامية مما انتهت إليه المدينة الغربية" (م-س، ص 52). فنكون بهذه المقارنة -توافقا مع نصر عارف- إزاء مسارين متعاكسين حدثا في التاريخ، الأول ينطلق من الواقع (المدينة) إلى التصورات (القيم) الذي حدث في النموذج الغربي، وهو نموذج يساير النموذج الأفلاطوني -كما أشرنا إلى ذلك في المدخل المفاهيمي بخصوص مفهوم *المنظور* تصورا ومنهجا- والثاني ينطلق من النص (القيم) إلى الواقع (المدينة)، وهما معاً نموذجان غير مكتملين ما لم يتم الاسترسال فيهما من النص إلى الواقع ذهابا وإيابا بشكل متواصل يتفاعل خلاله فقه النص مع فقه الكون وفقه الإنسان.

وبدوره، قدم محمد الشيخ مقالا حفريا حول مفهومي الثقافة والحضارة بعنوان: في استشكال الصلة بين مفهومي الثقافة والحضارة، مدخل مفاهيمي إلى النقاشات الدائرة اليوم حول المفهومين، (ضمن مجلة التفاهم عدد 27، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، صيف 1430هـ/2009م، ص 162)، مستهلا تنقيبه بأول ميزة بينهما والتي تتجلى في تقاليد الاستعمال داخل الفكر الغربي، فرنسية وانجليزية وألمانية وغيرها، وهي تقاليد تآلفت تارة وتخالفت تارة أخرى، وتلاقحت طورا وتنافرت طورا آخر. ويضرب لذلك مثالا، لفظ Paideia المشتق من لفظ Pais الذي أفاد معنى الطفل بإعداد بدئه وتهذيب نفسه على حد السواء، ومن هنا إشارة أفلاطون الدائمة إلى تهذيب خلق النشء وإشارة أرسطو إلى البيديا من حيث هي وسيلة تحقيق تعريف الإنسان بما هو الكائن الحي الذي وهب النطق والعقل Logos، فلا إنسان يصير إنسانا اللهم إلا بالتهذيب والتشذيب والتشكيل والتكوين والتنشئة والتثقيف. ويبقى السؤال في نظرنا هو بأي منظور نقرأ هكذا صورة للإنسان إن لم يكن بمنظور معرفي قائم على أساس Base تتفاعل خلاله الدلالات الاستخلافية التكريمية والتكليفية الوظيفية والحضارية الإعمارية لهذا الكائن.

[2]- نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، م س، ص 60.

[3]- فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مؤسسة هنداوي CIC، المملكة المتحدة، 2017م، ص 11.

[4]- نفسه، ص 17.

+ ربط الحضارة/الحَضارة والمدينة بالإقامة، علما أن ابن منظور ربط هذه الإقامة في سياق مفهوم الإنسان[1] بإحياء هذا الكائن، بقوله " الأنس بالتحريك الحي المقيمون "[2]، وهو ما يوقظ فيه شرارة استنطاق وتنزيل منهج الإحياء والحركية.

+ من الصور الدلالية لمفهوم الحَضْر: العدو والإسراع، وهو ما يبعث على النظر إلى مفهوم الحضارة من زاوية استباق الخيرات.

+ من صور الحَضر: المدن والقرى والريف، ومرد ذلك إلى أهلها الذين حضروا الأمصار ومساكن الديار، إشارة إلى علة المدينة الباعثة على الحركة والسعي انسجاما وقوله تعالى " وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى "[3]؛ أما البادية وإن كان ا شتقاقها يدل على البروز والظهور فإنها تبقى مجرد اسم لازمٍ لموضعها.

+ من المعاني الدائرة في فلك الشهادة: التوحيد وقول الحق والاستشهاد والمعاينة والحضور.. ومن آلياتها: العلم والبيان والإظهار والإعلام والإجماع..

+ مَصّر ومَدَّنَ المدائن تمديناً، بمعنى: إنشاء عدة مدن متقاربة، وهو صورة للميتروبوليس في الحضارة الغربية، يمكن اعتباره نواة للمشترك الحضاري الإنساني.

+ تَمَدْيَنَ أي تنعَّمَ، هو مبدأ يتجاوز فلسفة الزهد وموت الإنسان [4].

+ الحضارة هي التي تنتج منتجاتها (نموذج ابن نبي) درءا للآفات السلبية للتملك والاستهلاك، خاصة حين يصير الإنسان في خدمة الاستهلاك لا الاستهلاك في خدمة الإنسان.

+ عامل الفكرة الدينية في الناتج الحضاري، (نموذج مالك ابن نبي).

ومن صور الثانية:

➢ استعمال ألفاظ: نقيض/خلاف/ضد.. لشرح مفاهيم بدوران عكس النقيض، مثل الحضر خلاف البدو، والبدو خلاف الحضر.. -كما أشرنا إلى ذلك في عدة مواضع-، ومعلوم هو الانعكاس الحاصل من ترييض الوسطية بين النقيضين، بين سنداني الهوية والثالث المرفوع.

➢ اختزال الإقامة والحضارة حول مركزية الماء، باعتبار المحضر ضد المنتجع، فليس المرجع إلى المياه كالمذهب في طلب الكلأ.

---

[1]- انظر تتبع مفهوم الإنسان في السياق التاريخي، الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، مادة أنس، م س، ج12/6.

[3]- سورة القصص، 20.

[4]- أنظر تفصيلا عن الصور الاختزالية من سلبية الإنسان، الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.

- احتضر، معناه: إذا دنا موته، وفي سياق هذا الاشتقاق تمثلت تأويلات عديدة دلالات الحضارة حصرا في سياق النهاية، خاصة حين يُعتَقَدُ أنها "مؤذنة بفساد العمران"[1] (نموذج النظرية الخلدونية).
- من الاختزالات التاريخية لمفهوم الشهيد، حصرها في *المقتول في سبيل الله* وما صاحب ذلك - كما تتبعنا- من تكريس لفلسفة موت الإنسان التي غدت خلالها الشهادة نوعا من *الصكوك*، حين أصبح الموت هو من يصنع الإنسان الشهيد في غير محل الشهادة؛ هذا في الوقت الذي أشار فيه ابن منظور أن الشهيد هو أيضا الإنسان الحي، كما أخبر بذلك القرآن " وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ "[2]، في إشارة إلى القاسم المشترك والمعبر بين الدنيا والآخرة، وهو *الحياة* من زاوية الدلالة المعنوية والوظيفية (اتصال العمل)[3]، وهو *الموت* من زاوية الدلالة الحسية للجسد المتوقف عن النبض (انقطاع الأجل).
- الانعكاس السلبي لنظرية *المداولة الحضارية* الخلدونية كرس لاحتضار إنسان الشرق في دائرة الانتظار إلى حين انهيار حضارة إنسان الغرب - كما رأينا في انعكاسات عامل المحلية على أفق الكونية-؛ فليست الحضارة هي التفنن في الترف واستجادة أحواله، كما يقر بذلك ابن خلدون، وإنما هي تفنن في الصرح الحضاري الذي فيه يكشف الإنسان عن ساقيه دون أن يظن أنه يأوي بهما إلى ما يعصمه من الماء. ولعل سبب المداولة الحضارية راجع بالأساس إلى تمثل عامل الحتمية المآلية للأفول الحضاري في ذاتها فحسب، لا في غيرها أيضا، لتصل بذلك حد التعميم، كما يصرح بذلك وِلْسون: " الحضارات تسمو ثم تنحط وتتدهور"[4]؛ إنما الحتمية هي تبعا للمنهج السنني، فقد تؤول الحضارة إلى التحلل ما إن قامت شورط الزوال وانتفت موانعه، وهو تحلل ذاتي يصبح موضع اعتبار لغيره في فلسفة التاريخ، وقد تستمر الحضارة في الاشعاع المتبادل بين مكوناتها في غير ذلك، لقوله تعالى " وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ "[5]، وقوله جل وعز " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا "[6]، يقول حاج حمد في سياق هذه الآية: "فهنا فسوق وفق متاحات عالم المشيئة ولا رجعة عنه، فيعطيه الله نهاياته وكمالاته، بمنطق *كلا نمد، هؤلاء وهؤلاء*، فتسود الطبقة المترفة التي تنخر بسوسها بنية المجتمع كله، ولكنها قرية اختارت هذا الطريق وفق متاحات

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الفصل 18 من الكتاب الأول، م س، ج47/2.

[2]- سورة آل عمران 169.

[3]- وذلك على غرار رواية أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: " إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم تنتفع به، أو ولد صالح يدعو له"، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم 1631. ونشير مرة أخرى للدلالات المستوعبة لمفهوم الجهاد في هذا السياق، إذ تشمل الأعمال الصالحة الدائمة المؤذنة بصلاح العمران من صدقة جارية وعلوم خادمة بشتى أنواعها، وصناعة الإنسان الصالح.

[4]- كولن ولسون، سقوط الحضارة، ترجمة: أنيس زكي حسن، ط 3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1982م، ص 59.

[5]- سور هود، 119.

[6]- سورة الإسراء، 16.

حريتها واختيارها"[1]. فالأجدر أن يكون *الترف هو المؤذن بفساد العمران*، أما الحضارة فهي * مؤذنة بصلاح العمران*؛ **وبذلك تكون المداومة الحضارية هي البديل السنني للمداولة الحضارية.**

- الارتكاز في تعقب مفهوم الحضارة على البعدين المعنوي والمادي دون التأكيد على الوظيفي (نموذج الترجمة التي تحدث عنها نصر عارف لمفهومي culture و civilization ، وكذا ما ذكره حسين مؤنس في التعريف العام لمفهوم الحضارة).
- معادلة الحضارة عند مالك بن نبي، غير مستوعبة شموليا للدلالات المعنوية والحسية والوظيفية، لاقتصارها على حدود Termes: الإنسان والتراب والوقت، وإن كان قد ركز على الفكرة الدينية كمركب للحضارة وعامل للتفاعل بين هذه الحدود لتوليد الناتج الحضاري؛ ذلك أن الإنسان في نهاية الدورة الحضارة – في سياق المداولة لا في سياق المداومة- يكون قد تفسخ حضاريا وسلبت منه الحضارة، إنما يتعين أن يكون الإنسان عاملا على الوقاية الحضارية من الأفول.

2- مقومات وأسس معلم الشهود الحضاري في الوحي.

إن الحديث عن مقومات وأسس معلم الشهود الحضاري في الوحي يقتضي البحث عن المفاهيم المؤطرة للحقل الدلالي لمفهومي الشهود والحضارة في الوحي، ثم إعادة التصنيف الدلالي لها، معنويا وحسيا ووظيفيا.

وردت لفظة *حَضَرَ* في القرآن بصيغ عديدة، مثل: حَضَرَ، يَحْضُرون، أَحْضَرَت، حاضرا، حاضِرَة، مُحْضَراً، مُحْضَرون، على غرار قوله تعالى "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا "[2]، وقوله " وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا "[3]، وقوله " إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا "[4]، وقوله " وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ "[5]، وقوله جل وعز "يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا "[6].

والملاحظ، هو تجاوز مقصد الحضور لمستوى الوجود الذي قد يختزل في المعاينة، إلى ماهية الوظيفة الإنسانية الاستدلالية والتدبيرية، ومن تم تتضح علاقة الحضور بالشهود القائم على الإظهار والعلم والبيان..

وذكرت لفظة *شهد* في سياقات مختلفة، فعلية وإسمية، بصيغ: شَهِد، شَهِدتم، شَهِدْنا، شهْدوا، أشْهَد، تشهد، لِيَشْهَدوا، يشهدون، اشْهَد، شهادة، شاهدا، شاهدين، شُهود، أشهاد، شهيد، شهداء.. مثل

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، م س، ص 295.
[2]- سورة النساء، 8.
[3]- سورة الكهف، 49.
[4]- سورة البقرة، 282.
[5]- سورة الأعراف، 163.
[6]- سورة آل عمران، 30.

قوله تعالى في سياق ربط الحضور بالشهود والإحياء " أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ "[1]، وقوله تعالى "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ "[2]، وقوله تعالى في سياق إقامة الشهادة وربطها بالاستدلال "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ"[3]، وقوله سبحانه "وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ "[4]، وقوله عز وجل في سياق ربط منهج الوسطية الحضارية بالشهود الحضاري على الناس "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا"[5]؛ علما أنه من آليات رقابة هذه الوسطية باعث المدافعة الحضارية، كما في قوله تعالى "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا"[6]، وقوله تعالى في سياق ربط القوامة الحضارية بمنظومة القيم الإنسانية " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ "[7]، وقوله " ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ "[8]، انسجاما وسنن المداومة الحضارية المتجاوزة لفلسفة حتمية الأفول التداولي، كما يفهم من انتفاء شرط التسلط والطغيان بحسب مفهوم المخالفة في قوله تعالى عن سنة الاستبدال " وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ "[9]، وقوله سبحانه في سياق الرقابة والوقاية الحضارية في علاقتها بذاكرة (mémoire) آليات المنهج الحضاري من سمع وأبصار وأفئدة وجلود.. " حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ "[10]، وقوله "وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا "[11]، وقوله سبحانه وتعالى في سياق ربط عالم الشهادة (مجال إقامة الحضارة الإنسانية) بعالم الغيب طردا وعكسا "عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ"[12].

أما لفظة *مَدَنَ*، فقد وردت في القرآن الكريم بثلاثة صيغ، هي: *المدينة* (14مرات)، و*المدائن* (3مرات)، و*مَدْيَن* (10مرات)، منها قوله تعالى " وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ "[13]، وقوله تعالى" فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ "[14]، وقوله "وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ "[15]، وقوله تعالى في سياق ربط المدينة بحركية السعي " وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى "[16]، وقوله

---

[1]- سورة البقرة، 133.
[2]- سورة البقرة، 185.
[3]- سورة الطلاق، 2.
[4]- سورة يوسف، 25-26.
[5]- سورة البقرة، 143.
[6]- سورة الحج، 40.
[7]- سورة النساء، 135.
[8]- سورة البقرة، 282.
[9]- سورة محمد، 38.
[10]- سورة فصلت، 20.
[11]- سورة يونس، 61.
[12]- سورة الزمر، 46.
[13]- سورة الحجر، 67.
[14]- سورة الكهف، 19.
[15]- سورة الكهف، 82.
[16]- سورة يس، 20.

عز وجل على لسان فرعون في سياق سوء تدبيره لسنة الاجتماع البشري على اختلافهم في المدائن[1] "وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ "[2]، وتفاعلا مع دلالة التنعم في فعل التمدين انسجاما وقوله تعالى عن قانون التغيير الحضاري " ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[3]، وقوله سبحانه " وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ "[4].

وفي سياق إحالة منهج الوسطية بمنظومة القيم وبخاصة قيمة العدل، ما رواه أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قرأ (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا)، قال: عدلا "[5].

وبذلك، يعبر المفهوم المركب *الشهود الحضاري* عن علاقة ثلاثية الأبعاد، تربط الإنسان الحضاري الشاهد على (حضارات) الناس بخالقه الذي جعل منه أمة وسطا، وأن الواقع هو مجال شهوده؛ بحيث ينبغي أن تكون هذه الشهادة في الحياة الدنيا أولا قبل أن تكون استحقاقا في الآخرة، وتكون مراقبة بما يشهد عليها هي كذلك.

ولنتبع مسارات هذه العلاقة وفق دلالات مفهوم الشهود الحضاري، معنويا وحسيا ووظيفيا، في مختلف سياقات آيات الشهود والحضر والتمدن والتمدين في الوحي، كما يلي:

معلم الشهود الحضاري					
دلالات معنوية		دلالات حسية		دلالات وظيفية	
إقامة-حضور	"وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ" (النساء8)	مقومات حسية في إقامة الحضور الحضاري: تدبير، تجسير البحر..	"إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا" (البقرة282) "وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ" (الأعراف163)	إقامة المعابر الحضارية في تبادل الاشعاع الحضاري	"فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا" (النمل5)

[1]- من صور سوء تدبير الاختلاف بين الناس في مدائن فرعون ما حكاه القرآن الكريم عن استعباده لبني اسرائيل، يقول تعالى في سورة القصص 4" إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ " وقول سبحانه على لسان موسى في حواره مع فرعون، في سورة الشعراء 22 " وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ "؛ لكن فرعون عندما اعتقد أنه سيقيم الحجة ضد موسى عليه الصلاة والسلام أمام الملأ، بعث في المدائن حاشرين، فلم يفلح بسعيه هذا في الأرض فسادا.

[2]- سورة الشعراء، 36.

[3]-سورة الأنفال، 53.

[4]- سورة القصص، 23.

[5]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) (البقرة 143)، وما أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة، وهم أهل العلم، م س، رقم 7349.

شهود-استدلال	"فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (البقرة185) "وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ"(يوسف26)	مقومات المنهج الحضاري: قلب/سمع/ إبصار/جلود..	"إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ" (ق 37)	تفعيل آليات المنهج الحضاري	"حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (فصلت 20)
شهادة-حضر-إحياء	"أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ" (البقرة133) "أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ" (الطلاق2)	عالم الشهادة = مجال مقومات الإحياء الحضاري	"هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" (البقرة29) "فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ"(الزمر46)	إحالة عالم الشهادة إلى عالم الغيب طردا وعكسا في مسايرة الإنجاز الحضاري	"ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" (التوبة94)
تمدن-تمدين	"وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ" (الحجر67) "وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ" (الشعراء 36)	تنعم/ اجتماع بشري/ تعايش	"سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً"(لقمان20) "وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ"(الشعراء 36)	تهيئة الانفتاح الحضاري المستوعب. إقامة التعايش البشري.	"وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ" (القصص23)
سعي عمل إصلاح منافع	"لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ" (الحج28) "يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا" (آل عمران 30) "وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى" (يس 20)	ترتيب النعمة على عدم الانزياح عن الأصل: (سنن حضارية شرطية)	"ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الأنفال53)	فاعلية الإصلاح والسعي بعدم مصادمة قانون التغيير الحضاري.	"ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الأنفال 53)
الوسطية الحضارية	"وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا" (البقرة143)	رسالة الختم = مضمون الشهود الحضاري تصورا ومنهجا	"لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا" (البقرة 143)	تنزيل الوسطية باعتبارها منهجا حضاريا وليس موقعا متمركزا	"وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا" (الفرقان 67) -(جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ..) (عن ربعي بن عامر)[1]
القوامة الحضارية	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ" (النساء135)	الإظهار والعلم والبيان.. هي: من مقومات الإقامة الحضارية بالقسط	"شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ " (آل عمران 18)	تفعيل منظومة القيم، مثل: التوحيد/العدل/ الحرية..	

[1]- ابن كثير، البداية والنهاية، م س، غزوة القادسية، رواية ربعي بن عامر، م س، ج7، ص 46.

المدافعة الحضارية	"وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا" (الحج40)	من السنن الكونية الحسية: اختلاف الألسنة والألونة..	"وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ" (الروم22)	تفاعل حضاري: معرفي اعترافي تعارفي	"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا" (الحجرات13)
المداومة (لا المداولة) الحضارية	"وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ" (محمد38)	مقومات الإصلاح تحول دون الإهلاك الحضاري	"وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ"(هود 117) "فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا"(النمل 5)	وقاية/رقابة حضارية من الطغيان والتمركز بعدم مصادمة سنن الاستبدال والمداولة.	"وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا" (يونس 61)

3- خصائص معلم الشهود الحضاري في الوحي.

أ-التكامل الدلالي بين الدلالات الثلاث، المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الشهود الحضاري.

تتميز الأبعاد الدلالية لمعلم الشهود الحضاري، هي الأخرى، بميزة التكامل الدلالي جمعاً وتداخلا وتفاعلا.

فمصادرة البعد الدلالي الغيبي في الشهود الحضاري تنعكس على المفهوم الحضاري للوسطية، إما بإلحاقها بآفة المواقع البينية بين النقيضين، أو بإلغائها، عقب إلغاء دلالاتها المعنوية؛ وهو ما يجعل تفاعل الأسس الحسية والوظيفية للحضارة حبيس الارتهان المادي، الذي انقلب عكسيا على الكائن البشري لما جعل منه مجرد رقم إنتاجي أو هيئة *سايبورغية* (cyborg)[1]، مجردا من أية *فكرة دينية*، على حد تعبير مالك بن نبي الذي جعلها عاملا أساسيا في معادلة الحضارة. وقد عبّر المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل عن دور الدين في البناء الحضاري بقوله: " إن الدين هو الخط الأقوى في قلب الحضارات، وهو ماضيها وحاضرها معاً "[2]؛ فالحضارة الغربية - مثلا- " على الرغم من عطائها الكبير في وسائل الإنسان وأشيائه المادية أخطأت في فهم الإنسان وطبيعته ومعرفة خصائصه.. ومن أكبر أخطائها إسقاط الجانب الروحي في الإنسان وإبعاد الدين والأخلاق والتوجيه"[3].

أما إقصاء الجانب الحسي في مفهوم الشهود الحضاري، فهو إعلان لفصل عالم الشهادة عن عالم الآخرة، بحصر هذا المفهوم في مجرد التصور دون منهج تنزيل حسي تُستدعى فيه آليات التكامل المعرفي والجمع بين القراءات وفلسفة تاريخ الحضارات، وتتفاعل فيه مكنونات الغيب ومعارف الكون

---

[1]- انظر حديثنا عن السايبورغ cyborg وأنسنة الرقمنة، ضمن واقع الإنسان بين المراتب المتباينة والمتناقضة من السمو إلى الدنو، (مبحث واقع الإنسان وسؤال تنقيح المناط، الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث).

[2]- فرناند بروديل، تاريخ وقواعد الحضارات، ترجمة وتعليق: حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص 18.

[3]- شافي بن سفر الهاجري، الإنسان معيار الحضارة، ضمن: الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد، مؤتمر القمة الإسلامي التاسع، ط 1، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1421هـ/2000م، ص 237. كما ذكر الهاجري (م-نفسه، ص 239-240) موقفا منسوبا للرئيس الأمريكي الأسبق كولن ولسون عن قيمة البعد الدلالي المعنوي في الحضارة بقوله " إن اختصار المسألة بأسرها هو ما يلي: **إن حضارتنا لا تستطيع الاستمرار في البقاء من الناحية المادية إلا إذا استردت روحانياتها**".

وعلوم الإنسان؛ ولعل هذه الفجوة هي ما جعلت الحضارة المنسوبة للمسلمين في التاريخ تتوقف عن الاشعاع؛ ذلك أن "عملية التحضير لردم فجوة التخلف وعودة الشهود الحضاري والتأهيل لمعاودة الإقلاع واستئناف دور الأمة في البناء الحضاري وبناء رؤية مستقبلية، سوف لا يتحقق لها النجاح ما لم تأخذ في اعتبارها استيعاب الماضي بكل معطياته، كما تقتضي الإحاطة بالحاضر بكل مكوناته كمقدمة للمستقبل، ومن تم إبصار المستقبل وتوفير واكتساب أدوات بناءه واستكمالها"[1].

وبغياب فاعلية ووظيفة الإنسان في الإمكان الحضاري، فإن هذا من شأنه أن يحصر البعد الدلالي المعنوي لمفهوم الشهود الحضاري في مجرد المداولة دون استنطاق فلسفة المداومة الحضارية، وأن يقيد المقومات الحسية فيه في مجرد أدوات للترف تأذن بفساد العمران.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في الربط بين دلالات الشهود الحضاري المتعددة الأبعاد، من حيث اقتضاء وجودها مجتمعة دون انفلات.

ب-المنهج التركيبي السنني بين الدلالات الثلاث.

إذا كانت خاصية التكامل الدلالي تُعنى بالأبعاد الدلالية المعنوية والحسية والوظيفية لمفهوم الشهود الحضاري من حيث الحضور المنافي للمغيب، فإن خاصية التركيب السنني تهتم بفاعلية هذا الحضور لئلا يسقط في مجرد الوجود فحسب؛ فكل دلالة من الدلالات الثلاث تتميز بوظيفة ذاتية خاصة بها لا تستطيع غيرها من الدلالات القيام بها، كما أن هذه الحركية الذاتية لا يمكن أن تأخذ في الدوران السنني في استقلال عن دوران غيرها، كل ذلك يتم داخل نظام سنني متكامل.

فدوائر الإقامة والحضور والشهود الاستدلالي المتجاوز لمجرد المعاينة، والإحياء والتمدن، والتمدين القائم على تدبير سنة الاختلاف البشري، والسعي، والإصلاح الحضاري، والوسطية والقوامة والمدافعة والمداولة الحضارية.. تدور وفقها، تفاعلا لا تمانعا، دوائر المقومات الحسية للشهود الحضاري من آليات أنفسية هي نفسها شاهدة على الإنسان، مثل السمع والأبصار والأفئدة والجلود، لقوله تعالى " حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"[2]، وكذا من آليات آفاقية هي عالم الشهادة ومجال وواقع الإقامة الحضارية الإنسانية، مثل النعم والسنن.. انسجاما وقوله تعالى " سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً "[3]، وقوله سبحانه " ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[4]. كما تدور وفقها دوائر الفاعلية الوظيفية للإنسان في إقامة المعابر الحضارية لأجل تبادل وتفاعل الاشعاع الحضاري، وفي الحرص على تنزيل الوسطية الحضارية من حيث هي منهج

---

[1]- عمر عبيد حسنة، تقديم لكتاب: نعمان عبد الرازق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، ج1، سلسلة كتاب الأمة، عدد 80، السنة العشرون، ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ذو القعدة 1421هـ/2001م، ص ص 12-13.

[2]- سورة فصلت، 20-21.

[3]- سورة لقمان، 20.

[4]-سورة الأنفال، 53.

حضاري وليس موقعا بينيا حضاريا، وعلى تنزيل القوامة الحضارية بتنزيل منظومة القيم الإنسانية الكونية، وترشيد المدافعة، والعمل على الوقاية والرقابة ضد الأفول الحضاري بتنزيل سبل المداومة الحضارية ما استطاع الإنسان، دون مصادمة لسنة الاستبدال.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في التداخل السنني بين دلالات الشهود الحضاري دون تمانع.

ج-خاصية التوليد/التوليف.

بعد تحديد الأبعاد الدلالية الثلاثة، المعنوية والمادية والوظيفية، لمعلم الشهود الحضاري، يغدو هذا المعلم محركاً لتوليد وتوليف مفاهيم بدلالة أبعاده، نظرا لدور هذه الأبعاد في تشكيل مصفوفة مرور تسمح بعبور المعنى الدلالي من المصطلح إلى المفهوم؛ عندئذ لا تختزل الشهادة - مثلا- في المعاينة ولا في نوع من الصكوك حيال من يصنع الموتُ- لا الحياة- منه الإنسانَ الشهيدَ في غير محل الشهادة.. إنما تقرأ الشهادة، توليدا وتوليفا في معلم الشهود الحضاري، بمعاني الحضور الوسطي الفاعل المتجاوز للوجود، وكذا بمعاني الاستدلال والقوامة والمداومة والرقابة.. لأن من كان حاله كذلك فإنه هو الآخر مراقب في رقابته، فمن كانوا شهداء على الناس، فالرسول عليهم شهيدا، لقوله جل وعز " **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا** "[1]، وهي شهادة منه ﷺ خالدة بخلود رسالته الخاتمة.

وبذلك، تتجلى أهمية هذه الخاصية في توليد وتوليف قراءات مستوعبة لمفاهيم حضارية كلية – ومنها الإنسان- في معلم الشهود الحضاري.

4- قراءة الإنسان في معلم الشهود الحضاري.

انطلاقا من تحديد الأبعاد الدلالية لمعلم الشهود الحضاري في الوحي، وتبعاً لما تتميز به من خاصيات التكامل الدلالي والتركيب السنني والتوليد والتوليف، يمكن أن نقرأ مفهوم الإنسان في هذا المعلم بإسقاطه على التوالي، على أبعاده الدلالية، كما يلي:

أ-تحديد صورة الإنسان في الدلالة المعنوية لمفهوم الشهود الحضاري.

بعرض مفهوم الإنسان على البعد الدلالي المعنوي لمعلم الشهود الحضاري، نجد أنه:

- ✓ كائن يتعدى حضوره مرتبة وجوده إلى ماهية حركيته، ويتعدى شهوده مرتبة معاينته إلى استدلالاته وتفكره ونظره.
- ✓ كائن يحيى بفلسفة الشهود الحضاري، تصورا ومنهجا.
- ✓ كائن اجتماعي، تمدناً وتَمَدْيُناً.
- ✓ كائن ذو نواة حضارية، من خلال قابليته للإصلاح والسعي انسجاماً مع أصل الصلاح الفطري فيه، تجنبا لاستثناء نوازعه الإفسادية.

[1]- سورة البقرة، 143.

- ✓ كائن واعٍ بمنهج الوسطية الحضارية في الشهود الحضاري.
- ✓ كائن ينظر لمقصد الحضارة استيعابا من معلم القوامة، لا من معلم القوة اختزالا.
- ✓ كائن مستوعب لنظرية المداومة الحضارية بديلا عن المداولة، ولنظرية المدافعة الحضارية بديلا عن المصادمة.

وبهذا المنظور، نقرأ صورة الإنسان من حيث استجابته للبواعث المعنوية الحضارية، تجسيدا بذلك للإنسان الكائن الحضاري.

ب-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الحسية لمفهوم الشهود الحضاري.

بعرض مفهوم الإنسان على البعد الدلالي الحسي لمعلم الشهود الحضاري، نجد أنه:

- ✓ كائن مهيأ بقوانين التدبير والتجسير الحضاري، من سنن كونية واجتماعية ونفسية..
- ✓ كائن مقوم بآليات حسية للشهود الحضاري، من سمع وأبصار وأفئدة وجلود.. وهي في ذات الآن ذاكرة للشهود الحضاري الذاتي، والتي تعتبر بمثابة *العلبة السوداء* التي تسجل عمل الإنسان الربان لنفسه ولو كان عملا بمثقال ذرة، خيرا أو شرا، يقول المولى تعالى " **حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** "[1].
- ✓ كائن ينعم بالاستقرار وبأدوات التَمْدِين في عالم الشهادة الحسي، باعتباره مجال إحياءه الحضاري.
- ✓ كائن ذو دليل ومخطط لمضمون الشهود الحضاري الوسطي على الناس.

وبهذا المنظور، نقرأ صورة الإنسان من حيث إعداده للشهود الحضاري تصورا ومنهجا وآليات أنفسية وآفاقية، تجسيدا للإنسان المقوّم لهذا الشهود.

ج-تحديد صورة الإنسان في الدلالة الوظيفية لمفهوم الشهود الحضاري.

بعرض مفهوم الإنسان على البعد الدلالي الوظيفي لمعلم الشهود الحضاري، نجد أنه:

- ✓ إنسان دائم التواصل الحضاري، مقيم للمعابر الحضارية المَدَنِيّة والمَدائنية.
- ✓ إنسان يعمل على تنزيل آليات المنهج الحضاري، سمعاً وأبصارا وأفئدة، في إقامة التكامل المعرفي (مراكز بحثية)، والجمع بين القراءات (وحيا وكونا إنسانا)، وفلسفة التاريخ (الاعتبار الحضاري من المداولة إلى المداومة).
- ✓ كائن فاعل ومُجسَد واقعيا لقابلية الإصلاح والسعي الأصلية فيه دون مصادمة قانون التغيير.
- ✓ كائن يسعى إلى تنزيل الوسطية الحضارية باعتبارها منهجا لا موقعا بينيا بين النقيضين، درءاً للتمركز الحضاري الواحدي البعد.

[1]- سورة فصلت، 20-21.

- ✓ كائن يعمل دوما على تفعيل منظومة القيم الحضارية مثل: التوحيد والعدل والحرية..
- ✓ كائن متفاعل حضاريا، معرفيا وتعارفيا واعترافيا، وحريص على المداومة الحضارية بآليات الوقاية والرقابة والمدافعة..

وبهذا المنظور، نقرأ صورة الإنسان من حيث فاعليته ووظيفته في تنزيل المنهج الحضاري لإقامة الوسطية والقوامة والمدافعة، وتأكيد الحرص على المداومة بدل الاستسلام للمداولة، تجسيدا بذلك للإنسان الفاعل الحضاري.

المطلب الثالث: الإنسان في البعد الإعماري الحضاري.

1- علاقة الإعمار بالحضارة.

لاستجلاء تركيبية هذه العلاقة بين معلمي الإعمار والشهود الحضاري، نبادر أولا- كما أسلفنا في علاقة الاستخلاف بالتكريم وكذا في علاقة التكليف بالحركية الوظيفية- بطرح أسئلة بقدر ما هي توجيهية في تعقب هذه العلاقة بقدر ماهي أسئلة ذات صبغة استباقية فيما يتولد عنها هي الأخرى من أسئلة، من ذلك:

- كيف نربط تركيبيا على التوالي بين دلالات معلمي الإعمار والشهود الحضاري، معنويا وحسيا ووظيفيا، من أجل الخروج بمنظور تركيبي لمفهوم الإنسان في البعد الإعماري الحضاري؟
- ما أصل علاقة الإنسان بالغيب و بالكون و بالإنسان بدلالة البعد الإعماري الحضاري؟
- كيف يتم تنزيل دلالات الإعمار على واقع الإنسان المتغير في الزمان والمكان والإنسان، لئلا تنحصر مقومات الشهود الحضاري المعنوية والمادية والمنهجية في فلك النحالة الهوياتية وتحطيم المعابر الحضارية والدخول في دوامة المداولة، التي ما تولد غير مواصلة أفول الذات إثر السقوط في آفة انتظار أفول الغير، أو تبرير الصدام الحضاري ارتهانا إلى حتمية هذا الأفول المنتظر، وانزعاجا مما يشكل للذات خطرا مهددا قادما؟

إن أول ما يتبادر فهمه، من خلال هذه المنطلقات، وكذا من خلال دلالات معلمي كل من الإعمار والشهود الحضاري، هو أنه لا حضارة دون إعمار، ولا إعمار دون حضارة مؤذنة بصلاحه لا بفساده. بمعنى أننا نكون بهذا المنظور إزاء دوران للحضارة والإعمار وجودا وعدما واعتبارا وتعليلا وتقصيدا؛ إذ لا حضارة ولا شهود حضاريا دون إعمار معنوي ومادي ووظيفي، وهذا استلزام مباشر تترتب خلاله الحضارة على مقدمة الإعمار، وهو ما نتوافق فيه مع الأطروحة الخلدونية، حيث تعتبر الحضارة مرتبة متقدمة من مراتب الإعمار، وأنها "غاية العمران"[1].

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتعليق: علي عبد الله محمد الدرويش، ط 1، دار البلخي ومكتبة الهداية، دمشق، 1425هـ/2004م، الفصل 18 من الكتاب الأول، ج2 /47.

لكن نختلف[1] معها – أي الأطروحة الخلدونية- لما تعتبرها "نهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده"[2]، بمبرر أنها هي "التفنن في الترف واستجادة أحواله"[3]، وهي المرحلة التي ينتهي عندها العقل فاسحاً المجال للغريزة في نظرية المداولة بلغة مالك بن نبي[4]، وهو تعبير منهما معاً عن استلزام عكسي يترتب خلاله فساد العمران على التفنن في الترف الذي يعد أيضا بحسب هذا المنظور مرتبة حضارية[5]. بل على العكس من ذلك، يترتب، بعكس النقيض[6] (من خلال الاستلزام: *العمران ⟵ غايته الحضارة*)، فسادُ العمران على فساد الشهود الحضاري[7]؛ وأكثر من هذا وذاك، فإنه بموجب مفهوم المخالفة، يكون الاستلزام العكسي كذلك صحيحا بين الحضارة كمقدمة باعثة على استمرار العمران، ونتيجة التفنن فيه. فلا حضارة، إذن، مؤذنة بصلاح العمران، ولا عمران غايته الحضارة، إلا بفاعلية الربط بين الإنسان المنشأ من الأرض والمستعمر فيها والإنسان الكائن الحضاري المقوّم بدعائم رفع القواعد الإعمارية والمستجيب للبواعث الحضارية المعنوية والحسية والوظيفية، وبين الإنسان الفاعل الحضاري والمتفاعل مع سنن المستقر والمتاع إلى حين، وبين هذه الصور الإنسانية المتعددة الأبعاد جميعها، مثنى مثنى.

وبناء عليه، نكون إزاء علاقة تركيبية بين الإعمار والشهود الحضاري ، تتحدد بتداخل وتفاعل وتكامل دلالاتها المعنوية والحسية والوظيفية؛ عندئذ، تكون هذه العلاقة مؤطرة باستفهامين بارزين ح ين يتساءل الإنسان: بِمَ أنا كائن إعماري حضاري؟ وكيف لي بالمساهمة في بناء حضارة إنسانية كونية ممتدة؟

---

[1]- الإشكال المنطقي في الاستلزام الخلدوني [(qui est sous forme d'une implication : p impliqueq⟶)]، حيث تدل العبارة p على الحضارة، وتدل العبارة q على الإيذان بفساد العمران]: *الحضارة ⟵ مؤذنة بفساد العمران*، يكمن في اعتبار الحضارة واللاحضارة سيان؛ فتارة يعتبرها غاية العمران، وتارة أخرى (عكسيا) يعتبرها تفننا في الترف الباعث على الظلم الذي يتولد عنه اقتضاء فساد العمران، ومنه إلى انقطاع النوع البشري. علما أن الاستلزام: *العمران ⟵ غايته الحضارة*، يقرأ بعكس النقيض: *لاحضارة ⟵ تفضي إلى فساد العمران*.

[2]- نفسه، ج2 /47.

[3]- نفسه، ج47/2.

[4]-يتكون منحنى تطور الحضارة الإنسانية، باعتباره دراسة لمقياس القيم النفسية والاجتماعية الدالة على أحوال التطور بدلالة الزمان، في نظرية المداولة الحضارية عند مالك بن نبي (شروط النهضة، ص 66)، من ثلاثة مراحل، هي الروح (الفكرة الدينية) التي تشكل مرحلة الصعود، ومرحلة الصهوة أو القمة الحضارية المعبر عنها بعنصر العقل (باعتبار الإنسان هو السند المحسوس لهذه الفكرة الدينية)، ثم مرحلة الغرائز التي تؤول بالحضارة إلى الأفول.

[5]- علماً أن ابن خلدون قد رتب هذا الإفساد على الظلم - كما سبقت دراسته في مطلب فلسفة التاريخ في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث-: في قضية اقتران الفساد بسفك الدماء، على غرار قوله تعالى على لسان الملائكة " أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ " انسجاما وقوله عز وجل في التنبيه إلى درجة عظم هذه الآفة " مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً "؛ حيث نجد أن ابن خلدون قد أشار- توافقا مع الأصل القرآني- إلى هذا الاقتران في فصل * الظلم مؤذن بخراب العمران*، يقول: "الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري" (عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ج1، فصل: في أن الظلم مؤذن بخراب العمران، ص 477). وبالتالي يظهر لنا فساد العمران وخرابه (باعتباره عثوا) في شكل الوسط الاستلزامي لهذا الاقتران بين الظلم (باعتباره فسادا) وانقطاع النوع البشري (باعتباره سفكا للدماء).

ويبقى الإشكال المنطقي المطروح ههنا هو المماثلة التكافئية في النظرية الخلدونية بين الحضارة والتفنن في الترف (يقول ابن خلدون في المقدمة، ج47/2 : الحضارة هي التفنن في الترف واستجادة أحواله)، واقتران هذا الأخير بالظلم، واقترانهما معاً بسفك الدماء.

[6]- وذلك من خلال الاستلزام: *العمران ⟵ غايته الحضارة*، حيث نقرأ بعكس النقيض (contraposé d'une implication):

* فساد الشهود الحضاري (أو غياب الحضارة أو اللاحضارة) ⟵ يفضي إلى فساد العمران*.

[7]- من مظاهر فساد الشهود الحضاري: نقط الضعف التي ذكرناها في تعقبنا لمفاهيم الشهود والحضارة في السياقات التاريخية، وكذلك آفات المحلية ضدا على الكونية الإنسانية، وفخ المقارنات والاحتضار في انتظار زمن المداولة الحضارية بدل الدخول في التفاعل مع حضارة الغير.

بِمَ أنا كائن إعماري حضاري؟ سؤال تُشكل فيه هوية الإنسان الكونية علامة استفهامه الكبرى، نفيا للعبثية ودفعا للفساد والسفك وإثباتا للصلاح والحقن، في استيعاب مفهوم الهبوط الأرضي الإعماري والحضاري للإنسان؛ وتحت منظار هذا السؤال، تنكشف ترددات توافقات الأرضنة (مقومات حسية) والروحنة (مقومات معنوية)، والشهادة والحضور والإحياء والتمدن والتمدين (تدبير الاختلاف: في المدائن حاشرين) والإسكان والمستقر والمتاع -لا الترف- إلى حين، والمدافعة..

وكيف لي بالمساهمة في بناء حضارة إنسانية كونية ممتدة؟ سؤال عن فاعلية الإنسان في بناء حضارة كونية تأذن دوما بصلاح العمران لا بفساده، فهو بذلك سؤال تشكل فيه الوظيفة الإعمارية والحضارية للإنسان علامة استفهامه الكبرى؛ وتحت منظار هذا السؤال، تنكشف ترددات الاستقواء القيمي والقواعد الإعمارية وتجربة الإسكان الآدمي الأولى وإقامة المعابر الحضارية وإثارة الأرض بإثارة علومها ومعارفها، ناهيك عن ترددات الوقاية والرقابة (مقومات الفاعلية الوظيفية) في الحفاظ على المداومة الحضارية لئلا تؤول الحضارة إلى ترف ومنه إلى ظلم مؤذن بفساد العمران، ومنهم جميعاً إلى انقطاع للنوع البشري.

وهذا ما يدعونا إلى توليف صياغة تركيبية للدلالات الإعمارية والحضارية.

2- الدلالات التركيبية للبعد الإعماري الحضاري.

انطلاقا من التصنيفين الدلاليين السابقين[1]، لكل من معلمي الإعمار والشهود الحضاري في الوحي، نستنتج التوليف التركيبي التالي للدلالات المعنوية والحسية والوظيفية في البعد الإعماري الحضاري، والذي نتوخى منه إمكانات قراءة مفهوم الإنسان وفق هذه الدلالات:

البعد الإعماري الحضاري:					
الدلالات التركيبية المعنوية للبعد الإعماري الحضاري:		الدلالات التركيبية الحسية للبعد الإعماري الحضاري:		الدلالات التركيبية الوظيفية للبعد الإعماري الحضاري:	
الإنسان المنشأ من الأرض والمستعمر فيها :	الإنسان الكائن الحضاري : (من حيث استجابته للبواعث المعنوية الحضارية)	الإنسان المُقَوَّمُ بدعائم رفع القواعد الإعمارية: (من دليل الإعمار ومقوماته)	الإنسان المُقَوَّمُ للشهود الحضاري :	الإنسان المتفاعل مع سنن المستقر والمتاع إلى حين : (كائن إعماري)	الإنسان الفاعل الحضاري :
التوحيد: من مداخل الإعمار	شهادة/حضر/ إحياء	دليل الإعمار: الرسالة الخاتمة	عالم الشهادة: =مجال مقومات الإحياء الحضاري	تفقه الإعمار= هو تنزيل منهج البينات الإعمارية	إحالة عالم الشهادة إلى عالم الغيب طردا وعكسا في مباشرة الإنجاز الحضاري

[1]- انظر الجدولين الدلاليين لكل من معلم الإعمار ومعلم الشهود الحضاري، على التوالي، في المطلبين السابقين، من هذا المبحث.

استقواء: (قوة/أمانة) استقوام: (علم/تقوى)	إقامة/حضور	البسطة في العلم والجسم والملك	مقومات حسية في إقامة الحضور الحضاري	التفنن في الإعمار= من صور الاستقواء القيمي	إقامة المعابر الحضارية في تبادل الإشعاع الحضاري
هبوط إلى الأرض وإثارتها	شهود/استدلال تمدن/تمدين	التسخير الأرضي لإثارتها بمقومات السير والمشي في مناكبها	مقومات المنهج الحضاري: قلب/سمع/ أبصار/جلود..	إثارة الأرض هي إيضا إثارة لعلومها ومعارفها وتجاربها المخبرية (حديد/نار/قطر..)	تفعيل آليات المنهج الحضاري
استعمار الأرض على وجه الطلب		اقتران الاستعمار الأرضي بالنشأة الأولى للإنسان (وحدة النفس البشرية)	تنعم اجتماع بشري تعايش	الإنسان مكلف وظيفيا بإعمار الأرض على وجه الطلب (استعمار/استفعال)	تهيئة الانفتاح الحضاري المستوعب. إقامة التعايش البشري.
رفع القواعد من البيت	سعي عمل إصلاح منافع	دعائم رفع السقف الحضاري دون مكر (عمد/أساس)	ترتيب النعمة على عدم الانزياح عن الأصل (سنن حضارية شرطية)	رفع القواعد الإعمارية من: بينات الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان.	فاعلية الإصلاح والسعي بعدم مصادمة قانون التغيير الحضاري.
عمارة المسجد (=مركز بحثي تدبري/تفكري /قيمي)		البيت مقام مبارك وآمن وهدى للعالمين: (مختبر تعبدي مستوعب)		تنزيل عمارة المسجد ب: التوحيد والأحكام المستوعبة (عملية وعلمية وقيمية)	
إسكان مستقر ومتاع إلى حين	الوسطية الحضارية	رسالة الختم: =مضمون الشهود الحضاري تصورا ومنهج		تنزيل الوسطية باعتبارها منهجاً حضاريا وليس موقعاً متمركزاً	
	القوامة الحضارية	المسخرات: (لانهائية المباحات ومحدودية المحظورات)	الإظهار والعلم والبيان.. هي من مقومات الحضارة بالقسط	تولد فلسفة الإعمار الأرضي من تجربة الإسكان الآدمي بعدم خرق قانون صلاحية الإعمار عزماً	تفعيل منظومة القيم: (توحيد/عدل/ حرية.....)
	المدافعة الحضارية	الأبعاد الحسية للمستقر: زمانيا: إلى حين مكانيا: عالم الشهادة نفسيا: متاع/رغد/طيبات	من السنن الكونية الحسية: اختلاف الألسنة والألونة بحسب الأبعاد المكانية والزمانية والإنسانية	استنطاق وتتبع سنن المستقر والمستودع والمتاع	تفاعل حضاري: معرفي/اعترافي/ تعارفي
	المداومة الحضارية	مقومات الإصلاح تحول دون الإهلاك الحضاري		وقاية/رقابة حضارية من الطغيان والتمركز والتحيز.. بعدم مصادمة سنن الاستبدال والمداولة	

وتتميز هذه الدلالات بخاصية التكامل الدلالي من حيث اقتضاء وجودها مجتمعة دون انفلات، درءا لواحدية البعد والنزعات الفردية التي تفصل بين تفقه استعمار الأرض وتفقه المستقر والمستودع وتفقه الشهود الحضاري الفاعل، كما تتميز بخاصية التركيب السنني من حيث تداخلها السنني دون تمانع، درءا لأي دوران بينها في فلك الصدام؛ وهما خاصيتان تستمدهما علاقة التركيب بين الإعمار والشهود الحضاري من خصائص دلالات كل منهما على التوالي، ما يجعلها هي كذلك علاقة ذات أبعاد ثلاثة، معنويا وحسيا ووظيفيا، تسمح بقراءة توليدية وتوليفية لمفاهيم كلية، خصوصا منها الإنسان، بدلالة هذه الأبعاد.

3- الإنسان في البعد الإعماري الحضاري.

من خلال الجدول السابق الذي يوضح دلالات علاقة التركيب التي تُكوِّن البعد الإعماري الحضاري، ومن خلال خصائصها التكاملية والتركيبية والتوليفية، وبعرض مفهوم الإنسان على هذا البعد، نجد أنه:

من حيث الدلالات المعنوية:

- إنسان يقترن لديه الإعمار بالتوحيد اقتران الإيمان بالعمل الصالح.
- إنسان يقوم إحياؤه على مدى استقوائه واستقوامه.
- إنسان يبني شهوده الاستدلالي وتَمَدَّنَهُ وتَمَدْيُنَهُ على بواعث الأرضنة[1] المستوعبة للهبوط الأرضي وإثارتها واستعمارها.
- إنسان يسعى إلى الصلاح بإلحاق المراكز البحثية التدبرية والتفكرية والقيمية بعمارة المسجد.
- إنسان يرتب مقاصد الوسطية والقوامة والمدافعة والمداومة الحضارية على بواعث الإسكان والمستقر والمستودع.

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان من حيث هو كائن إعماري وحضاري منشأ من الأرض ومستعمر فيها.

ومن حيث الدلالات الحسية:

- إنسان مُقَوّمٌ بدعائم رفع القواعد الإعمارية، تأهيلا للشهود الحضاري، بواسطة:
  - ← دليل الإعمار: الرسالة الخاتمة (باعتبارها نسقا متمما ومكملا لجميع الرسالات).
  - ← مجال الإعمار الحضاري: عالم الشهادة، باعتباره مجال المستقر والمستودع وواقع اختلاف، لا خلاف، بين الناس.
  - ← الأدوات والوسائل:
    - المسخرات: تنعما / تعلما / تخلقا.. تعبدا.

[1]- تنبيها منا ههنا إلى أن المقصود بالأرضنة ليس ما يختزلها في مجرد البيجسدانية - كما رأينا في واقع الإنسان، في المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث- وإنما المقصود بها تكييفها المستوعب للبيإنسانية.

- مقومات المنهج الحضاري: قلب / سمع / أبصار / أفئدة / جلود (ذاكرة تخزين شاهدة).
- أساطين رفع السقف الحضاري دون مكر لئلا يخر.

← المؤشرات: تفاعل الكون المادي مع النفس البشرية، كما هو الحال في ذكر أفول حضارة ثمود، في قوله تعالى في سورة الشمس: "وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا "[1].

وبهذا المنظور، تتحدد صور الإنسان من حيث هو كائن مقوم بدعائم رفع القواعد الإعمارية ومهيأ للشهود الحضاري.

ومن حيث الدلالات الوظيفية:

- إنسان متفقه لفلسفة الإعمار بتنزيل منهج الاستعمار الأرضي الحضاري في إحالة عالم الشهادة إلى عالم الغيب، طرداً وعكساً وجمعاً بين قراءات الغيب والكون والإنسان، في مباشرة الإنجاز الحضاري.
- إنسان يقيم المعابر الحضارية بين الثقافات دون تمركز أو تجويه، بل بشهود حضاري قائم على المعرفة والاعتراف والتعارف.
- إنسان يقيم حضارته في مواصلة البناء العمراني على إثارة علوم الأرض ومعارفها، تفعيلا للمنهج الحضاري القائم على أسس التكامل المعرفي والجمع بين القراءات وفلسفة التاريخ.
- إنسان فاعل على تنزيل عمارة المسجد المستوعبة لمفهوم المركز البحثي، تعبداً وتعلماً وتخلقاً.
- إنسان ذو مهمة وقائية في رقابة الحضارة والمداومة عليها ضد الأفول العمراني وضد مصادمة نواميس المداولة والاستبدال.

وبهذا المنظور، تتحدد صورة الإنسان من حيث هو كائن إعماري وحضاري فاعل ومتفاعل مع سنن المستقر والمستودع.

وبناء عليه، ومن خلال المعادلة التي طرفاها كل من هوية الإنسان الكونية وسؤال *بِمَ أنا كائن إعماري وحضاري؟* يتحدد موقع الإنسان المنشإ من الأرض والمستعمر فيها في سياق العدة النظرية لفلسفة الاستعمار على وجه الطلب. في حين يتحدد موقع الإنسان الحي والمُقَوّم والمؤهل للحضور والشهود، في سياق العُدَّة المنهجية لهذا التصور الحضاري، من خلال المعادلة التي طرفاها، على التوالي، فاعلية وتفاعلية الإنسان مع سنن المستقر والمستودع وسؤال *كيف لي بالمساهمة في بناء حضارة إنسانية كونية ممتدة؟*.

[1]- سورة الشمس، 1-15.

وبين السؤالين معاً، أو لنقل بين هوية الإنسان الكونية، الإعمارية والحضارية، وفاعليته في المداومة عليها، ثمة رابط مَعْلَمي ذو أبعاد مكانية وزمانية وإنسانية يجمع المعادلتين في آن، فلا نقرأ إحداهما إلا بتحقق الأخرى؛ هذا الرابط هو عالم الشهادة الذي هو مجال وواقع تحقيق الشهود الحضاري للإنسان قبل استحقاقه في عالم الغيب.

من أجل ذلك، فإن علاقة الإنسان بالغيب وبالإنسان وبالكون في البعد الإعماري الحضاري- والتي أدرجنا سؤالها ضمن المنطلقات التوجيهية في استجلاء التركيب الإعماري الحضاري-، تقوم على مايلي:

- ربط الإعمار الحضاري بنفي العبثية عن الإنسان، وبإثبات وحدة النفس البشرية بأصل نشأته من الأرض وبتأكيد غائية استعماره فيها على وجه الطلب بصيغة الجمع (وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)[1]، ضمن هوية إنسانية كونية مستجيبة لما يدعوها للإحياء، وذلك باعتبار "البعد الجماعي في البناء العمراني مقصدا قرآنيا"[2]؛ وأنه بناء "يتبوأ في سلم المقاصد القرآنية درجة من الدرجات العليا، فيكون حفظه من حفظ الدين وليس من هوامشه وأطرافه"[3]، أو كما أشار إليه الطيب برغوث في دائرة تأسيس الوعي الغائي بالوجود الكوني والبشري "بكلية الوعي بمقصد المنشأ الكوني والبشري ومقتضياته العقدية والعبادية والحضارية"[4]، واللازم استقراؤها في المسارين المركبين تكاملا وتواصلا، من الواقع الحضاري للإنسان إلى الغيب، ومن الغيب إلى إعادة تكييف هذا الواقع لغاية المداولة الحضارية ضد الأفول العمراني.

- إقامة التجسير الحضاري ابتداء على التجسير العلائقي التكافئي بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات؛ فإذا كنا قد نبهنا في خضم اختزالات السياقات التاريخية لمفهوم الإنسان إلى كون هذا الأخير متعبداً شرعاً لا كوناً، فإن التجسير الحضاري يقتضي ابتداء واسترسالاً معاً أن يكون الإنسان متعبداً كوناً كما هو متعبد شرعاً، وذلك من منطق وجود آيات الله في النص والأنفس والآفاق، إذ ثمة أيضاً آيات وسنن ثابتة، ومن مهمة الإنسان الحضارية ألا يصادمها أو يعكسها وإلا تنقلب عليه انقلاباً؛ أليس من ادعى أنه يحيي ويميت هو من عجز مبهوتاً أمام آية الشمس التي يأتي بها الله من المشرق، إذ إن عجزه عن الإتيان بها من المغرب يدحض، بعكس النقيض، ادعاءه للإحياء والإماتة.

فجدير بالتنبيه، أن هذا استدلال شهودي يُقْرَأ في مسارين، من الإنسان إلى التوحيد، ومن التوحيد إلى الإنسان وواقعه الحضاري - المتغير في الزمان والمكان والإنسان- في تتبع النواميس الكونية، خاصة في اقتحام العلوم الكونية لمسايرة متغيرات الواقع؛ فالتحول "في عصرنا هو نحو أن يكون الناس ذوي

---

[1]- سورة هود، 61.

[2]- عبد المجيد النجار، دور المجتمع في بناء العمران، مقصدا شرعي. م س، ص 135.

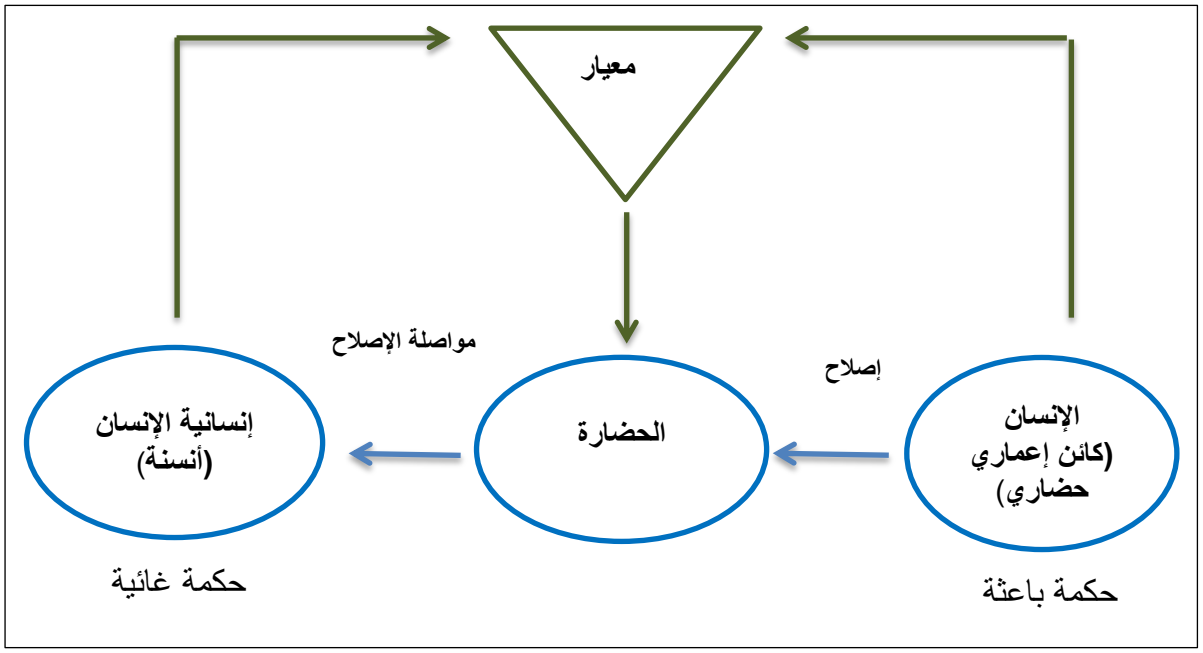
[3]- نفسه، ص 134.

[4]- الطيب برغوث، حركة المداولة الحضارية وشبكة القوانين الكلية المؤثرة فيها، منظور سنني قرآني مقاصدي، م س، ص 358.

علم وصناعة.. والتقدم أينما حدث في عالمنا المعاصر خطواته المحتومة هي علوم فتصنيع فتهذيب للتقنيات"[1]، لا يترك للآلة أن تسير الإنسان وتنقلب عليه لتتحكم فيه سلباً.

➢ وفيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالإنسان في البعد الإعماري الحضاري، فإن الإنسان الكائن الحضاري الرافع للقواعد الإعمارية يكون على الدوام واعيًا بأن منزلة الشهود المؤهل إليها ليست هي كالمنزلة بين المنزلتين، إذ جعله الله وسطاً ليكون شاهداً على الناس ويكون الرسول عليه شهيداً شهادةً خالدة بخلود رسالته الخاتمة؛ فليست هي موقعاً بين النقيضين، وإنما هي - كما أسلفنا- منهج حضاري يتم تنزيله بآليات المدافعة والقوامة، حيث معيار التفاضلية بين الناس هو التقوى، ومعيار التنافسية بينهم هو استباق الخيرات. و"لعل في مقدمة الإمكان الحضاري الذي تمتلكه الأمة، نوعية الإنسان وطبيعة القيم التي يلتزم بها، ومدى قابليتها لإقامة حضارة تعترف بإنسانية الإنسان، وتجاهد في سبيل تحقيق حريته وعدم إكراهه على عقيدة لا يختارها، وتحول دون تسلط الإنسان على الإنسان، وتلغي التمييز بجميع أبعاده، وتجعل ميزان الكرامة العمل الصالح.. وذلك أن الإنسان هو معيار الحضارة ووسيلتها.. وبقدر فهم كينونة هذا الإنسان ودوره، بقدر ما ينعكس ذلك على رؤيته الحضارية وقدرتها على النهوض وتحقيق إنسانية الإنسان التي يستعين بها على تحقيق العمران المادي "[2].

وبناء عليه، تكون الحضارة، بما هي غاية للعمران ومؤذنة بصلاحه، محفِّزة على حكمة باعثة يمثلها الإنسان باعتباره كائنا إعماريا حضاريا، كما تكون هادفة لتحقيق حكمة غائية تمثلها إنسانية الإنسان؛ وبين الحكمتين معاً يتحدد موقع ا لإنسان باعتباره معياراً للحضارة، كما هو مبين في الخطاطة التالية:



[1]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط 9، دار الشروق، بيروت، 1993م، ص ص237-238.
[2]- شافي بن سفر الهاجري، الإنسان معيار الحضارة، م س، ص 233.

➢ وإجمالا، يعتبر الإنسان في البعد الإعماري الحضاري كائنا مؤهلا، معنويا وماديا ووظيفيا، لمهمة إعمارية وحضارية، إيماناً وعملا صالحا، في تكييف واقعه العمراني والحضاري بالمداومة والاستمرار، وحفاظا على التنعم بالمستقر والمتاع في الأرض من أي تغيير نفسي مصادم للنواميس والسنن، "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[1]، ومن أي استقواء مجرد من الاستقوام، مُفْضٍ لا محالة إلى الاستبدال، لقوله جل وعز "وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ"[2].

[1]-سورة الأنفال، 53.

[2]- سورة محمد، 38.

ملخص الفصل الأول من الباب الثاني.

في أعقاب هذا الفصل الأول من الباب الثاني من هذه الدراسة، نخلص إلى بلورة أهم المراحل الإجرائية التي اعتمدناها في تتبع موقع الإنسان في الأبعاد الاستخلافية والتكليفية والإعمارية؛ فقد عملنا على أساس استنطاق المقومات الدلالية المعنوية والحسية والوظيفية، على التوالي، لمعالم الاستخلاف والتكليف والإعمار، وكذا خصائصها التكاملية الدلالية والتركيبية السننية والتوليدية التوليفية[1]، تجاوزاً لآفات الإقصاء والانفلات والتقاطب والتمانع والتضخم والنزعات، وقلب المراتب بين الأصول والفروع والإخلال بسلم الأولويات.. كل ذلك بهدف قراءة مفهوم الإنسان في الأبعاد التركيبية الثلاثة: الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية، منطلقين منذ البداية من تقصي نقط القوة ونقط الضعف التي وسمت هذه المعالم في السياقات التاريخية، ومن العمل على مراجعة هذه النقط واستيعابها وتجاوزها بمبدإ التصديق والتصويب في إحالتها على مختبر الوحي المستوعب لمقتضيات الواقع.

وتبقى أهم ميزة ملفتة للنظر في تتبع مفهوم الإنسان في هذه المعالم، هي كونه كائناً متعدد الأبعاد في علاقته مع الغيب والكون والإنسان، لا يجب اختزاله في البعد الواحد – كما هو حاله في بحر السياقات التاريخية التي خلصنا إليها في أعقاب الفصلين السابقين من الباب الأول-، مهما كان. فكل صورة لهذا الكائن في معلم من هذه المعالم تنطوي تحتها عدة صور جزئية هي نفسها مستندة إلى أبعاد معنوية ومادية ووظيفية، متكاملة وتركيبية وتوليدية، تنبثق عنها علاقات متكافئة ضمن دوران بين أقطا بها، وجوداً وعدماً واعتباراً وتقصيداً وتعليلا، في ربط الاستخلاف بالتكريم وربط التكليف بالحركية الوظيفية وربط الإعمار بالشهود الحضاري.

وعليه، تتحدد صورة الإنسان في خضم هذه الأبعاد والعلاقات الدلالية التركيبية، كما يلي:

---

[1]- مستندنا في هذا الضابط المنهجي للمفاهيم ثلاثة مبادئ أساسية اعتمدناها في صياغة العدة المنهجية لهذه الدراسة – كما هو مبين في المدخل المفاهيمي لهذا البحث إثر حديثنا عن مفهوم الدلالة-، هي:

أولا، المفاهيم القرآنية – ومنها الإنسان- لها دلالة معنوية ودلالة حسية ودلالة وظيفية، وهذا **البناء الدلالي** نفسه مستند إلى الرؤية الموجهة لوجود آيات الله تعالى في النص والأنفس والآفاق؛ ثانيا، **التركيب السنني**، (كما عبر عنه سعيد شبار في كتابه: المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص 49)، حيث "نجد لكل مفهوم في القرآن حركة أو وظيفة ذاتية لا يقوم بها إلا هو، وحركة أو وظيفة تشاركية أو تفاعلية يقوم بها مع غيره في سياق تكاملي للوظائف"، ضمن **منهج تركيبي** محكم؛ لا ينظر إلى المصطلح من معلم المركزية أو الهامشية في الدلالة على معناه الأساسي أو العلائقي مع شبكة المفاهيم المحيطة به في مختلف الحقول الدلالية. ثالثا، **مبدأ الاستنطاق التوليدي التوليفي** بدلالة الأبعاد التركيبية للمعالم الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، على التوالي.

الأبعاد التركيبية:	الدلالات التركيبية:	صورة الإنسان (متعددة الأبعاد):
البعد الاستخلافي التكريمي	معنوية	آدم الديني المكرم
	حسية	آدم الطيني المخلوق في أحسن تقويم
	وظيفية	آدم المستخلف الرابط بين الديني والطيني ذهاباً وإياباً، من الإنسان إلى الله ومن الله إلى الإنسان، والمتفاعل مع الطيبات والمسخرات.
البعد التكليفي الوظيفي	معنوية	الإنسان المكلف الكادح إلى الله كدحاً.
	حسية	الإنسان المُقَوّم الحي، غير المائت، الساعي إلى آيات الله أنّى وُجِدت، في النص والأنفس والآفاق، تفكراً وتدبراً وتخلقاً.
	وظيفية	الإنسان المتعبد لله كدحاً برقابة أفعاله العملية والعقلية، ومسؤوليته عنها في تنزيل آليات التكامل المعرفي والجمع بين القراءات وفلسفة التاريخ.
البعد الإعماري الحضاري	معنوية	كائن إعماري حضاري منشأ من الأرض ومستعمر فيها على وجه الطلب بصيغة الجمع الإنساني الكوني.
	حسية	كائن مقوّم بدعائم رفع القواعد الإعمارية، ومهيأ للشهود الحضاري.
	وظيفية	كائن إعماري حضاري فاعل ومتفاعل مع السنن الحضارية للمستقر والمستودع، تنزيلا لمناهج القوامة والمدافعة والوسطية، وتحقيقاً لمقاصد المداومة الحضارية.

وقد اعتمدنا في استجلاء تركيبية هذه العلاقات بين أقطاب الأبعاد التركيبية، الاستخلافية التكريمية والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية، على منهجية التساؤلات التوجيهية ذات الصبغة الاستباقية فيما يتولد عنها هي الأخرى من أسئلة، من ذلك: سؤال علاقة الإنسان بالغيب والكون والإنسان؟ وسؤال كيفية تنزيل دلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار على واقع الإنسان المتغير في الزمان والمكان والإنسان، لئلا تنحصر المقومات التكريمية في فلك الطائفية وسياج الخصوصية ومدار الأزمنة وجغرافية الأمكنة وتاريخية البشرية، ولئلا تختزل مقومات الحركية في الجمود والتقليد والآبائية، ولئلا تنحصر مقومات الشهود الحضاري في فلك النحالة الهوياتية وتحطيم المعابر الحضارية ومن ثم إلى الدخول في دوامة المداولة التي ما تولد غير استرسال احتضار الذات إزاء انتظار أفول الغير؟ فكان جديرا بالاهتمام أن تكون تلك العلاقات مؤطرةً، على التوالي، باستفهامات بارزة شكلت كل من ماهية الإنسان ووجوده وهويته الكونية ومسؤوليته وفاعليته إزاء ما كُلِّفَ به في بناء حضارة إنسانية كونية، علامات استفهام

الإنسان حين يتساءل هو نفسه : بِمَ أنا موجود؟ و لِمَ أنا موجود؟ و بِمَ أنا مكلف؟ وكيف لي بتنزيل ما أنا مكلف به؟ و بِمَ أنا كائن إعماري حضاري؟ وكيف لي بالمساهمة في بناء حضارة إنسانية كونية ممتدة؟

وقد عملنا، ضمن هذه البواعث المعرفية، على الاستدراك على مقولة *المداولة الحضارية* بتجاوزها إلى نظرية *المداومة الحضارية* ضد حتمية الأفول المنتظر، وذلك بتأكيد فاعلية الإنسان في مواصلة الإصلاح ما استطاع دون تعارض مع سنن الاستبدال التي تقوم ما إن اختار الإنسان نفسه وفق متاحات حريته إثارة الهلاك على الصلاح. وطبعاً كان من استلزامات هذا الاسترسال في فاعلية الإصلاح التنبيه بداية إلى الاستدراك على إقامة التعليل الشرعي النصي بإقامة كذلك التعليلين الكوني الآفاقي والإنسي الأنفسي، تبينا للحق وتنزيلا للسلطة الوقائية للأحكام العلمية كما العملية في رعاية مراتب القيم والمقاصد الكلية والجزئية والحكَم الباعثة والغائية، وفي إقامة مراكز العلوم والمعارف النظرية والعملية؛ حيث يكون الإنسان مكلفاً بأحكام الله المستوعبة، نصية وآفاقية وإنسية، ومتفقهاً لمعننة الحياة بتفقهه لحركية واقعه في الزمان والمكان والإنسان (النوازل والمستحدثات)، من خلال حركيته الاجتهادية في تفقه الخطاب وتفقه تنزيله، ليس فقط أمراً وحظراً وندباً وكراهة وإباحة، وإنما أيضا اعتباراً وتقصيداً وتعليلا..

الفصل الثاني :

نحو العقل الإنساني المُؤَهَّل،

تنزيلا للمنظور الدلالي الاستخلافي التكليفي الإعماري.

سنعمد في هذا الفصل إلى بيان كيفية تنزيل المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية لسؤال الإنسان في فلسفة الدين، تأطيرا وحفظا ورعاية، من خلال أهمية العقل الإنساني المؤهل، بنية وبينية، حالا ومآلا، في ترسيخ مرتكز العقلانية ومعننة الحياة؛ وذلك عبر جسور كينونة الإنسان وإمكاناته وفاعليته ولَمِّ الشتات من حوله لمعادلات دلالات استخلافه وتكليفه واستعماره، دون حصر النظر إلى عقله من زاوية تسييج بنيته أو تجويه تكوينه أو تخصيص فعله.

المبحث الأول: بنية العقل الإنساني المؤهل.

المطلب الأول: الإنسان في فلسفة الدين بين الكينونة والإمكانية والكونية.

1- الإنسان بين قطبي التملك والكينونة.

من المعلوم، أن من المراتب التي انعكست على الإنسان - كما تتبعنا في معرض تشخيصنا لواقع الإنسان بين المراتب المتباينة والمتناقضة، تنقيحاً للمناط- خضوعه للتقنية غير المنضبطة التي انقلبت عليه وحولته إلى مجرد رقم إنتاجي في خدمة الاستهلاك، بدل أن يكون الاستهلاك في خدمته هو.

يعترف بذلك إيريك فروم بصريح العبارة مُنبهاً: "فالحق أن العصر الصناعي أخفق في الوفاء بوعده العظيم، ويوما بعد يوم يتزايد عدد الناس الذين أصبحوا مدركين أن إشباع كل ما يعن للناس من رغبات بغير قيود لا يوصل للحياة الطيبة، وليس هو السبيل إلى السعادة ولا حتى إلى المتعة القصوى"[1].

يُعَبِّرُ هذا الإخفاق في مضمونه عن إخفاق أكثر منه حدة، لما يضطرب موقع الإنسان بين قطبي التملك والكينونة مُؤثِراً النزعة التملكية على الكينونة، علما أنه "ليس مما يتماشى مع المنطق السليم أن يُعتبر التملك بديلا من الكينونة ومتعارضا معها، [وأن] التملك - كما ينبغي أن يكون واضحا- من الوظائف الطبيعية لحياتنا: من أجل أن نعيش يجب أن نملك أشياء، فضلا عن أننا يجب أن نملك أشياء لنستمتع بها"[2]. وترجع أهم أسباب هذا الإخفاق في تدبير العلاقة بين التملك والكينونة إلى مسألة التغيير اللغوي، وهي قضية، كما نبّه إليها إيريك، تعود بالأساس إلى التغيير الحاصل في التوجه نحو أسلوب التملك من خلال التزايد الملحوظ في استخدام الأسماء باعتبارها رموزا مناسبة للأشياء (مثل: أملك منزلا، سيارة..)، مع التناقض في استخدام الأفعال باعتبارها رموزا مناسبة للنشاط والفعل (مثل: أنا أريد، أنا أقوم..)؛ ذلك أن "استخدام صيغ التملك للتعبير عن النشاط يتزايد باضطراد، أي بتزايد استخدام الأسماء عوضا من الأفعال، واستخدام صيغة التملك مع ربطها بالأسماء للتعبير عن نشاط إنساني إنما هو استخدام مغلوط للغة [كأن نقول مثلا: أنا أملك الإرادة بدلا من أنا أريد]، فالنشاط لا يُمتلك ولكنه يُمارس"[3]. من أجل هذا، كان "مفهوم الصيرورة Process والفاعلية والحركة كعنصر من الكينونة "[4].

وإذا كانت علاقة الإنسان بالأشياء في نمط التملك علاقة غير حية، على حد وصف إيريك، فإن هذا راجع بالأساس إلى تقاسم السلطة والقوة بينهما، حيث يصير الإنسان وما يملكه كلاهما أشياء؛ فهو لديه القوة التي تمكنه من جعل الأشياء ملكاً له، وبالمقابل فهي تمتلكه أيضا لأنها داخلة في إحساسه بهويته

[1]- إيريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، م س، ص 16.
[2]- نفسه، ص 29.
[3]- نفسه، ص ص 33-34.
[4]- نفسه، ص 37.

التي تتحدد بمقدار ما يملكه، حتى غدا هو نفسه وحدة مقدارية حين أضحى السؤال عن حاله يتحدد بقدر ما يزن من كمٍ، لا بما يتميز به من كيْف[1] (Combien ça coute ? Au lieu de : Comment ça va ?)، أو حين يتم فصل سؤال الكمّ المادي *بِمَ أنا موجود؟ *عن سؤال الكيف الوظيفي * لِمَ أنا موجود؟*. "فنمط الملكية لا يقوم على صيرورة حيّة ومثمرة بين الذات والموضوع، وإنما هي علاقة تجعل من الذات والموضوع أشياء، والعلاقة بينهما علاقة موات وليست علاقة حياة"[2]، فضلا عن كون الاستهلاك "أحد أشكال التملك، وأن هوية المستهلك المعاصر تتلخص في الصيغة الآتية: ***أنا موجود بقدر ما أملك وما أستهلك***"[3].

وإثر تساؤله عن الحرب هل هي أمر مقدر لا مرد له؟ يورد محمد عزيز الحبابي منظورا لبرغسون، يرى فيه هذا الأخير أن *<u>**منشأ الملكية هو الحرب**</u>*، وهذا رأي - بحسب الحبابي- من الصعب إنكاره كليا؛ يستدل الحبابي على ذلك بقوله: "في الواقع، نلاحظ أن الملكية الفردية لكي تحمي نفسها ولكي تنمو، تحرص على المزاحمة الاقتصادية، أي على النزاع الحر بين المصالح، فيزيح القوي الضعيف.. من الجائز أن نتفق مع برغسون على الملكية الخاصة قد تؤدي إلى الحرب، على شرط أن نميز بين الملكية الخاصة التي تزكيها أخلاق المنافسة السليمة والتضامن وبين الملكية التي لا تعترف إلا بقانون المزاحمة. إن التملك لا ينمي الكائن البشري ويغنيه إلا بقدر ما يدخل عليه من ثروات مشخصنة تجعل منا كائنات متآخية في نطاق الحرية"[4]. ويضيف: "عندما أثبت برغسون أنه مقدر على الإنسانية، بمقتضى طبيعتها أن تمتلك، استنتج أن الحرب أمر طبيعي مادام *<u>**التملك منبعا للحروب**</u>*"[5].

وإذا كان الحبابي نفسه لا يرى (على الأقل إلى حدود ذكر هذه العبارة المنطقية التي تُرتِّبَ الحربَ على الملكية) "على أي مبدإ يعتمد [برغسون] ليقرر وجود هذه الحتمية القدرية التي تسير عليها الطبيعة الإنسانية"[6]، فإن ما يثيره هذا التعبير المنطقي بين الملكية والحرب يجعلنا أمام حالتين: إما أن ثمة تناقضا في تبريرات برغسون، فتارة يعتبر الحرب مقدمة للتملك (منشأ الملكية هو الحرب)، وتارة يقر بالعكس (التملك منبع للحروب)؛ أو أنه يقيم تكافؤاً منطقيا بين التملك والحرب جمعا بين استلزامين، الأول مباشر (الحرب ⟵ الملكية)، والثاني عكسي (الملكية ⟵ الحرب)، ولعل في هذا تناقضا أيضا مع حتمية التملك الأخلاقي، بلغة الحبابي عندما يلحقه بالمبادئ الأخلاقية الجديدة، أو التملك الوجودي بلغة إيريك فروم الذي يحل عنده في مقابل التملك التطبعي.

---

[1]- نجد في هذا الصدد محمد عزيز الحبابي يورد في كتابه " من الحريات إلى التحرر، م س، ص 159"، ، مقولة مهمة (نقلا عن سان سيمون)، تتعلق في مضمونها، بتضخم الانفعال الكمي للإنسان واندحار الانفعال الكيفي له، مفادها أنه <u>" لم يعد الإنسان ينفعل وجدانيا إذا خوطب قلبه، بل ينفعل كلما رأى أن ثروته في خطر"</u>.

[2]- إيريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، م س، ص 69.

[3]- نفسه، ص 40.

[4]- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، م س، ص ص 158-159.

[5]- نفسه، ص 160.

[6]- نفسه، ص 160.

إن فكرة تقاسم السلطة والقوة بين الإنسان والأشياء (وهي العلاقة غير الحية بينهما كما وصفها إيريك) بمبرر أنهما داخلتان في إحساسه بهويته التي تتحدد بمقدار ما يملكه، وفكرة إزاحة القوي للضعيف (وهي علاقة مزاحمة/إزاحة بينهما كما وصفها الحبابي) بمبرر المزاحمة الاقتصادية التي تحرص عليها الملكية في حماية نفسها ونموها، تُعَبران عن محطات أساسية في المسار الاضطرادي الذي ينطلق لدى طه عبد الرحمن من: التملك ⟵ إلى القوة/السلطان ⟵ إلى الغاية، حيث يقول طه: "إن الصلة بين الملك والسلطان هي من الوضوح بمكان، فبقدر ما يملك الإنسان، يكون له من القوة، فإذا زاد زادت، وإذا نقص نقصت، والقوة عبارة عن سلطان، والسلطان ضروري للتدبير، أيّا كان، غير أنه إذا دخل في منازعة سلطان غيره ولو كان سلطان الإله، لا يزال يشتد طلبه ويتقوى حتى يشتط ويتعدى حدوده منقلبا من طلب وسيلة إلى طلب غاية، وهذا يعني أن السلطان يخرج من كونه مطلوبا باعتباره وسيلة للتدبير إلى كونه مطلوبا باعتباره غاية في ذاته، بل وأكثر من هذا تنعكس العلاقة بين السلطان والتدبير، فيصبح التدبير وسيلة والسلطان غاية، وبالتبع تتحول المنازعة في التدبير إلى منازعة في السلطان"[1].

إن سؤال الإنسان بين التملك والكينونة ليس هو من قبيل الثنائيات التاريخية التي تنتهي باختفاء أحد الطرفين في الآخر؛ فنزعة التملك وحدها- أو كما يصفها إيريك بالتملك التطبعي- دون كينونة وجودية للإنسان، تجعل منه كائنا متشيئاً لا يستطيع ما به إحياء علاقته مع الأشياء نفسها؛ كما أن مجرد الكينونة وحدها دون تملك وجودي للإنسان تجرد هذا الإنسان من دلالاته الحسية والوظيفية، خاصة وأن "الوجود الإنساني يتطلب أن نملك أشياء معينة ونحافظ عليها ونعتني بها ونستخدمها من أجل البقاء"[2]. كما أن تدبير تلك الثنائية ليس هو من قبيل ترييض الوسطية بين النقيضين وإن كان إيريك - رغم ما أثاره ضد نزعة التملك التطبعي- نحا صوب هذا الجمع التوليفي بينهما[3]؛ إذ نجده يقيم *مدينة الكينونة* جمعاً توليفيا بين الموضوع ونقيضه، باعتبارها ثالثاً مرفوعا وجب نصبه لا رفعه، من حيث هو ثالث تتداخل فيه ما ألهمته رؤيا *مدينة الرب* من الناس، وما انطلق إليه الناس برؤيا التنمية في *مدينة التقدم الدنيوية*.

---

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، م س، ص82.

[2]- إيريك فروم م- س، ص 77.

[3]- في نهاية المطاف، نجد إيريك فروم يخلص- في مشروعه الفكري حول الإنسان الذي يقيمه على أساس الانتقال بهذا الكائن من التملك إلى الكينونة- إلى تقديم الكينونة باعتبارها *مدينة الكينونة الفاضلة* المبحوث عنها كمجتمع جديد في علاقته بالإنسان الجديد، وهو عمل جاد منه يندرج ضمن النقد الموجه للآخر من داخل ذاته على غرار ما فعله غيره من أمثال سبينوزا و فيلاسبازا وغارودي وموران.. كما يندرج ضمن دائرة البحث عن المدينة الفاضلة التي شغلت بال الكثير من الفلاسفة والمفكرين (أفلاطون وأرسطو وأوغسطين والفارابي...)، قديما وحديثا، بترحالهم الفكري المستمر قصد بلوغ أبوابها تصورا ومنهجا، وأنى لهم هذا إذا ما ضاعت منهم مفاتيحها سهوا أو عزما؛ يقول إيريك، في كتابه الإنسان بين الجوهر والمظهر، (م-س ص 195): " فإذا كانت *مدينة الرب* و*المدينة الدنيوية* هما الموضوع ونقيض الموضوع (بمفهوم الديالكتيك الهيجلي)، فإن توليفاً جديداً سيكون البديل الوحيد من الفوضى والخلط الشاملين: التوليف بين الجوهر الروحاني للعصر الوسيط المتأخر وتطور العلم والتفكير العقلاني منذ عصر النهضة، وهذه التوليفة هي * مدينة الكينونة*.

إن سؤال الإنسان بين التملك والكينونة هو بالأساس سؤال منهجي يؤول إلى استنطاق الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لهذا الكائن، فهو - كما سبق- آدم الطيني وآدم الديني، وبهما معاً كان آدم المستخلف في الأرض والمستعمر فيه، والذي له فيها المستقر والمستودع والمتاع.

حينها، لا يُقرأ التملك إلا في سياق الكينونة، ولا تُقرأ الكينونة إلا في سياق التملك، لئلا تختزل الكينونة في مجرد النزعة النصية المعنوية، ولا يختزل التملك في ما هو تطبعي تقوده النزعة الواقعية المادية؛ ولعلنا وفق هذا المنهج الوسطي (المخالف للترييض الوسطي البيني بين المواقع) بين التملك والكينونة نستحضر نموذج سليمان عليه السلام في طلبه من ربه مُلكا لا ينبغي لأحد من بعده مادام لا ينسلخ عن كينونته، فهو نبي مختار من الله ومبعوث لإقامة حضارة إنسانية[1]، يقول تعالى على لسان سليمان " قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ"[2].

2- الإنسان بين قطبي الاستكانة والإمكانية.

إن سؤال الإنسان بين قطبي الاستكانة والإمكانية، ليس هو من قبيل الثنائيات التي يحتكم تدبيرها المنهجي إلى عدم الاستغناء عن طرفيها، كما هو حال الإنسان بين قطبي التملك والكينونة بقراءة أحدهما في سياق الآخر لينضبط كل واحد منهما بوجود الآخر، ولا حتى إلى ترييض الوسطية بين طرفيها النقيضين، بل والأدهى من ذلك أن تصفى هذه الثنائية في السياق التاريخي بحلول الإمكانية في الاستكانة، ظنا أن هذه الأخيرة هي أنجع وسائل الرقي بسلبها كليا قدرة الإنسان على الفعل والاكتفاء في غالب الأحيان بالقدرة على الانفعال؛ إنما الأجدر أن تعالج تلك الثنائية ببعث الإنسان من جديد من أجداث الاستكانة صوب فسحة الإمكانية، لغرابة الجمع بينهما و لاستحالة قراءة أحدهما في سياق الآخر.

تعبر الاستكانة عن مدى شيوع وترسيخ آفة الجمود والتقليد، خاصة في العلوم، لكونها "علة من العلل الفكرية الطارئة على الأمة، وخطرها لا يكمن فقط في كونها توقف حركية وفعالية العقل الذي أنيط به واجب التفكر والتدبر والاعتبار والفقه والاجتهاد والتجديد.. في العلم بالدين والعمل به مما

---

[1]- فرغم كون بلقيس ساومته بالكم لا بالكيف من خلال الاعتقاد المعهود لديها وقومها *بأن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها*، وهي عبارة تقريرية ناتجة عن استقراء غير تام ادعت على إثره إلحاق الفساد والسفك وقلب المراتب بين الأعزة والأذلة من الناس.. بسليمان عليه الصلاة والسلام، حتى قالت: "إِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ " (سورة النمل 35). لكن منطق سليمان عليه السلام عمل على دحض ما تزعمه بلقيس، بتصويب الكيل الذي أقامته على أساس الكم ليشمل الكم والكيف معا، جمعا بين التملك والكينونة، مجيبا إياها بقوله: "أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ " (سورة النمل 36). فلما تبينت لها دلالات الكيل تملكا وكينونة ووعت استثناء سليمان عليه السلام من الاستقراء (التعميمي) الحاصل لديها بإلحاق صفة الفساد والسفك بالملوك، بتمثلها إياه أصلا لا استثناء، يقيم الخراب لا الصلاح، انزاحت بالتالي عما كانت عليه تصورا ومنهجا، "وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (سورة النمل 43-44). ولنا أن نعتبر من فقه التملك الذي تقدمه لنا هذه التجربة الحضارية انسجاما مع فقه الكينونة الإنسانية، انسجاما يكشف عن سننية قراءات الغيب والكون والإنسان من دون تصادم أو تضاد.

[2]- سورة ص 35-40.

هو منصوص نصا في الكتاب والسنة! بل تعدى الأمر ذلك إلى توقف مواكبة حركة الفقه الشرعي للواقع المتغير المتجدد"[1] حين أضحى مجرد استثناءات يشوبها الانقطاع بعد أن كان أصلا يميزه الاضطراد؛ فقد "أصبح التقليد بعد عصر الأئمة خصوصا ظاهرةً، وهو وإن أطل برأسه في عهدهم لدرجة أحوجتهم إلى النهي المشدد عنه وإلى الأخذ من الكتاب والسنة وتقديمهما على قول غيرهما، فإنه انتشر بعد ذلك انتشارا غدا فيه هو المهيمن على حركة الفقه والاستنباط من النصوص بحيث انحسر الاجتهاد وهو أصل أصيل وانتشر التقليد وهو طارئ دخيل"[2].

فكان من تداعيات توقف تلك المواكبة الاجتهادية لحركة الفقه للواقع المتغير أن وقع الاخلال بسنن الإمكان والتمكين الحضاريين بانحسار الإبداع العقلي وانتفاء شروط النهوض مقابل قيام موانعه، وذلك بقلب موازين الترجيح والموازنة التي آلت إلى تغليب الاستكانة على الإمكانية، وإن هو إلا تغليب للإماتة والكمون على الإحياء والتمكين؛ ومثال ذلك، أن من "الإصابات البالغة.. التي لحقت بالإنتاج الفكري للمسلمين حتى غدت سببا رئيسيا في التخلف والعجز وشيوع الاحساس بالمشكلات والحماس لها وتخلف الإدراك وانتشار الغوغائية والخلط بين الأمنيات والإمكانات وسوء التقدير للمصالح والمفاسد، هو غياب المفهوم الصحيح لفروض الكفاية؛ ذلك أن هذه الفروض هي واجبات أو مسؤوليات اجتماعية ووظائف رئيسة في المجتمع المدني مطلوب توفيرها والاضطلاع بها في المجالات الحياتية أو الأنشطة الحياتية المتعددة، وتأتي مكملة للفروض الفردية التي تتمحور حول بناء الفرد وإصلاحه للاضطلاع بالفرض الكفائي.. وهذه الفروض هي وظائف الإستخلاف الإنساني لبناء الحياة وإقامة العمران بكل شعبها واستحقاقاتها ومعارفها"[3]. وطبعا لن يتحقق الوعي بهذه الوظائف الاستخلافية والتكليفية والإعمارية ما لم يتم التحرر من آفات التقليد والجمود التي تكبل الإنسان بأقفال الكمون والاستكانة، صوب اكتساب مهارات التمكين والإمكان، إذ هو تحرر كفيل بتحريك العقل الإنساني "من جديد لجعله مواكبا لحركة الزمان والمكان [والإنسان]، ضابطا لسياقات الواقع والفقه، قادرا على تحقيق مناطات التنزيل"[4]؛ ولعله إمكان يمنح الإنسان الفرصة للانسلاخ من الارتهان إلى تاريخ هو أصلا متغير بتغير وقائعه، ومن الارتهان إلى جغرافية غدت أصلا متمركزة ما ترى في غيرها سوى نفسها.

حينئذ، ينطلق هذا الإمكان من التحرر إلى التحرير، تحررٌ للإنسان على صعيد جبهتين، من التاريخ المتغير ومن واقع الآخر المتمركز، تحررٌ من قيود التقليد والاتباع صوب تحرير مساحات فقهية ظلت غفلا باختزال الفقه فيها في دائرة النص والأحكام العملية دون مساحات فقه الفقه نفسه في استيعابه لفقه الإنسان وفقه الكون من حوله، وبالتالي الانفتاح على توسيع الأحكام لأن تكون علمية كما هي

[1]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإنسانية، م س، ص 133.
[2]- نفسه، ص 136.
[3]- عمر عبيد حسنة، الخطاب الإسلامي، وقفة للمصالحة، ص ص 104-105.
[4]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإنسانية، م س، ص 134.

عملية، **وعيا** بالتكامل المعرفي بين معالم الغيب ومعارف الكون وعلوم الإنسان مادامت هذه المعالم والمعارف والعلوم جميعها علوما شرعية لا ينفصل بعضها عن بعض (كما حدث في تاريخ العلوم بداعي فصل الديني عن الدنيوي)، وكذا **عملا** بالمنهج السنني التركيبي بين قراءات الوحي والكون والإنسان، و**علما** بفلسفة التاريخ اعتبارا وتعليلا وتقصيدا في تحليل التجارب الحضارية للإنسان عبر التاريخ.

3- الإنسان بين قطبي الحصرية والكونية.

إذا كنا في سؤال الهوية الإنسانية بين المحلي والكوني قد أكدنا على ضرورة قراءة الكونية في سياق المحلية، طردا وعكسا، بدليل مقتضيات المنهج السنني التركيبي الذي بموجبه يتم تنزيل "الموازنة المهمة والضرورية في الهوية بين الخصوصي والعالمي أو المحلي والكوني، فلا معنى لهوية منغلقة على ذاتها، كما أنه لا معنى لكونية أو عالمية تلغي الهويات"[1]، إذ كان سؤالا عن تدبير العلاقة السننية بين الذاتية والغيرية، فإن مدلول موقع الإنسان بين قطبي الحصرية والكونية يتحدد بمدى تحرير البشرية وإخراجها من تسلط من طوعت له نفسه امتلاك التفويض الإلهي في تصريف الصكوك أو شهادات الإيمان/التكفير أوسندات الاستشهاد في سبيل الله وإن كانت في غير محل الشهادة.. وبالتالي فهو سؤال عن تحرير الحاكمية من أقفال الحصرية إلى مفاتيح الكونية.

فبين الحصرية والكونية، يطفو دور الواقع في كيفية حصول الطفرة الإصلاحية ضمن مسار يمتد من الدلالة الأحادية البعد للإصلاح الجزئي إلى الدلالة المتعددة الأبعاد للإصلاح الكلي الشامل، "**فحقيقة استخلاف الله تعالى للإنسان وتكليفه بمهمة التعمير**[2] والسعي في الأرض بالإصلاح والصلاح والاعتبار بأحداث الماضي تجنبا وتفاديا لمزالق الحاضر والمستقبل، كل ذلك يفيد أن لواقع الإنسان الذي هو مجال استخلافه وعمرانه وميدان حركته وفعله دور مهم وحاسم في أداء هذا الإنسان لمهامه تلك المنوطة به كمكلف مخاطب بالعلم بأحكام التكليف والعمل بها"[3].

وتبعا لعلاقة الاصلاح بالواقع المراد إصلاحه، اتخذ المسار الحضاري للإنسان عبر التاريخ صيرورتين متواليتين، من المنطق الحصري إلى المنطق الكوني.

المنطق الحصري مبني على الخصوصية، ويكون ببعث الله تعالى نبيا إلى قوم خاص وبرسالة خاصة وبمعجزات محددة في أزمنة خاصة وأمكنة محدودة، فكانت المعجزات من جنس التحدي، مثل معجزات موسى عليه السلام التي كانت مادية محسوسة يراها الناس: العصا واليد البيضاء والمائدة

---

[1]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإنسانية، م س، ص 112.

[2]- نلاحظ أن منطوق هذه العبارة يتحدث لغة الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، وأن مفهومها يجعل من هذه اللغة وعاء ملؤه منظور معرفي لهذه الدلالات الباعثة على سعي الإنسان في الأرض بالإصلاح والصلاح القائم على آليات التكامل المعرفي والمنهج السنني وفلسفة التاريخ في تفعيل العلاقات البينية بين الغيب والكون والإنسان ضمن مسارات معرفية متواصلة بين هذه الأقطاب، فإذا ما بدت سوأة الإنسان حين يؤول إلى واقع الكمون، يطفَق هذا الكائن يخصف عليه من ورق الإنسانية المستوعبة لدلالات الاستخلاف التكريمي والتكليف الوظيفي والإعمار الحضاري، ويستمر حريصا مصلحا ما استطاع لئلا ينزع عنه لباس الإنسانية تارة أخرى.

[3]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإنسانية، م س، ص 163.

المنزلة.. ذلك أن القوم كانوا وقتئذ ماديين تغلب عليهم الدلالات الحسية وتغيب لديهم الدلالات المعنوية والوظيفية.. حتى إن الإصلاح وفق هذا المنطق كان حصريا ذا بعد واحد، حيث كان "هناك ارتباط وثيق بين سياق النص وسياق الواقع، اقتضى أن يكون لكل قوم هاد وبلسانهم ليبين لهم (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ)[1]؛ كما هو حال قوم لوط في انقلاب موازين البعد الأخلاقي، أو حال قوم شعيب في اختلال البعد الاقتصادي باختلال الكيل، أو حال فرعون جراء سوء التدبير السياسي والاجتماعي للمدائن.. لكن مع نضج العقل الإنساني، انتهى الاصطفاء إلى منطق الكونية حيث كانت معجزة الرسالة الخاتمة العالمية هي القرآن الكريم نفسه، وفسحت المجال لفعل العقل لأن يُبنى على حركات التدبر والنظر في آيات الله أنى وُجدت، لتتضافر كل الأبعاد الإصلاحية الشمولية المؤهلة لقيام حضارة **إنسانية عالمية**.

هاتان الصفتان *العالمية* و*الإنسانية* مستمدتان من خصائص النص القرآني وتحيلان إلى عالمية أحكامه وإنسانية قيمه، ذلك أن عالمية أحكام النص هي "التي خوطب بها الإنسان من حيث هو إنسان، حيثما كان، بما روعي فيها ما يطابق مقتضيات فطرته في التكليف.. كما أن إنسانية قيمه تمتاز بالسمو والشمول والثبات على الرغم من التغيرات البيئية، لأن هذه القيم تضمنتها نصوص قاطعة الدلالة التي تجعلها من الثوابت لتعلقها بمصالح إنسانية ثابتة، هي جديرة بالهيمنة على الحياة الإنسانية مهما طال الزمن، وإلا فقدت هذه الحياة معنى إنسانيتها وأفرغت من محتواها، فكانت ثوابت تحمل في معناها عناصر بقائها واستمرارها أبد الدهر مادام في الدنيا إنسان"[2]؛ فخلافا "للخطاب الاصطفائي والممتد رأسيا من آدم وإلى خاتم النبيئين، يتخذ الخطاب العالمي امتدادا أفقيا، إذ يبدأ بالتخصيص العربي كنهاية للاصطفاء وافتتاح للعالمية بذات الوقت"[3].

وفي هذا الصدد، تحدث طه جابر العلواني في كتابه *الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر*،عن الفرق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب[4]، في ظل بروز مفاهيم وتطورات "سادت فصائل العمل الإسلامي في كثير من أنحاء العالم والتي بدأت تعلن شعار *الحاكمية الإلهية* وتتوثب إلى السلطة باسمها"[5]، قال: "في حاكمية الكتاب الكريم يكون الإنسان مسؤولا عن متطلبات

---

[1]- سورة ابراهيم، 4.

[2]- محمد فتحي الدريني، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، ضمن : الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ندوة منشورة أقامها مركز دراسات العالم الإسلامي عام 1989م، بعنوان: نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر، ط 1، سلسلة الفكر المعاصر2، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، خريف 1991م، ص 35.

[3]- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، م س، ص ص 52-53.

[4]- يضرب طه جابر العلواني في ذلك مثالا يتعلق بالحاكمية الإلهية المطلقة التي سادت بني اسرائيل على عهد موسى حيث هيمن الله رب الجنود فيها على البشر، فأقام مملكة وهيمن على ظواهر الطبيعة كذلك هيمنة مباشرة وخارج القانون الطبيعي تماما. ففي حاكمية الكتاب - يقول طه- تبدو المسؤولية الإنسانية في القراءة والفهم والتطبيق والتنزيل على الواقع واضحة، وفي الحاكمية الإلهية المطلقة يبدو الإنسان هناك مجرد متلق، عليه أن يأخذ كل ما يعطى بقوة، فإذا تردد أو تأخر نتق الجبل فوقه كأنه ظلة أو جبر على القبول بأية وسيلة أخرى. (ولمزيد توضيح، انظر: طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 283).

[5]- طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بيروت، 1424هـ/2003م، ص 269.

ومستلزمات وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، قيم العدل والأمانة والهدى، فهو مطالب بأن يقرأ هذا القرآن قراءة منهجية تقوم على قراءته وقراءة الكون معه [ونؤكد نحن من جانبنا - كما مر معنا- قراءة الإنسان أيضا] في منهج يجمع بينهما [وبحسبنا: يجمع بين آيات النص والأنفس والآفاق] في قراءة جامعة وموحدة [غير منفصلة].. كما أن حاكمية الكتاب تحرر البشرية وتخرجها من تسلط أي أحد باسم الحق الإلهي كما مر بالنسبة لكثير من الحضارات القديمة[1]، وتعطي للإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام من خلال تعامل الأجيال القارئة على استيعاب أي واقع إنساني مهما كان وبفهم إنساني متجدد من حقه أن يكون مختلفا من بيئة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر"[2]. ولعل هذا ما يبعث على التوليف الدلالي الذي يجمع بين أقطاب الكينونة والإمكانية والكونية.

4- الإنسان في فلسفة الدين: مدلول الجمع بين الكينونة والإمكانية والكونية.

إن استنطاق موقع الإنسان في فلسفة الدين، بدلالة الجمع بين أقطاب الكينونة والإمكانية والكونية، هو استقصاء لبنية العقل الإنساني الباعثة على الفعل الحركي التجديدي المُسنَد إلى العقل من حيث هو مَلكة فعلية – وليس تَمَلُّكاً إسمياً- متداخلة في كينونة الإنسان التركيبية؛ فيكون بذلك جمعاً بين دلالات معنوية (كينونة) وحسية (كونية) ووظيفية (إمكانية) لَمّا تعمل الكينونة الوجودية للإنسان على تجاوز مآزق التملك التطبعي الذي يعلي من شأن النزعة المادية الاستهلاكية التي ينصهر فيها الإنسان استيلابا بين طبائع الاستبداد والاستملاك والاستهلاك[3]، وكذلك لَمّا تعمل الكونية على

---

[1]- يدرج طه جابر العلواني إثر حديثه عن الحضارات القديمة (الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، م- س، ص ص 73-74)، نموذجين مقابلين للعالمية الإسلامية وهما "الحضارتان الهيلينية التي استوعبت حضارات الشرق التقليدية (الإسكندر المقدوني 356-324 ق- م)، والرومانية منذ توسعها في البحر الأبيض المتوسط عام 201 ق- م وسيطرتها على ما يسمى بالشرق الأوسط. وقد تكونت هاتان الحضارتان ضمن نسق حضاري له نظرياته الخاصة حول الإنسان، وهي نظرة تسمح باستعباد الإنسان لا بتحويله إلى رقيق أو قن خالص (فحسب)، بل (كذلك) باعتباره طاقة عمل يمكن تسخيره بدون أجر.. والغربيون المعاصرون يعدّون أنفسهم ورثة هاتين الحضارتين ولم تختلف نظرتهم للإنسان كثيرا عن أولئك الأسلاف حيث سخروا الإنسان في المناجم والصناعات الثقيلة وأدخلوه كلاّ أو أجزاء، حيّا أو ميتا، إلى المختبرات لإجراء التجارب.. هذا النسق الحضاري بشقيه الوارث والموروث بني على هذه النظرة للإنسان المؤدية للصراع والتضاد والتنابذ.

في مقابل ذلك كله، تأتي عالمية الإسلام الأولى لتنسخ تلك الوضعيات الثلاثة، الإغريقية والرومانية والغربية المعاصرة"؛ وذلك راجع بالأساس لقيم رسالة الختم وخاصة ما تعلق منها -كما هو معروف في المشروع القيمي لطه جابر العلواني- بالتوحيد والتزكية والعمران.

وإذا كانت عالمية الإسلام الأولى نسخت الحضارتين الهيلينية والرومانية، فإنه لما آلت الحضارة الإسلامية إلى الأفول والإستكانة بنيت الحضارة الغربية المعاصرة على موروث سابقاتها من الحضارتين الإغريقية والرومانية مدعومة أيضا بما تراه يصلح لها من أنقاض الحضارة الإسلامية وبما يبرر ويخدم مصالحها المادية على الخصوص، وذلك بما يحاكي منطق العوج، بالإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه.

واليوم ما أحوج الإنسان إلى العودة لاستئناف التجديد والاجتهاد في تجسيد عالمية إسلامية وفق منطق المداومة لا بمنطق المداولة ما إن التزم بقيام شروطها وانتفاء موانعها، وعيا وعلما وعملا، ليس لإنقاذ نفسه فحسب، وإنما لإنقاذ الحضارات الإنسانية جميعها، مهما كانت، إغريقية أو رومانية أو غربية معاصرة أو شرقية.. كل ذلك إنما هو من مدخل الكونية الإنسانية نفسها التي حظيت بالتكريم الإلهي الشمولي لها دون استثناء، كما في قوله تعالى في سورة الإسراء 70 (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)، وكذلك بالاستعمار الجمعي لها في الأرض دون اقصاء كما في قوله تعالى في سورة هود 61 (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا).

[2]- طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، م- س، ص ص 266-267.

[3]- في هذا الصدد نجد هبة رؤوف عزت - في كتابه *نحو عمران جديد* الصادر في طبعته الأولى ضمن سلسلة الفقه الاستراتيجي، عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر ببيروت، عام 2015م، - يستدرك على طبائع الاستبداد والاستملاك (انظر: ص 180 وما بعدها) بتدخل طبائع الاستهلاك، حيث إن هذه الثلاثية تكتمل في نظره بطبائع الاستهلاك؛ ذلك أن "صورة استملاك ما لا يمكن استملاكه، والاستبداد بمن لا ينبغي الاستبداد به، يكملها استهلاك ما لا يحل استهلاكه.. إنها الحداثة المشوهة التي لا نهضة قطعت، ولا حضارة أبقت، ولا دينا حفظت، ولا إنسانا

تجاوز آفات الخصوصية حين يتم استيعاب عالمية رسالة الختم وعيا وعلما وعملا، ويتحقق تمثل حاكمية الكتاب المستوعبة لكونية الإنسان بدل تمثلها في تفويضها إلى فئة مخصوصة دون أخرى أو شعب دون آخر، لا لشيء سوى للاستعباد والاستعداء والاستعلاء بين هذا القوم وذاك، بيد إن الواجب هو إقامة حضارة إنسانية كونية دون تجويه أو تجميد؛ وطبعا لن تقوم هذه الحضارة الكونية ما لم يقم الإنسان نفسه من أجداث الاستكانة صوب إيقاد شرارات الإمكانية الخامدة فيه، من حيث هي دلالات وظيفية باعثة على التحريك والاجتهاد والتجديد في تنزيل النص على الواقع الإنساني المتغير على الدوام.

وبناء عليه، تكون الكينونة والإمكانية والكونية دوائر سننية متداخلة تداخل الذات والموضوع في كيان الإنسان الفطري والوجودي والماهوي، فضلا عن كونها تشكل أبعادا مرجعية لبنية العقل الإنساني الحيوي.

المطلب الثاني: لَمَّ الشتات المعرفي بين الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية.

1- الجمع بين الدلالات التركيبية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية.

لإقامة الجمع بين الدلالات التركيبية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، معنويا وحسيا ووظيفيا، سنستدعي المعادلات المصاغة بدلالة الأبعاد التركيبية الثلاثة: البعد الاستخلافي التكريمي والبعد التكليفي الوظيفي والبعد الإعماري الحضاري، وكذا روابط الجمع بين هذه المعادلات، وذلك من خلال الجدول التالي:

رعت، ولا مجتمعا صانت". والتغيير -كما يرى عزت- يبدأ من فك تلك الحلقات واحدة بعد أخرى، وتغيير تلك الطبائع بالتوازي مع تغيير المنظومات الحاضنة لها. ومعلوم أن طبائع الاستبداد ونظمه وأنواعه تحدث عنها الكواكبي، منها استبداد القوي بالضعيف، كما هو حال المزاحمة/الإزاحة التي ذكرها الحبابي، وكذا استبداد الجهل بالعلم، كما هو حال التغيير اللغوي الحاصل في الارتباك بين استعمال الأسماء بدلا من الأفعال في تملك النشاط الإنساني لا في ممارسته، على غرار ما ذكره إبريك فروم، بالإضافة إلى نوع استبداد النفس بالعقل، وهو من قبيل التمانع الحاصل بينهما كما أتينا على تفصيله في تتبع مفهوم الإنسان في مقتضيات التاريخ. أما طبائع الاستملاك، فقد كتب فيها نادر كاظم بعد الكواكبي – من خلال كتابه * طبائع الاستملاك، قراءة في أمراض الحالة البحرينية* الصادر في طبعته الأولى عام 2007م عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بلبنان) مركزا على استملاك ما هو أصلا غير قابل للاستملاك في إشارة منه لانقلاب نظم وموازين الاستملاك، على غرار ما أشرنا إليه من الخ لط والخبط والفصل بين منطق الكم ومنطق الكيف في سؤالي الوجود الإنساني كما وكيفا (بِمَ وكيف).

الأبعاد التركيبية الدلالية	المعادلات المصاغة بدلالة الأبعاد التركيبية		
	صيغة المعادلة	الرابط الذي يجمع كل معادلتين في آن	نوع الرابط
البعد الاستخلافي التكريمي	معادلة (1) طرفاها: ماهية الإنسان= سؤال لِمَ أنا موجود؟	فاعلية الإنسان (باعتباره كائنا مستخلفا ومتفاعلا مع الطيبات والمسخرات)	رابط منطقي وصلي، لا فصلي
	معادلة (2) طرفاها: وجود الإنسان= سؤال بِمَ أنا موجود؟		
البعد التكليفي الوظيفي	معادلة (3) طرفاها: مسؤولية الإنسان= سؤال بِمَ أنا مكلف؟	عامل: واقع الإنسان (تفقها للواقع الإنساني باعتبار الإنسان كائنا مكلفا ومتفاعلا مع حركية فلسفة التاريخ في تتبع العواقب الإنسانية، ومع حركية الكون في عبادته الطوعية).	رابط منطقي حسي وصلي، لا فصلي
	معادلة (4) طرفاها: فاعلية الإنسان= سؤال كيف لي بتنزيل ما أنا مكلف به؟		
البعد الإعماري الحضاري	معادلة (5) طرفاها: هوية الإنسان الكونية= سؤال بِمَ أنا كائن إعماري؟	عالم الشهادة (الذي هو مجال وواقع تحقيق الشهود الحضاري للإنسان قبل استحقاقه في عالم الغيب)	رابط مَعْلَمي ذو أبعاد زمانية ومكانية وإنسانية
	معادلة (6) طرفاها: فاعلية وتفاعلية الإنسان مع سنن المستقر والمستودع= سؤال كيف لي بالمساهمة في بناء حضارة إنسانية كونية ممتدة؟		

والملاحظ من خلال هذا الجدول، أن:

- عامل فاعلية الإنسان يعتبر ممرا أو قاسما مشتركا بين الأبعاد الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية، على التوالي؛ باعتباره رابطا يجمع معادلتي الاستخلاف التكريمي، بحيث يكون الإنسان كائنا مستخلفا ومتفاعلا مع الطيبات والمسخرات، وهو في ذات الآن رابط يجمع بين فقه تنزيل مضمون التكليف وفقه تقصيد هذا المضمون في البناء الحضاري الإنساني الكوني الممتد في سياق المداومة الحضارية.
- عامل واقع الإنسان أو عالَم الشهادة، يعتبر هو الآخر ممرا وقاسما مشتركا بين تلك الأبعاد، باعتباره رابطا يجمع بين مسؤولية الإنسان إزاء مضمون ما كُلِّفَ به وفاعليته إزاء منهج تنزيل هذا المضمون؛ وذلك باعتبار الإنسان كائنا مكلفا ومتفاعلا مع حركية فلسفة التاريخ في تتبع العواقب الإنسانية، ومع حركية الكون في عبادته الطوعية. كما أن عالم الشهادة، باعتباره رابطا معلميا ذا أبعاد زمانية ومكانية وإنسانية، يجسد مجال وواقع تحقيق الشهود الحضاري للإنسان قبل استحقاقه في عالم الغيب، فضلا عما يحيل إليه الواقع في ما له علاقة بالوجود الإنساني بما هو موجود استخلافا وتكريما.
- كما أن ثمة أيضا قاسما مشتركا أساسيا بين الأبعاد السالفة الذكر، تتحدد طبيعته من وجه احتياج الإنسان إلى مصدر غيبي للمعرفة من خارج كسبه الكدحي المعرفي، وكذا من خارج المعارف الكونية السننية المنتظمة المطروحة أمامه في الواقع من حوله؛ تلك المعرفة مؤطرة بنفي العبثية عنه (بِمَ/لِمَ أنا موجود؟) لقوله جل وعز " أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ"[1]، وبرفع السدية (بِمَ/كيف أنا مكلف؟) لقوله تعالى " أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى"[2]، ومُوَجِّهَة بالتقصيد الباعث والغائي (بِمَ/كيف أنا كائن إعماري حضاري؟) لقوله سبحانه "هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا"[3]؛ فهذا الاستمداد المعرفي المؤطِّر والموجّه يعتبر من "الوعي الشامل متعدد المداخل [الذي] يجعل من الدين حاضرا مع الإنسان حيث كان، يزوده بما يحتاجه من قيم وتصورات وتقديرات في حياته الخاصة والعامة "[4]، إذ هو وعي بمصادر المعرفة في تكاملها وليس في تمانعها.

وبالتالي، فإن هذا الجمع بين الدلالات التركيبية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية يفضي إلى تمثل المشروع/التصور الاستخلافي التكليفي الإعماري، رؤية ومنهجا؛ وذلك من خلال تحديد أبعاده السننية وتجلياته.

---

[1] - سورة المؤمنون، 115.

[2] - سورة القيامة، 36.

[3] - سورة هود، 61.

[4] - سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 110.

2- المشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري: الأبعاد والتجليات.

نشير ههنا إلى استعمال لفظة *الأبعاد*[1] (Dimensions) بمعنى مكونات البنية التوليدية للمشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري، والتي تأتي في صورة مصفوفة (Matrice) ينتقل عبرها المشروع من مقدمة *الدال* إلى نتيجة *المدلول* باعتبارها صورة لتجليات هذا المشروع، والذي تبدو من خلاله الكينونة الإنسانية متفاعلة مع إمكانية الإنسان وكونيته، كما هو مبين في الجدول التالي:

[1]- نشير إلى أن استعمال لفظة *أبعاد* بمعنى الآفاق والاستشرافات (Extentions) هو ما سنتناوله في المبحث الثالث من هذا الفصل والمتعلق بمآلات العقل الإنساني المؤهل؛ تسايرا في ذلك مع تشييد هذا المشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري من خلال بناء نظرية مفهومية إصلاحية للإنسان في فلسفة الدين ذات أبعاد استشرافية، تعكس صيرورة العقل الإنساني المؤهل، بنية وتأهيلا ومآلا.

الأبعـــــــاد			التجليـــــــات		
	المشروع/التصور بحسب البعد:	طرفا المعادلة:	حلول المعادلات المصاغة بدلالة الأبعاد التركيبية: تحديد موقع الإنسان في سياق: العدة النظرية للمشروع/التصور:	العدة المادية للمشروع/التصور:	العدة المنهجية للمشروع/التصور:	الكينونة الإنسانية المتفاعلة مع الكونية والإمكانية:
الأبعـــــاد الجزئيـــة:	مشروع الاستخلاف التكريمي	ماهية الإنسان/ وغائية وجوده	موقع الإنسان الديني المكرم	موقع الإنسان الذي بدأ الله خلقه من طين ثم خلقه في أحسن تقويم	موقع الإنسان المستخلف المتفاعل مع الطيبات والمسخرات (بتجسيد الرابط الوصلي: فاعلية الإنسان)	كائن مكلف بمهمة غائية استخلافية جَعْلًا وإمكاناً وتمكيناً
		وجود الإنسان/ ومقومات الوجود				
	مشروع التكليف الوظيفي	مسؤولية الإنسان/ ومضمون التكليف المستوعب في النص والأنفس والآفاق	موقع الإنسان المكلف الكادح إلى الله كدحا	موقع الإنسان المُقَوّم والحي الساعي إلى الصلاح	موقع الإنسان المكلف المتفاعل مع حركية الكون وفلسفة التاريخ (بتجسيد الرابط الوصلي: واقع الإنسان)	كائن مكلف بمهمة كدحية اجتهادية من خلال إمكانيته في اتباع الهدى إيمانا واستئمانا وأمنا
		فاعلية الإنسان/ ومنهج تنزيل مضمون التكليف				
	التصور الإعماري الحضاري: فلسفة الإعمار الكوني	هوية الإنسان الكونية/ ومشروعية الكينونة الإعمارية الحضارية	موقع الإنسان المنشأ من الأرض والمستعمر فيها	موقع الإنسان في الأبعاد الزمانية والمكانية والإنسانية لعالم الشهادة (في مجال تحقيق الشهود الحضاري)	موقع الإنسان العامل على تحقيق الشهود الحضاري في الدنيا قبل استحقاقه في الآخرة (تجسيد الرابط المَعْلَمي: عالم الشهادة)	كائن مؤهل معنويا وماديا ووظيفيا لمهمة الإعمار الحضارية الكونية
		فاعلية الإنسان/ ومنهجية تنزيل البناء الحضاري الكوني الممتد				

إن ترتيب التجليات على الأبعاد البنائية يغدو، بتعبير آخر، صورة توليفية لنظرية إصلاحية لمفهوم الإنسان في فلسفة الدين، تنبثق عبر الجمع الدلالي بين مكونات المشروع/التصور الاستخلافي التكليفي الإعماري.

3- التوليف السنني لنظرية الإصلاح المفهومي للإنسان.

بناء على ما تقدم، فإنه يتم لَمّ الشتات المعرفي بين الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية بِلَمِّ العلائق السننية بين مكونات: **الغيب**، باعتباره أصلا مولِّدا للمعارف، **والإنسان**، من خلال فاعليته التي بها يكون مؤهلا لتحقيق الشهود الحضاري قبل الاستحقاق الأخروي، **والكون**، باعتباره عالم الشهادة وواقع الإنسان المؤهل.

هذا الائتلاف التوليفي السنني يغدو صورة حقيقية غير وهمية، لنظرية إصلاحية لمفهوم الإنسان، تتحدد مرتكزاتها من خلال:

- **المشروع:** المتمثل في المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، رؤية ومنهجا، والقابل للتنزيل بتفعيل الدلالات الوظيفية لمعالم الاستخلاف والتكليف والإعمار في تجسيد مدلول الفاعلية الإنساني، بما يندرج ضمن دائرة فقه التنزيل.
- **الشرعية:** المتمثلة في الدلالات المعنوية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، تصورا واعتقادا، بما له علاقة بدائرة فقه النص.
- **السند:** والمبني أساسا على الدلالات الحسية لمعالم الاستخلاف والتكليف والإعمار، تتمثل في جملة المقومات والقواعد والأساطين المادية، بما له صلة بدائرة فقه الواقع.

وباستحضار صور الإنسان في الأبعاد التركيبية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، معنويا وحسيا ووظيفيا، نخلص إلى بلورة مرتكزات هذه النظرية المفهومية للإنسان، مشروعا وشرعية وسندا، كما هو مبين في الجدول التالي:

مرتكزات نظرية الإصلاح المفهومي للإنسان		
الشرعية: **(الدلالات التركيبية المعنوية)**	**السند:** **(الدلالات التركيبية الحسية)**	**المشروع/المنظور:** **(الدلالات التركيبية الوظفية)**
آدم الديني المكرم	آدم الطيني المخلوق في أحسن تقويم	آدم المستخلف الرابط بين الديني والطيني ذهابا وإيابا، من الإنسان إلى الله ومن الله إلى الإنسان، والمتفاعل مع الطيبات والمسخرات
الإنسان المكلف الكادح إلى الله كدحا	الإنسان المقوّم الحي، غير المائت، الساعي إلى آيات الله أنى وُجِدت في النص وفي الأنفس وفي الآفاق، تفكرا وتدبرا وتخلقا	الإنسان المتعبد لله كدحا برقابة أفعاله العملية والعقلية، ومسؤوليته عنها في تنزيل آليات التكامل المعرفي والجمع بين القراءات وفلسفة التاريخ
كائن إعماري حضاري منشأ من الأرض ومستعمر فيها على وجه الطلب بصيغة الجمع الإنساني الكوني	كائن مُقَوّم بدعائم رفع القواعد الإعمارية ومهيأ للشهود الحضاري	كائن إعماري حضاري فاعل ومتفاعل مع السنن الحضارية للمستقر والمستودع، تنزيلا لمناهج القوامة والمدافعة والوسطية، وتحقيقا لمقاصد المداومة الحضارية

وبناء على هذه المرتكزات المستندة إلى أساطين الشرعية والسند والمشروع، يتبلور تأسيس هذه النظرية المفهومية للإنسان من خلال بلورة إطاريها المرجعي والمنهجي، بِنْيَةً وبَيْنِيَّةً، كما يلي:

أ/ الإطار المرجعي لنظرية إصلاح مفهوم الإنسان:

تتبلور أسس هذا الإطار المرجعي من حيث البنية، على الشرعية[1] والسند والمشروع.

الشرعية: وهي مرجعية المشروع، حيث يُبنى التعليل الشرعي للمشروع، **نصا**، من خلال حاجة الإنسان (آدم المكرم الديني) إلى الاستمداد المعرفي من مصادر الغيب البدئية، **وآفاقيا**، من خلال معرفته الكسبية والمتمثلة في اكتشاف معارف الكون الآفاقية (سنن وقوانين)، **وأنفسيا**، من وحدة المنشأ من الأرض إلى غائية الاستعمار الجمعي فيها، ومن خلال التكليف الكدحي بحسب وسع الأنفس بارتهانها إلى ما كسبت، لقوله تعالى " كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ "[2].

[1]- من دلالات مفهوم "الشرعية"، كونها يمنحها الشرع ويمنحها القانون والنظام المتبع، فلا تكون مخالفة لأصول الشرع، ولا تكون منازعة للقانون والنظام العام الخادم لكليات الشرع، في إحياء الإنسان، عقديا ومعرفيا وقيميا..

[2]- سورة المدثر، 38.

فالإنسان "يستقي مبادئه ومفاهيمه وتصوراته ودوره في هذا الوجود وغايته فيه.. في المرجعية[1] الروحية الإلهية التوحيدية الإسلامية خصوصا، باعتبارها آخر الرسالات تصديقا وهيمنة، من الوحي الإلهي تسديدا وتوجيها، تكليفا واستخلافا، إشهادا وإرشادا.. وباعتباره أيضا أجدر خطاب بتحديد حقيقة الإنسان"[2].

ومن حيث السند: تتجلى المقومات الحسية للمشروع فيما يلي:

- إعداد الخلق في أحسن تقويم، دون عبث، ولأجل مسمى للإرجاع.
- الإنسان محاط بآيات الله آنى وجدت في النص والأنفس والآفاق.
- بنية التفكر والتدبر والتخلق قائمة على آليات المنهج التركيبي، من سمع وأبصار وأفئدة..
- سند التقويم المادي: دعائم رفع القواعد والأساطين الإعمارية تأهيلا للشهود الحضاري.

ومن حيث المشروع: يكون قوامُه، من حيث **الرؤية**، النظرَ إلى الإنسان من زوايا:

- ✓ الاستخلاف المسترسل الرابط بين الديني والطيني في الكينونة الآدمية.
- ✓ التعبد الكدحي للإنسان وتفعيل رقابته ومسؤوليته.
- ✓ الكينونة الإعمارية الحضارية لفاعلية الإنسان الإصلاحية.

وتتجلى إجرائية تنزيله، من حيث **المنهج**، في:

- ✓ الفاعلية/التفاعلية الإنسانية.
- ✓ التعبد الكدحي (ممارسة موسومة بالجدة والجدية بحسب مستحدثات الواقع).
- ✓ الرقابة/المسؤولية الإنسانية.
- ✓ تنزيل آليات التكامل المعرفي والجمع بين القراءات وفلسفة التاريخ.
- ✓ تحقيق مقاصد القوامة والمدافعة والوسطية والمداومة الحضارية.

---

[1]- نُذَكِّرُ ههنا مرة أخرى بمشروع هذا البحث الموسوم أساسا ب: *الإنسان في فلسفة الدين، منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية*، على جهة اعتبار فلسفة الدين من حيث اكتمال النسق الديني برسالة الختم - كما أشرنا إلى ذلك في المدخل المفاهيمي-، جمعا بذلك بين مكونات الغيب والكون والإنسان، غيبا وحسا وعقلا؛ فمن خلال هذه المرجعية يستمد الإنسان مبادئه وتصوراته ودوره في الوجود وغايته فيه، فهي تمثل أجدر خطاب بتحديد حقيقة الإنسان. وهذا بخلاف المرجعية المادية الطبيعية الواحدية، التي اختل فيها الكيل بين الغيب والكون والإنسان باختلال التوازن بين الأصل والفرع إن لم نقل اقصاء الأصل الذي حل محله الفرع، ومثاله في مجال الأخلاق دائرة *المجتمع والعلم* التي يقول عنها المسيري (في كتابه: *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م س، ص 26) أنها أصبحت مصدر الأخلاق، "حيث يذهب أصحاب نظرية **الأصل الاجتماعي** للأخلاق إلى أن كل مجتمع يخلق قيمه الأخلاقية والتنشئة الاجتماعية وحسب، ومن هنا فإن ظاهرة الأخلاق تعتبر ظاهرة وظيفية اجتماعية، ومن ثم تصبح الأخلاق هي اتباع الرأي المجرد للأغلبية وليس محاكمته من منظور إنساني معين. أما أصحاب نظرية **الأصل العلمي** للأخلاق، فيذهبون إلى وجوب تأسيس الأخلاق على هدى القوانين العلمية (المجردة) والحسابيات الرياضية الوضعية الرشيدة، كما هو الحال في الفلسفات النفعية التي جعلت الأخلاق هي المنفعة واللذة وأصبح هدف الحياة هو البحث عنها وتعظيم الانتاج والدخل".

[2]- سعيد شبار، من مظاهر تكريم الإنسان في المرجعية الدينية والمرجعية اللادينية، ضمن دراسات: مركز دراسات المعرفة والحضارة، بني ملال، المغرب، 2020م، ص 2.

ب/الإطار المنهجي لنظرية إصلاح مفهوم الإنسان:

يقوم هذا الإطار المنهجي، من حيث البينية، على أساس تفعيل المنهج التركيبي السنني بين دوائر المشروع والشرعية والسند، علما أن كل دائرة تتميز بدوران ذاتي خاص بها لا يقوم به غيرها من الدوائر الأخرى، كما أن لها خاصية دورانية تشاركية مع غيرها في إطار نسقي سنني منتظم تنسجم فيه الحركة الذاتية لكل دائرة مع حركتها التفاعلية مع غيرها، وذلك كما يلي:

- بين الشرعية والسند:

لا تدور دائرة آدم الديني المكرم ما لم تتحرك دائرة آدم الطيني المخلوق في أحسن تقويم، إذ خلق الإنسان في أحسن تقويم كان تأهيلا له لاستقبال النفخة الروحية التي بها اكتملت هيأته والتي بها استحق الإسجاد الملائكي له؛ كما أن تكليف الله إياه كدحيا لا طوعيا رهين بكونه إنسانا حيّا منعما بمقومات مناطية للتكليف، مثل الفعل التعقلي والحرية.. في إمكانية توجيه النظر إلى آيات الله أنى وجدت. من أجل هذا، كان الإنسان كائنا إعماريا حضاريا غير مخلوق عبثا، وأن لخلقه قصدا وغاية، فكان مقوما بدعائم رفع القواعد الإعمارية في تأهيله لتحقيق الشهود الحضاري.

وعكسيا، لم يخلق آدم طينيا وفي أحسن تقويم ولم تبعث فيه الحياة ولم يكرم بمناطات التكليف الكدحي ولم يُقَوّمْ بدعائم وأساطين القواعد الإعمارية إلا لكونه آدم الديني المكرم الكادح إلى الله كدحا، من خلال إلحاق مهمة الاستعمار في الإرض به تكليفا على وجه الطلب والإلزام بصيغة الجمع الإنساني الكوني.

- بين السند والمشروع:

يأتي السند بالنسبة للمشروع بمثابة العدة المادية اللازمة لتنزيله على الواقع، وذلك من خلال التجميع التوليفي لصيغة المشروع بدلالة أبعاده الجزئية التي تمثل كلا من مشروع الاستخلاف التكريمي الذي يكشف عن موقع الإنسان الطيني المخلوق في أحسن تقويم، وكذا مشروع التكليف الـ وظيفي الذي يكشف عن موقع الإنسان المقوّم والحي والساعي إلى الصلاح، ثم مشروع الإعمار الحضاري الكوني حيث يكون موقع الإنسان في الأبعاد الزمانية والمكانية والإنسانية، تجسيدا للرابط المعلمي الذي يمثله عالم الشهادة من حيث هو مجال لتحقيق الشهود الحضاري قبل استحقاقه الأخروي.

وبالمقابل، يأتي المشروع تأكيدا واستدلالا وتعليلا على نفي العبثية ورفع السدية عن الإنسان، فهو جواب الشرط الاستفهامي إزاء الحكَم الباعثة والغائية من وراء المقومات السندية في إعداد الخلق في أحسن تقويم دون عبث ولأجل مسمى للإرجاع، وإحاطة الإنسان بآيات النص والأنفس والآفاق وتأهيله بآليات المنهج التركيبي السنني، تفكرا وتدبرا وتخلقا، من سمع وأبصار وأفئدة وذاكرة جلود.. ناهيك عن سندات التقويم المادي من دعائم رفع القواعد والأساطين الإعمارية.

➢ بين المشروع والشرعية:

تستند العلاقة بين المشروع والشرعية إلى ما تضفيه هذه الشرعية على الإنسان من "حقيقتين كبيرتين تعصمانه من الذل والمهانة والتنكر الكامل للذات، كما تعصمانه من الاستكبار والاستعلاء والتشيؤ الكامل للذات:

الحقيقة الأولى.. تذكره بمهمته في هذا الكون التي هي **العبادة** عن طريق الاستخلاف وتحمل الأمانة وتعمير الأرض وبناء الحضارة.. وهو بهذا المعنى.. معزز [في الكون] ومكرم ومفضل إذا ما التزم الاعتدال والاستقامة.

والحقيقة الثانية، تنبهه إذا ما طغى وتجبر وخرج عن خط الوسطية والاعتدال إلى أصله وخلقته الأولى، إذ هو مخلوق تافه أصله الأول من تراب وسلالته من ماء مهين، والشأن فيه إذا طالت به الحياة أن يرد إلى أرذل العمر كي لا يعلم من بعد علم شيئا"[1].

وبذلك، تكشف الحركة البينية بين المشروع والشرعية عن حركتين متكاملتين توافقا لا تمانعا:

حركة الشرعية التي يستمد منها المشروع قوامه المرجعي النظري باعتباره أساسا وتعليلا شرعيا مستوعبا للمشروع بأبعاده النصية والآفاقية والأنفسية التي تُعبر، اعتبارا وتقصيدا وتعليلا، عن حاجة الإنسان إلى الاستمداد المعرفي الغيبي (باعتباره آدم الديني المكرم)، وكذا إلى النهل من المعارف الكونية، ثم إلى علمية وعَملية مضمون التكليف الكدحي بحسب الوسع الأنفسي ارتهانا إلى رصيد كسبها؛ "ومادام علمه [أي الإنسان] وعمله اجتهاديا كسبيا أو قل كدحيا، فإنه قد زود بقدرات مؤهلة لتبوء هذا المقام"[2].

وحركة المشروع التي تعبر عنها استئنافية الدوران المتواصل بين أقطاب الاستخلاف المسترسل الرابط بين الديني والطيني في الكينونة الآدمية، وكذا التعبد الكدحي للإنسان باعتباره ممارسة قائمة على فاعليته في رقابة أفعاله وأقواله ومسؤوليته عنها، ثم الكينونة الإعمارية الحضارية لفاعلية الإنسان الإصلاحية ما استطاع؛ وهي أقطاب تعود في أصلها إلى مرجعية المشروع التي لا يمكن أن يتم تنزيلها بحال ما لم يتم استيعاب إجرائية منهج تنزيل المشروع نفسه، لئلا تبقى حبيسة الأذهان؛ ومعلوم أن هذه الإجرائية تتمثل في فاعلية الإنسان وتفاعليته ورقابته ومسؤوليته في تعبده الكدحي، تنزيلا لآليات التكامل المعرفي وفلسفة التاريخ وجمعا بين القراءات، وتحقيقا لمقاصد القوامة والمدافعة والوسطية والمداومة الحضارية.

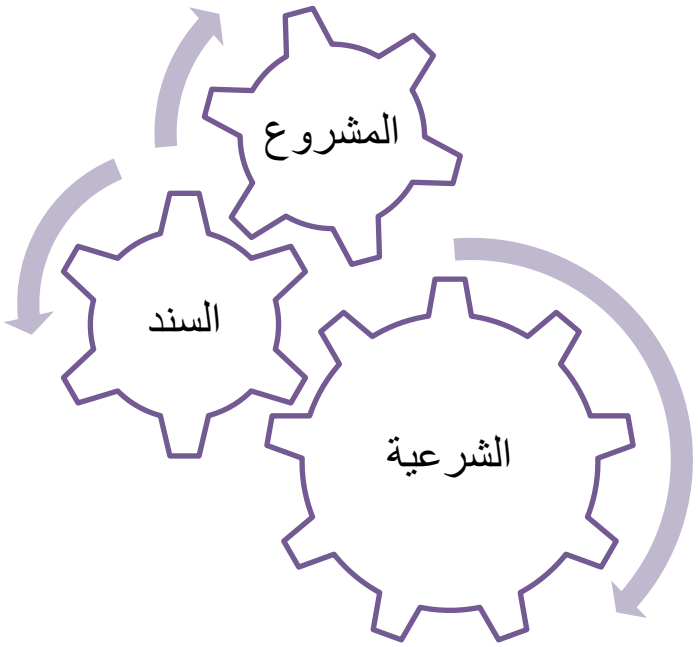
وفي هذا الصدد، يقول نعمان عبد الرزاق السامرائي في كتابه *نحن والحضارة والشهود*: "لو تساءلنا عن الأهداف الكبرى التي خلق من أجلها الإنسان ماهي؟ يمكننا جمعها في هدفين كبيرين: **عبادة الله**

[1]- سعيد شبار، من مظاهر تكريم الإنسان في المرجعية الدينية والمرجعية اللادينية، ضمن دراسات: مركز دراسات المعرفة والحضارة، م س، ص 6.

[2]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ص 163.

وعمارة الأرض"[1]، منبها إلى المفهوم الواسع للعبادة والذي "يشمل كل عمل مباح يفعله المسلم يبتغي به وجه الله"[2]، وأن المعنى الضيق للعبادة هو "الشق الثاني لإطلاق العبادة [الذي] يقصرها على الصلاة والصيام والحج والزكاة، [وهو] المعنى المتبادر إلى الذهن"[3]؛ وأن عمارة الأرض "تتطلب معرفة جيدة بعلوم الحياة، بل آخر ما توصل إليه الإنسان في هذه العلوم التي تتطور يوما بعد يوم.. [ما] يتطلب الكد والكدح والسهر المتواصل والأخذ بناصية العلوم والصناعات، ومن لا يحسن ذلك فهو يعيش على الهامش"[4]. ونجد عبد الرحمن السالمي، من جهته، يُعبّر عن هذا الامتداد العلائقي بين **العبادة والعمارة بما يجمع الاستخلاف والتكليف والتعمير**، إذ يقول: "عبادة الله سبحانه هي - بالدرجة الأولى- أداء فرائضه والانتهاء عما نهى عنه، لكنها بالمعنى الأوسع تشمل الاستخلاف والتكليف به وعمارة العالم من أجل العيش فيه وعبادة الله عن طريق ذلك"[5].

وبناء عليه، نخلص إلى شكل الدوران التركيبي السنني الآتي، بين دوائر المشروع والشرعية والسند في النظرية المفهومية للإنسان:



[1]- نعمان عبد الرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، ج1، سلسلة كتاب الأمة، عدد 80، السنة العشرون، ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ذو القعدة 1421هـ/2001م ، ص 101.

[2]- نفسه، ص 101.

[3]- نفسه، ص 107.

[4]- نفسه، ص ص 108-109.

[5]- عبد الرحمن السالمي، المجتمع الخيري ومنظومة القيم، ضمن مجلة التفاهم، افتتاحية العدد 35، السنة العاشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، شتاء 1433هـ/2012م، ص 7.

المطلب الثالث: فاعلية الإنسان اتجاه الوحي والكون.

1- المثلث الآياتي.

ويتكون من أقطاب ثلاثة: الوحي والكون والإنسان.

أ- الوحي:

ويتعلق الأمر برسالة الختم[1] التي توحي بفلسفة اكتمال النسق الديني وإتمامه، وذلك – كما أشرنا سلفا- من حيث هو وحي ابتدأ منذ آدم عليه السلام إلى خاتم النبيئين محمد صلى الله عليه وسلم.

وهو مصدر الرحمة والهداية والنور والشفاء.. الموجهة للإنسان أيا وأنى كان، في الزمان والمكان والإنسان؛ ويتميز بخصائص، منها الإطلاقية والتصديق والهيمنة والمراجعة والتجاوز والاستيعاب والشمول.. كما أنه يعتبر مصدر المعرفة البدئية الفطرية لدى الكائن الإنساني، من خلال فاعليته في الإنسان إلهاما وهداية، وفاعليته في الوحي سننا ونظاما.

ب- الإنسان:

وذلك من حيث اعتباره كائنا ينعكس فيه وجود آيات الله وجودها في النص، وكونه يشكل موضوع الوحي الذي ينفي عن خلقه كل عبثية، ويرفع عن كينونته كل سدية.

وقد أودع فيه الله مناطات تكليفية للقيام بمهام المشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري، التي أوكلها الله إليه تحملا للأمانة، وعيا وعلما وعملا، إيمانا واستئمانا وأمنا؛ منها العقل والحرية والسمع والأبصار والأفئدة.. انسجاما مُعَبّرا عنه بالتداخل والتناسب والنَّظْمِ والتكامل بين السمع النقلي والاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي، في تدبير المعرفة الكسبية لدى الإنسان في تفاعلها مع المعرفة البدئية المستمدة من الوحي ومع المعرفة الآفاقية التي تمثلها قوانين ونواميس الأكوان.

ج- الكون:

ويُعبّر عن صيغة وجود الأشياء في الأعيان؛ فهو مجموعة من القوانين والسنن الكونية التي أودعها الخالق تعالى، ونصبها دلائل لبدء الخلق والانتظام والعناية، لا تقبل المصادمة ولا التحويل أو التبديل، كما أنها تجسد مختبرا للنظر في العواقب الإنسانية؛ وهو بذلك، مخلوق لله من دون باطل (مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ)[2]، ومتعبد له طوعا (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)[3].

---

[1]- نؤكد في هذا الصدد أن رسالة الختم تتجاوز بفضل منظومة قيمها الكونية وخصائصها ومعالمها الاستيعابية، التحديد التاريخي لها الذي يحصرها في مجرد التعبد بآياتها النصية التي تبدأ بسورة الفاتحة وتنتهي بسورة الناس، تلقيا للخطاب لا تفقها إياه ، ودون استيعاب آيات الله نصية كانت أو أنفسية أوآفاقية.

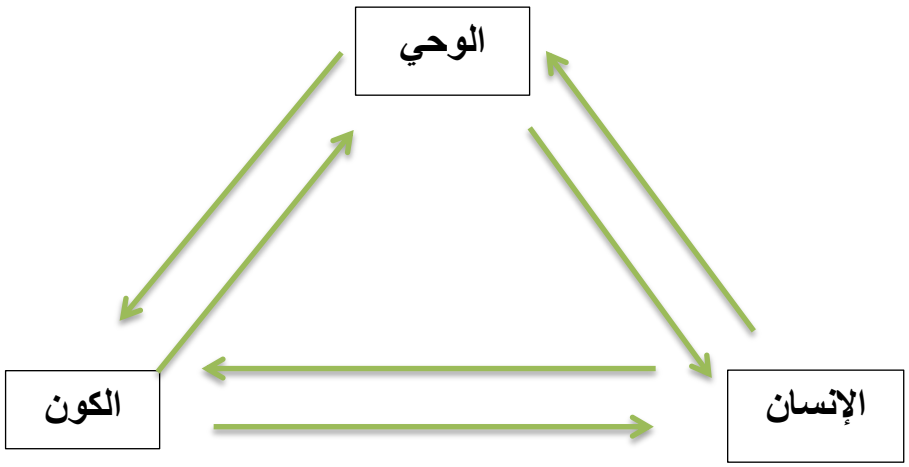
[2]- سورة آل عمران، 191.

[3]- سورة فصلنت، 11.

هذه القوانين الكونية تنتظم في إطار معرفة آفاقية تعكس وجود آيات الله النصية فيها كما هو وجودها في الأنفس الإنسانية، وفق ناظم منهجي باعث على التكامل المعرفي والجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان، وفلسفة التاريخ في تعقب بدء الخلق والعواقب الإنسانية.

والجدير بالتنبيه، أن من السمات المميزة لكل من الوحي والكون والإنسان، هو حالة النفي الملحقة بكل من هذه الأقطاب في تأكيد أحادية المصدر التي ترجع لله وحده لا شريك معه؛ فكما نفى الله سبحانه العبث عن خلق الإنسان، نفى الباطل عن خلق الكون، كما جاء على لسان أولي الألباب تفكرا في خلقه، لقوله تعالى "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"[1]، ونفى عن الوحي كل صفات الأساطير والأضغاث والأشعار والمفتريات.. "قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"[2].

هي إذن علاقة ثلاثية الأبعاد، بين الوحي والكون والإنسان، مبنية على التداخل السنني بين الأقطاب الآياتية المعبر عنها في قوله عز وجل: " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ"[3]؛ فنكون إذن إزاء مثلث آياتي ذي أقطاب ثلاثة، هي: الوحي والكون والإنسان، تعبيرا بذلك عن تجسيد للجمع بين قراءات هذه الأقطاب نفسها، كما يلي:



[1]- سورة آل عمران، 190-191.
[2]- سورة الأنبياء، 4-5-6-7.
[3]- سورة فصلت، 53.

وبالتالي، فإن تنزيل هذه العلاقة الثلاثية يقتضي تنزيل قراءات الثنائيات الوجودية بين أقطابها، والتي تأتي في صور: الله/الإنسان والله/الكون و الكون/الإنسان، والتي تتميز بعاملي الوصل والفصل، كما يلي:

- عامل الفصل.

وهو ما يوحي بالجانب الذاتي في التداخل السنني بين الأقطاب الآياتية؛ وذلك من حيث استقلالية هذه الأقطاب بعضها عن بعض، دفعا لكل آفات الدمج والحلولية التي تنتهي في قراءة الثنائية باختفاء أحد القطبين في الآخر؛ فيترتب عن هذا الانفلات والدمج آفات أعظم، من قبيل تأليه الإنسان وأنسنة الإله، عندما يختفي فيه الإله تجسيدا أو الإنسان تأليها، حين يصبح الإنسان متفوقا من حيث هو إله نفسه، أو إنسانا كاملا من حيث ارتقائه في نزاع غيره، أو كأن يختفي الإنسان في الطبيعة عندما يصير، من حيث يرى تسيده عليها، عبدا لها طبقا للامنطق المتناقضات، تتحكم فيه عوامل المنفعة والإنتاجية..

فهذه العقائد الحلولية، أو *الواحدية* بلغة عبد الوهاب المسيري، تأتي في مقابل مفهوم التوحيد؛ وهي شكل من أشكال المادية، حيث لا يوجد إلا جوهر واحد للتخلص من التقاطب والتقابل بين أقطاب الثنائيات التي ميزت فعل وصناعة الإنسان في التاريخ، اتسمت بكونها ثنائيات تاريخية مصطبغة بكلمة الحسم النهائي لا كلمة الختم البنائي، عندما تعلن النهاية باختفاء أحد قطبيها في الآخر. والسبب في هذا وذاك يؤول إلى اسقاط صناعة الإنسان لثنائيات تاريخية على الثنائيات الوجودية والكونية التي لا تبديل لها ولا تحويل.

ويرجع عامل الاستقلالية بين الأقطاب الآياتية إلى خصوصية كل منها والتي بها تتميز عن غيرها، فتكون الاطلاقية مثلا خاصية للوحي في مقابل النسبية التي تميز الكسب المعرفي البشري، ويكون التعبد لله كدحيا لدى الإنسان، في حين يكون طوعيا لدى الكون.

- عامل الوصل:

يظهر هذا العامل في التفاعل والحركية المعرفية بين هذه الأقطاب الآياتية، وذلك من حيث افتقار الإنسان إلى الغيب في تنزيل هبوطه إلى الأرض، وكذا افتقاره إلى الكون/ الطبيعة باعتبارها مستقرا له ومتاعا، ومسخرة له من الله تعالى وفق نظام محكم تنطق به لغة التفاعل بين الكون والنفس الإنسانية، على غرار ما عبرت عنه آيات الربط بين الإعمار الإنساني (الفلاح بتزكية النفس) والإعمار الكوني (مآل حضارة ثمود) في سورة الشمس، يقول تعالى:" **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا** "[1].

[1]- سورة الشمس، 7-8-9-10-11.

ذلك الهبوط الموسوم في شق منه بالعداوة (وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ)[1] والنزعة الإفسادية للإنسان إذا ما انزاح عن منهج العلم والأسماء والكلمات، على غرار تشخيص الملائكة القبلي لحال الإنسان (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ)[2]- نموذج المنطق القابيلي-، أعقبه الله تعالى بإجابات هادية رفعا للسدية عن الإنسان (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)[3]. هذا الاتصال بين الله الخالق والإنسان المخلوق، والذي يبدأ باستقراء الواقع الإنساني ودعوة رفع السدية (أخذا بالأسباب)، يُسْتَقْبَلُ بإجابات ربانية (هدى) اقتضت بدورها استجابة إنسانية (تكليف) من أجل تنزيل هذا الهدى وتحقيق المستقر والمتاع على الأرض إلى حين (إعمارا وإمتاعا)، تحقيقا لمقاصد الاستخلاف.

2- مسارات الشبكة العلائقية بين أقطاب المثلث الآياتي.

لقد رأينا من خلال الفصل السابق، كيف أن مفاهيم الاستخلاف والتكريم والتكليف والحركية والإعمار والشهود الحضاري، تُعبّر عن علاقات ثلاثية الأبعاد بمنظور معرفي لدلالات الاستخلاف التكريمي والتكليف الوظيفي والإعمار الحضاري، معنويا وحسيا ووظيفيا.

ففي البعد الاستخلافي التكريمي، تنتظم العلاقة بين المستخلف (الله) والمستخلَف (الإنسان) والمستخلف فيه (الأرض)، ثم بين الخالق الأكرم الكريم (الله) والمكرّم (الإنسان) ومجال التكريم (الكون المسخر).

وفي البعد التكليفي الوظيفي، تنتظم العلاقة بين المكلِّف (الخالق) والمكلَّف (الإنسان) ومجال التكليف (وهو المكلف به ويتضمن جميع آيات الله النصية والأنفسية والآفاقية، دون حصرها في آيات معدودة للأحكام)، ثم بين المعبود (الله) والعابد الكادح إلى الله كدحا (الإنسان) ومجال الكدح (الواقع/ الكون المتعبد لله طوعا).

وفي البعد الإعماري الحضاري، تنتظم العلاقة بين المُنشئ والمستعمِر (الله) والمستعمَر (الإنسان) والمستعمَر فيه (الواقع/الأرض..)، ثم بين الخالق الجاعل من الإنسان أمة وسطا (الله) والشاهد (الإنسان الحضاري) ومجال تحقيق الشهود الحضاري الدنيوي قبل الاستحقاق الأخروي (الواقع).

ولكونها علاقات جزئية تربط الأقطاب الآياتية الثلاثة، الوحي (الله) والإنسان والكون، فإنها تنتظم معنويا وحسيا ووظيفيا - كما سبق تحليله في الفصل السابق- مُحَدِّدةً شبكةً علائقية بين هذه الأقطاب، تتبلور على أساسها علاقة الإنسان بكل من الغيب والكون والإنسان، بدلالة أبعاد المشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري، كما يلي:

---

[1]- سورة البقرة، 36.
[2]- سورة البقرة، 30.
[3]- سورة البقرة، 36.

		علاقـــة الإنســـان ب:		
		الغيب (الله المعبود)	الكون (المتعبد لله طوعا)	الإنسان (المتعبد لله كدحا)
أبعاد المشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري	البعد الاستخلافي التكريمي	➢ علاقة استخلاف تكريمي ➢ استمداد غيبي للمعرفة	تفاعل مع الطيبات والمسخرات	علاقة تكريم شمولي دون تحيز أو تمركز أو تسيد
	البعد التكليفي الوظيفي	➢ علاقة تكليف دون تكلف ➢ معننة الحياة	علاقة ترابط بين فقه تنزيل مضمون التكليف المستوعب وفقه تقصيده الباعث والغائي	علاقة حركية وظيفية، سعيا ومشيا وسيرا وكدحا إلى الصلاح
	البعد الإعماري الحضاري	استحقاق الشهود الحضاري	➢ تفاعل مع بدء الخلق ➢ تحقيق الشهود الحضاري	تفاعل مع العواقب الإنسانية في التجسير الحضاري المسترسل بين الإنسان والإنسان

أولا: المسار العلائقي بين الله/الإنسان.

ويتخذ هذا المسار العلائقي أشكالا سننية ثلاثة، هي:

➢ من الإنسان إلى الله.

وينطلق من الإنسان بالسؤال الاستخلافي الوجودي والدعوة الإعمارية والاستجابة التكليفية، تنزيلا لقانون الكدح إلى الله؛ انسجاما وقوله تعالى " وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ "[1]، حيث يكون الوحي بمثابة النص أو التصور أو الاعتقاد الذي يحدد مصدر العلم والأسماء والكلمات (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)[2]، وكذلك: (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ)[3]

[1]- سورة البقرة، 186.
[2]- سورة البقرة، 31.
[3]- سورة البقرة، 37

- من الله إلى الإنسان.

ويعبر هذا المسار عن الإجابة الربانية للإنسان السائل عن الله (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي) و(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)[1]، والمستعين به في إعمار نفسه والكون من حوله، والمستجيب له إيمانا واطمئنانا[2] وتعبدا كدحيا، تحقيقا للرشاد الاستخلافي التكليفي الإعماري؛ حيث جاءت هذه الإجابة الربانية، كما وردت في سياق الآية السالفة الذكر من سورة البقرة، مترتبة على شرط السؤال الاستخلافي الوجودي للإنسان، ومقرونة بدلالة القرب المستوعبة لأبعاد الزمان والمكان والإنسان، كما تشير إليه الآيات البينات 16 و17 و18 من سورة ق: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (16) إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ (17) مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ (18)"[3].

- الاسترسال الحركي بين الله والإنسان، ذهابا وإيابا.

ويأتي هذا المسار الوظيفي صونا للمداومة الحضارية للإنسان، لئلا تكبح العلاقة بين الله/الإنسان نفسها في مجرد الوصول إلى الله انطلاقا من الإنسان (نموذج المسيري أو نموذج علم الكلام المقلوب)، أو في مجرد الوصول إلى الإنسان انطلاقا من الله أو حتى بمنازعته في نفي الصفات الإلهية لإثبات الأفعال الإنسانية (نموذج حنفي). كما يَحُول الدور الوقائي لهذا المسار الاسترسالي دون الوقوع في مصادمة قوا نين الاستبدال الحضاري دفعا لأي وَهَن مفترض التحقق ما إن انتفت شروط المداومة الحضارية وقامت موانعها؛ ومعلوم أنها أصلا مداومة علائقية بين الله والإنسان ضد الإعراض والنسيان والتيه والضنك.. لقوله تعالى " وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ "[4]، وقوله جل وعز "وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى"[5].

وبناء عليه، يتسم المسار العلائقي بين الله والإنسان، بدلالة البعد الاستخلافي التكريمي، بعلاقة الربط المتواصل بين الإنسان الديني والإنسان الطيني، إيمانا بالله واستئمانا وأمنا. ومن حيث الدلالة التكليفية، فهي علاقة تكليف لا علاقة تكلف، علاقة باعثة وغائية معاً، وبكونها علاقة استيعابية لمناطات التكليف، معرفيا وقانونيا وأخلاقيا، من حرية وعقل وسمع وأبصار وأفئدة وذاكرة جلود ووسع وطاقة

---

[1]- سورة الإسراء، 85.

[2]- ارتأينا استعمال هذا الاقتران بين الإيمان والاطمئنان تعبيرا عن النظم والتفاعل بين دلالات كل منهما، معنويا وحسيا ووظيفيا، في تجسيد الحكمة الباعثة فيهما على انفتاح الغيب على التجربة، في طلب الرؤية والنظر - كما أسلفنا الذكر عنه (في السياق اللغوي لمفهوم الإنسان، في الفصل الأول من هذا البحث) في سؤال ابراهيم عليه السلام ربه عن كيفية إحياء الموتى، حيث جاء الجواب في صورة تجربة الطير الحسية، علما أن مشهد التجربة الحسية تكرر مع سيدنا موسى عليه السلام في سؤاله عن طلبه رؤية الله في تجربة الجبل الذي جعله الله تعالى دكا، وكذا مع الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها بسؤاله كيف يحيي الله هذه بعد موتها، حيث جاء الجواب أيضا في صورة تجربة حسية كان هو نفسه من عدتها- وكذلك مع ذي القرنين في تجربة الحديد والقطر المشار إليها في سورة الكهف.

[3]- سورة ق، 16-17- 18.

[4]- سورة الحشر، 19.

[5]- سورة طه، 124-125-126.

ورقابة.. فهي علاقة تتأسس عليها معننة الحياة (إحياء الإنسان ضد فلسفات موته) نفيا للعبثية ورفعا للسدية. أما من الناحية الإعمارية فهي علاقة حضارية إرشادية مبنية على وحدة المنشأ البشري وعلى غائية الاستعمار الكوني للإنسان في الأرض، وهي بذلك علاقة استباقية لإقامة الخيرات لا لحبك الآفات.

ثانيا: المسار العلائقي بين الله/الكون.

ويتعلق الأمر بعلاقة اتصال بين الشرعيات والكونيات، لا علاقة تصفية لثنائية الخالق/المخلوق بذريعة تحرر "العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية ومن الغائيات والمنطلقات الإنسانية، بمبرر الحياد الذي اصطبغ به النموذج المادي الرياضي العلمي الذي نظر إلى الكون [كأنه] مادة صماء خالية من أي معنى داخلي، [وأنه] آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق أو القيم"[1]؛ بل هي علاقة يتداخل بحسبها الجانب المعرفي للأحكام بالجانبين القانوني والأخلاقي، على غرار ربط الحكَم الباعثة على اقتحام العلوم الطبيعية بقانونية الأحكام ومقاصدها؛ نموذج ربط سبب إقامة الصلاة بدلوك الشمس، لقوله تعالى " **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** "[2]، وربط حكم الصوم برؤية الهلال في تعقب منازل القمر التي قدرها الله، لقوله تعالى " **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** "[3]، انسجاما وقوله جل وعز " **وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** "[4]، وهو ما يوحي بتعبد الإنسان لله كونا كما هو متعبد له شرعا. فقد نصب الحق سبحانه كذلك آياته الآفاقية في الكون وجعلها مختبرا للسير والمشي والسعي والكدح إلى الله.

وبذلك، يأتي هذا المسار العلائقي بين الله والكون تجسيدا للإمكان التحفيزي على إقامة التعليلين الشرعي والكوني، لقراءة كل منهما في سياق الآخر دون أدنى نزعة فردانية قد تفصل بين سياق أحدهما عن الآخر؛ إما نصية فتكرس للجمود، وإما واقعية مقابلة ومجردة من المعنى، فضلا عن ترتيب نزعة عقلية غير أنفسية على الفصل بين الشرعيات والكونيات جراء حدوث التمانع بين فعلي العقل والنفس.

ثالثا: المسار العلائقي بين الإنسان/الكون.

إذا ما عرضنا هذا المسار العلائقي بين الإنسان والكون على مصفوفة المشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري، نجده يعبر توليدا، من الناحية الاستخلافية التكريمية، عن علاقة بين الإنسان والكون ليست

---

[1] - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م س، ج1/ 215.
[2] - سورة الإسراء، 78.
[3] - سورة البقرة، 185.
[4] - سورة يس، 38-39-40.

هي من قبيل سلطة أحدهما على الآخر، لا من جهة الإنسان (الغزو وإظهار الفساد في البر والبحر..) ولا من جهة الكون (كيفية تمثل قوة الأعاصير..)، بل هي علاقة تسخير وتعمير وتفاعل مع الطيبات والمسخرات، كما أنها علاقة نسق عقائدي في صلة الإنسان بالكون؛ حيث تكون العبادة قاسما مشتركا بينهما، وإن كانت طوعية بالنسبة للكون وكدحية بالنسبة للإنسان. وهو ما يجعلها، على جهة التكليف الوظيفي للإنسان، علاقة انسجام بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات، سيرا ومشيا وسعيا في آيات الله دون معاجزة ودون مصادمة للسنن الكونية؛ فهي علاقة مسايرة للواقع المتغير في الزمان والمكان والإنسان، فضلا عن كونها علاقة انتظام للمصلحة المستوعبة لسمات الكونية والشرعية والإنسانية فيها، اتزانا مع لم الشتات المعرفي بين الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية.

هذا الاتزان الذي يولف بين مسايرة الإنسان للواقع المتغير في الزمان والمكان والإنسان وبين الجمع المعرفي لدلالات المشروع الاستخلافي التكليفي الإعماري، تندرج وفقه علاقة الإنسان بالإنسان مادامت هي علاقة تكريم شمولي كوني للإنسان نفسه، من دون أي تسيد أو تحيز أو تمركز أو تقديس.. كما إنها، على جهة التكليف الوظيفي، ليست علاقة مقتصرة على الجوارح، بل إنها مجردة من أي ضلال في السعي والمشي والسير والكدح في الأرض وبين الناس؛ فهي علاقة متجاوزة للبيجسدانية إلى البيإنسانية متعددة الأبعاد، سمعا وأبصارا وأفئدة.. ولعل هذا ما يدفع بها إلى إقامة التجسير الحضاري بين الإنسان، مادام هو نفسه معيارا للحضارة، للتعبير عن إنسانيته.

تتأسس إذن هذه الشبكة العلائقية بين أقطاب المثلث الآياتي على السؤال الاستخلافي الوجودي والدعوة الإعمارية والاستجابة التكليفية من الإنسان رفعاً لكل تيه أو عبث، وعلى الإجابة الربانية من الله تعالى تسديدا لمنهج تعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب درءا لكل سدية أو عنت؛ كل ذلك تحقيقا للرشاد والشهود الحضاري في الدنيا، واستحقاقا له في الآخرة.

وبناء عليه، تتأسس العودة إلى الدين في إطارها المرجعي على أقطاب المثلث الآياتي، الوحي والكون والإنسان، ويتبلور إطارها المنهجي على أساس الشبكة العلائقية السننية بين هذه الأقطاب. أما كيفية تنزيل هذه العودة، فهي تؤول إلى كيفية تنزيل فاعلية الإنسان - العائد إلى الله وفق المسارات العلائقية السابقة الذكر التي تربط الأقطاب الآياتية بعضها إلى بعض، ذهابا وإيابا واسترسالا- في الغيب والكون والإنسان.

3- فاعلية الإنسان اتجاه الوحي والكون.

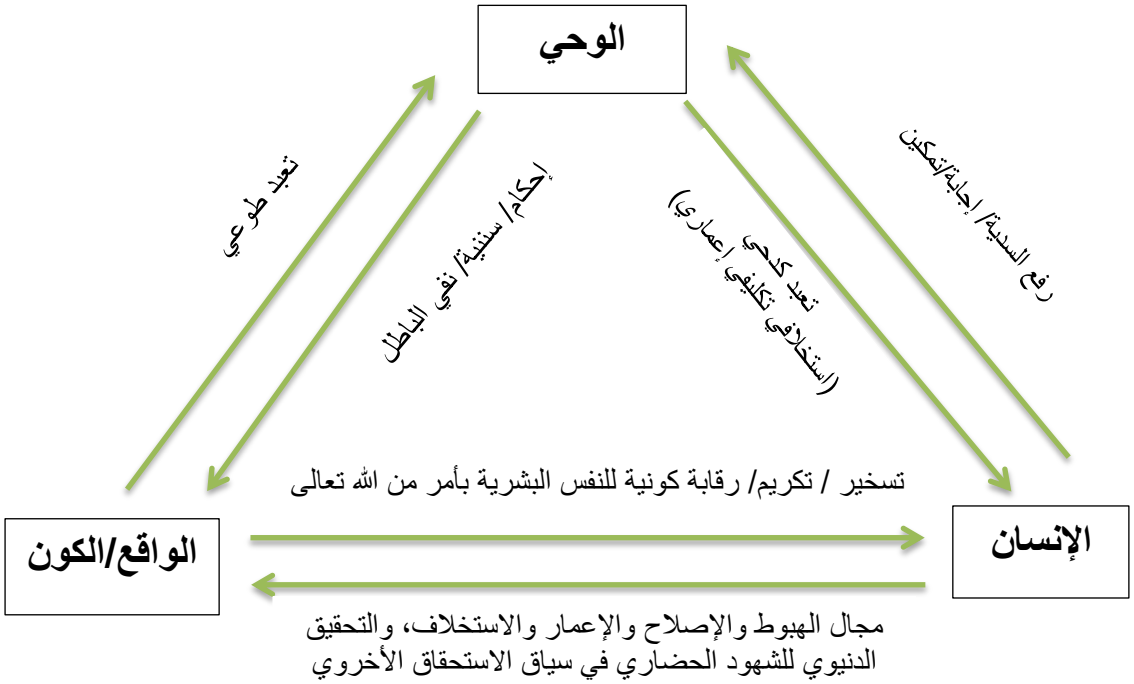
من خلال ما سبق، فإن فاعلية الإنسان اتجاه الوحي، تمثلا للتكليف واسترشادا بالآيات، واتجاه الكون، حضارة وعمرانا، وإلى الواقع سعيا وصلاحا، تقوم إذن على تنزيل المسارات العلائقية بين أقطاب

المثلث الآياتي؛ تنزيلا لعوامل الفصل والوصل بين ثنائيات هذه الأقطاب، وربطا في ذلك بين الركائز الإصلاحية القائمة على الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية لمفهوم الإنسان، وبين الوظائف التشخيصية والتنقيحية والتحقيقية في قراءة إعادة تكييف الواقع الإنساني إزاء شهوده الحضاري تحقيقا واستحقاقا، على غرار النموذج التالي:

	الركائز الإصلاحية: (مشروع/ شرعية/ سند)	فاعلية الإنسان (بحسب الركائز الإصلاحية لنظرية مفهوم الإنسان) في:		
		الغيب	الكون	الإنسان
نظرية مفهوم الإنسان	المشروع	* القيام بمهمة الاستخلاف المسترسل بين آدم الطيني وآدم الديني، ذهابا وإيابا: من الإنسان إلى الله ومن الله إلى الإنسان	* الشعور بالقرابة من الكون والوفاق معه دون حلولية. * ممارسة التعبد الكدحي رقابة ومسؤولية في إعمار الأرض. * تنزيل التكامل المعرفي والجمع بين القراءات وفلسفة التاريخ.	* التفاعل مع السنن الحضارية للمستقر والمستودع والمتاع. * تنزيل مناهج القوامة والمدافعة والشهود الوسطي والمداومة الحضارية.
	الشرعية	* الاستمداد الغيبي للمعرفة المؤطرة والموجهة بالوحي. * تنزيل **الروحنة** بتعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب(آدم الديني).	* القيام بمهمة التكليف الكدحي المستوعب، معرفيا وقانونيا وأخلاقيا، استباقا للخيرات.	تدبير سنن الاختلاف بالتجسير الحضاري القائم على المشترك الإنساني من وحدة المنشأ من الأرض والنفس الواحدة إلى قصدية الاستعمار الإنساني الكوني.
	السند	* تعقب آيات الله النصية. * تنزيل مقومات الإسكان والهبوط الأرضي، إيمانا لله واستجابة له طلبا للرشاد.	* تعقب آيات الله الآفاقية. * النظر في بدء الخلق (انفتاحا للغيب على التجربة الحسية). * تنزيل **الأرضنة** بتنزيل فقه الإعمار.	* تعقب آيات الله الأنفسية. * النظر في العواقب الإنسانية. * تنزيل **الأنسنة** المستوعبة لإعمار الإنسان وإحياءه ضد نزعات الفساد والسفك.

وعليه، يتم تجسيد فاعلية الإنسان في الغيب والكون والإنسان، بتنزيل قراءة المناط جمعا وتكاملا بين التشخيص والتنقيح والتحقيق.

فقد شخصت الملائكة واقع الإنسان، رغم وصفه بالخليفة - كما رأينا سلفا- بأنه واقع فساد وسفك، لغلبة نزعات الشر فيه إن هو انزاح عن العلم الذي يعيد له توازنه الاستخلافي التكليفي الإعماري؛ وبالتالي تكون الحاجة أكثر إلحاحا إلى العلم (الهدى والأسماء والكلمات)، انتقالا في ذلك من تنقيح المناط إلى تحقيقه بتنزيل مضمون **القيم المعرفية والقانونية والأخلاقية**، وبالتالي تحقيق إعادة تكييف الواقع صلاحا وحقنا للدماء في إقامة **حضارة إنسانية كونية**، كما توضحه الخطاطة التالية للمثلث الآياتي:



المبحث الثاني: تنزيل العقل الإنساني المؤهل .

المطلب الأول: تنزيل العقلانية البيانية التأويلية

1- آيات النص/الخطاب: عقلانية وبيانية النص .

وردت لفظة *بيّنَ* في القرآن الكريم في العديد من المواضع وبصيغ مختلفة، منها:

الصيغة التي وردت بها لفظة * بَيَّنَ*:	قوله تعالى:
بَيّنا	"قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ "[1]، وقوله " قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ "[2]
بَيّنوا	" إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا "[3]
لِأُبَيِّنَ	" وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ"[4]
لِتُبَيِّنَ	" وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ "[5] وقوله "وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً"[6]
يُبَيِّنُ	" قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا"[7]، وقوله " يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا "[8]، وقوله " وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ "[9]، وقوله " كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ"[10]، وَقوله " كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ"[11]
تَبَيَّنَ	" قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ "[12]
يَتَبَيَّنُ	" سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ "[13]
تَبَيَّنوا	" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ "[14]
تَسْتَبِين	" وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ "[15]
المُسْتَبِين	" وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ "[16]
بيان	" هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ "[17]
تبياناً	" وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ " (النحل 89)

[1]- سورة البقرة، 118.
[2]- سورة آل عمران، 118.
[3]- سورة البقرة، 160.
[4]- سورة الزخرف، 63.
[5]- سورة النحل، 44.
[6]- سورة النحل، 64.
[7]- سورة اللبقرة، 70.
[8]- سورة النساء، 176.
[9]- سورة البقرة،221.
[10]- سورة البقرة،266.
[11]- سورة آل عمران، 103.
[12]- سورة البقرة، 256.
[13]- سورة فصلت، 53.
[14]- سورة الحجرات، 6.
[15]- سورة الأنعام، 55.
[16]- سورة الصافات، 117.
[17]- سورة آل عمران، 138.

الملاحظ من خلال هذه السياقات هو ارتباط *البيان*، على جهة التصديق، بأفعال التعقل والتدبر والتفكر والاهتداء والتمحيص والتأكد...، وعلى جهة التصويب والتسديد وفق خاصية المعيارية النقدية للنص، بمدى الكشف عن مواضع الاختلاف واللبس والمتشابه والمندرس .. درءا للضلالة والجهالة والإجرام .. أما على جهة الاستيعاب والشمول، فقد ارتبطت لفظة *البيان* بخلق الإنسان وتعليمه البيان (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) إمعانا للنظر في ربط خلق الإنسان بالدلالات الاستخلافية- على غرار ما أشارت إليه الآيات العشر الأولى من سورة الرحمن في قوله تعالى " الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ"[1]، وبفقه الكون (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) من خلال العبادة الطوعية للكون (النَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) باعتبار السجود قاسما مشتركا للتعبد بين الإنسان والكون، وكذا من خلال السنن والنواميس الكونية (السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ)، وذلك بعدم مصادمتها (أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ) تنزيلا للدلالات التكليفية، فضلا عن ارتباط تعلم البيان بفقه الإعمار الأرضي (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ).

أما لفظة *تأويل*، فقد وردت هي الأخرى في العديد من الآيات القرآنية، بصيغ: *تأويل* و*تأويلا* و*تأويله*، كما في قوله تعالى في معرض ربط التأويل بالتمكين الإعماري والحضاري ليوسف عليه السلام في الأرض " وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ "[2] وبالأبعاد الدلالية لسند المُلك في قوله تعالى " رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ"[3]، وكذلك ببذل الجهد والتحلي بقيم الصبر والاجتهاد في استنطاق الوحدة البنائية التركيبية للحكم الباعثة والغائية لقانونية الأحكام، على غرار ربط قتل الغلام- في سورة الكهف- بعلة إيمان أبويه في مقابل طغيانه وكفره، وإقامة الجدار لغلامين يتيمين في المدينة صونا لكنز لهما تحته بعلة صلاح أبيهما، وهو تأويل ما لم يستطع وما لم يسطع عليه موسى عليه السلام صبرا؛ يقول جل وعز " وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا"[4].

كما اقترن التأويل في القرآن بالخير، إشارة منه إلى كون التأويل نوعا من أنواع الخيرات التي حث القرآن الكريم على استباقها (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)[5]، وكذا بالتفضيل حيال تنزيل النص على الواقع في فقه

[1]- سورة الرحمن، 1-10.
[2]- سورة يوسف، 21.
[3]- سورة يوسف، 101.
[4]- سورة الكهف، 82.
[5]- سورة البقرة، 148.

النوازل وبخاصة المتنازع فيها، يقول سبحانه في سورة النساء 59"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا "[1]، فضلا عن تنزيل الدلالات الوظيفية للتأويل بالوزن بالقسطاس المستقيم لقوله تعالى في سورة الإسراء (الآيتين 34-35) "وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا "[2]؛ كل ذلك إنما هو لقصد الاحتراز من ابتغاء التأويل في المتشابه ابتغاء الفتنة والكذب وتكريس الجهل والجهالة، لقوله تعالى "فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ "[3]، وقوله تعالى " بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ "[4].

والجدير بالتنبيه، هو التداخل التركيبي بين البيان والتأويل عبر الرابط التفاعلي الذي يقيمه جسر إقامة الوزن بالقسط في علاقته بالبيان كما في الآيات العشر الأولى من سورة الرحمن، والوزن بالقسطاس المستقيم في علاقته بالتأويل كما في الآيتين 34-35 من سورة الإسراء ؛ علما أن القرآن الكريم أعلن ابتداء بصريح العبارة رفضه ومعاتبته لمن يلزم نفسه حصر البيان عند مجرد حرفية النص دون فسح المجال لتفقه الحديث استبيانا لدلالاته الكلية المستوعبة، وإن كان من أهل الفصاحة، على غرار قوله تعالى " فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا"[5].

وفي هذا الصدد، يرى يحيى محمد أن الدائرة البيانية التي راهنت على رؤية الحقيقة من زاوية النص فحسب، قد شهدت "قصورا وتناقضا لعدم اتخاذها الواقع مصدرا معتمدا في التحقيق، وأصبح من الواضح أنه كلما امتد الزمن كلما تحول البيان إلى متشابه، فلم يعد البيان بيانا، فالذين قيدوا أنفسهم بالبيان واعتباراته اللفظية وجدوا أنفسهم بعيدين عن حركة الحياة ومسار الأحداث ... فالذي أسقط البيان في القصور هو ذاته الذي أسقط العقل في المآل نفسه"[6].

وبذلك، يتضح جليا التداخل التركيبي بين البيان والتأويل عبر تداخل فقه الشرع وفقه اللغة وفقه العقل وفقه الأنفس، دون أدنى إقصاء لأحد هذه الأبعاد على حساب البعض الآخر منها، انسجاما وقوله تعالى "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ"[7]؛ ولذلك اشتملت آيات النص على آيات إيمانية وآيات آفاقية كونية وأخرى أنفسية، منها ما يندرج ضمن آيات تأسيسية محكمة وأخر تبيينية توضيحية، علما أن قداسة النص هي في احتماله التدبر والتفكر والاجتهاد، "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ

[1] - سورة النساء، 59.
[2] - سورة الإسراء، 34-35.
[3] - سورة آل عمران، 7.
[4] - سورة يونس، 39.
[5] - سورة النساء، 78.
[6] - يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2012م، ص 62.
[7] - سورة فصلت، 53.

عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"[1]، بما يفسح المجال للجرأة الفكرية المنظبطة بالنص توافقا لا تمانعا؛ "فالخطاب لا يكف عن الحث على التعقل والتفكر والنظر في الآفاق لأجل التيقن والتحقق، وبذلك يشكل الواقع مصدرا معرفيا لَوّحَ إليه الخطاب في الكثير من المواضع.. [حيث] تتضمن نصوص الخطاب قضايا كثيرة لا تفهم باتساق من غير عرضها على الواقع. فعلى الأقل أن عددا من جوانب الخطاب يتعذر فيها الفهم من غير اللجوء إلى الدلالة الواقعية [الحسية] ؛ فلو اكتفينا بمجرد اللفظ والبيان اللغوي لَكُنّا قد عرضنا الخطاب إلى التضارب مع الواقع أو لكان الخطاب يحمل لغة مبهمة غير قابلة للفهم سيما ما يتعلق بالنصوص التي يحتاج فهمها إلى الواقع والوجدان العقلي بما لا يتطلب الإشارة إلى ذلك"[2].

وعليه، فإن العقلانية البيانية التأويلية تقوم على تتبع واستنطاق وتفقه الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية لألفاظ ومصطلحات الوحي، تنزيلا في ذلك لعقلانية البيانية وبيانية العقلانية، أو كما عبّر عنه الراغب الأصفهاني "**الشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل**"[3]، حيث إن القرآن الكريم لم يقف "عند حد ضبط ألفاظه ومصطلحاته ودلالاتها قطعية وظنية، بل تعدى ذلك إلى تقويم اللسان في النطق والكلام، بانتقاء أحسن الألفاظ وأبلغها في أداء المعنى.. [و] يميز بين لفظ وآخر أو بين مرتبة وأخرى، كما في تصحيحه لقول " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ "[4]، ذلك أن الإيمان تصديق القلب بالله وبرسوله"[5]، لا بمجرد اللسان؛ بل جمعا بين الدلالات المعنوية (التصديق بالقلب) والدلالات الحسية، ومنها الجوارح (اللسان)، والدلالات الوظيفية (ربط الإيمان في موضع آخر بعمل الصالحات، ومعلوم أن الصلاح يتحقق بالسعي إليه وباستباق الخيرات).

2- التأويل أساس لتعليم الكتاب

بناء على ما تقدم، يتضح أن الدوران السنني بين العقلانية والبيانية يُوَلِّدُ عملية تأويلية تُعتَبَرُ أساسا لتعليم الكتاب المنزل تبيانا لكل شيئ؛ فهي عملية اجتهادية عقلية تستمد مشروعيتها من النص نفسه، تتجاوز القراءات الحرفية للنص وقراءات العضين التجزيئية وكذا مجرد حمل الأسفار.. إلى تفقه الحديث وترتيله العلمي وتثويره وتفكره وتدبره وتنزيله على الواقع بالحق؛ فهو قد أنزله الله بالحق، وبالحق نزل.

---

[1]- سورة محمد، 24.

[2]- يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع، م س، ص87.

[3]- الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، م س، الباب 18، ص 74.

[4]- سورة الحجرات، 14.

[5]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، ص ص 11- 13.

فالتأويل أساس لتعليم الكتاب، بيانا وتبيينا معا، في استنطاق وتنزيل التداخل المعرفي بين الأبعاد الإيمانية، والكونية، والأنفسية، لآيات الخطاب دون إحداث الانفصام بين هذه الأبعاد الآياتية المكونة للمثلث الآياتي: الغيب- الكون- الإنسان، بحصر التأويل في البيان دون التبيين.

وإذا كان تاريخ الفكر الإسلامي قد "عقد للبيان لواءه العالي على حساب البرهان والعرفان.. فقد سهّل جذب البيان أحيانا بعيدا عن العقل، وتحويله أحيانا أخرى إلى تأويل أحادي يكرس سلطة نظام من أنظمة الحكم، بيد إن المعرفة الإسلامية في جوهرها الموضوعي هي الحركة القائمة على التفاعل الحي بين البيان والبرهان والعرفان، بل هي التطور المتجدد لهذه الحركة في اندفاعها إلى الأمام عبر التاريخ"[1].

ويذهب أبو يعرب المرزوقي إلى اعتبار علم التفسير "ليس مجرد شرح نص مقصورا على الوظيفة الشكلية لأدوات التفسير من أجل فهم نص، بل هو تأسيس لعلم أصول النظر والعقيدة ولعلم أصول العمل والشريعة، قبل أن ينحط الأول فيصبح علم كلام مقصورا على الدفاع والخصام وينحط الثاني فيصبح أصول فقه مقصورا على التحكم والإرغام؛ وهو يحقق هاتين الوظيفتين بمحاولة الوصل بين قطبي علاقة التواصل في النص بين الإنسان والله. وتلك هي الصلة الرابطة بين هموم الفكر الديني العقدي (نظرية المعرفة والوجود الدينية) والشرعي (نظرية العمل والقيمة الدينية)[2] وهموم الفكر

---

[1]- وليد منير، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، عدد 18، السنة الخامسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، 1999، ص 110.

[2]- يضرب أبو يعرب المرزوقي لذلك مثالين (في كتابه: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1427هـ/2006م، ص 196): الأول يمثله ابن تيمية في توظيف الفلسفة النظرية دون أن يهمل الفلسفة العملية، من خلال العبارة المنطقية التي ترتب النتائج التشريعية على المقدمات العقدية، في تنزيل النص على الواقع، وهي فلسفة مستندة إلى علم النقد الإبستيمولوجي، باعتبارها نظرية جديدة في العلم والوجود متحررة من فلسفة النظرية الأرسطية؛ هذه الأخيرة تبقى بحسبنا مسارا أحادي الوجهة، من النص إلى الإنسان وواقعه قد يفسح للإنسان أن ينفلت صوب مبرر منزلة الكمال وإن سمحت له بالتعارض مع النص نفسه .والثاني يمثله ابن خلدون في توظيف الفلسفة العملية دون أن يهمل الفلسفة النظرية، من خلال العبارة المنطقية (العكسية) التي ترتب النتائج العقدية على المقدمات التشريعية، وهي فلسفة مستندة إلى علم النقد التاريخي باعتبارها نظرية جديدة في العمل والعمران ومتحررة من الفلسفة العملية الأفلاطونية؛ وهو مسار – كما أسلفنا الذكر- ينطلق، بلغة المسيري، من الإنسان إلى الله، أو من الواقع/ الإنسان إلى المثل بلغة المنطق الأفلاطوني، أو هو علم الكلام المقلوب بلغة حسن حنفي.

وإذا كان أبو يعرب المرزوقي يعتبر كلا من ابن تيمية وابن خلدون مؤسسي حركة الاستئناف التاريخي ببعديه، الرمزي (الإبداع الفكري عامة الذي يمثله ابن تيمية) والفعلي (باقي الابداع الحضاري أو موضوع الإبداع الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، الذي يمثله ابن خلدون)، بعلة محاولات ابن تيمية نقد ما بعد الطبيعة والمنطق ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن النظرية وثمراتها، ومحاولات ابن خلدون نقد ما بعد التاريخ والتاريخ ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن العملية وثمراتها، فإن أبا يعرب يرى ضرورة أن يُستَدرك على مجرد هذه الجهود بمحاولات الوصل الفلسفي الحي بينهما، فنراه يؤكد على أدوات التفسير من خلال اللسان (فقه اللغة والنحو والبيان والادب..) والأثر (الأخبار والمرويات والوقائع التاريخية -أسباب النزول-) والتفسير الفلسفي النظري والتفسير الفلسفي العملي، ثم من خلال ما يجمع كل هذه الأدوات (توليفا)، متوسلا في ذلك إلى تأسيس نظرية *المعرفة-التربية* القرآنية الشاملة من خلال صيغتين نظريتين (انظر تفصيل ذلك في كتابه فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص 188): صيغة الاستثمار الفلسفي التي تحدد نسقا نظريا قابلا للصياغة يجمع بين بعدي الهرمينوطيقا فهما وتأويلا، وصيغة التأسيس الفلسفي الذي يستخرج من علم الدلالة المطبق على المفردات القرآنية المتعلقة بالفهم والتأويل التصورات الرئيسية التي يرجع إليها هذا التطور في علاج الفكر الإسلامي لظاهرات ثقافته الرمزية عامة والنص القرآني خاصة.

وجدير بالتنبيه، أن منظور بحثنا هذا لا يقف عند حد محاولات الوصل بين المسارين المعكوسين، بين النص والإنسان/الواقع، بين الفلسفتين النظرية والعملية، بل لإقرار الاستئناف المعرفي المتواصل بينها، تنزيلا لفاعلية الإنسان المستخلف الرابط بين الإنسان الطيني والإنسان الديني ليتبوأ مقعده الوظيفي باعتباره في ذات الآن الإنسان المكلف والكائن الإعماري والفاعل الحضاري.

الفلسفي النظري (الفلسفة النظرية) وهمومه العملية (الفلسفة العملية)"[1]، وهي بحسبنا الصلة المتواصلة بين التصور ومنهج تنزيله، أو بين تفاعلات أقطاب المثلث الآياتي من خلال الأسئلة المستفزة والمحفزة والباعثة على الاجتهاد التأويلي في إعادة تكييف الواقع الحضاري الإنساني : لِمَ/بِمَ أنا موجود؟ لِمَ/بِمَ أنا مكلف؟ بِمَ/كيف أنا كائن إعماري؛ إذ إن التفسير الفلسفي - بصيغة التنظير الديني للفلسفة- "**لا ينبغي أن يُرفَضَ لأنه فلسفي، بل علة الرفض ينبغي أن تكون لأنه ليس فلسفيا كما ينبغي له أن يكون**"[2].

ومن جهة أخرى، ارتبط مفهوم التأويل في الدراسات المعاصرة بقضية الهرمنيوطيقا بين مؤيد لها ومعارض، أو بين من ألزم نفسه موقعا وسطيا بَيْنِيّاً بين التأييد والإعراض بمبرر الحياد.

ارتبط مفهوم الهرمنيوطيقا في الأدبيات الفلسفية بمسألة الموضوعية- الذاتية؛ يستشهد بُلتمان[3] في ذلك بكولينجوود بقوله: " إن الأحداث يجب أن يُعاد تمثيلها في عقل المؤرخ، وهكذا لا تغدو موضوعية ومعروفة له إلا لأنها أيضا ذاتية"[4]. ويخلص، من جانبه، غادامير في كتابه *الحقيقة والمنهج* الصادر عام 1959م، إلى أن "للتأويلية صلة وثيقة أيضا بنظرية العلم من حيث يكتشف التفكير التأويلي شروط الحقيقة في العلوم التي لا تنشأ من منطق الكشف العلمي، وإنما هي سابقة عليه"[5]، ويضيف: "إن ما نحن بصدده هنا ليس فقط دور التأويلية في العلوم، وإنما فهم البشرية لذاتها في عصر العلم الحديث أيضا"[6].

يرى هذا الاتجاه الوجودي الذي يمثله غادامير وبلتمان أسبقيةً للفهم الذاتي الذي يتحكم في تأويل النص من أجل أن يدعمه ويعضده، حيث يتحول النص إلى مجرد شواهد على الكسب المعرفي للإنسان

---

[1]- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، م س، ص 192.

[2]- نفسه، ص 194.

[3]- يُعَدُّ رودلف بُلتمان (Rudolf BULTMANN : Théologien Allemand)(1884-1976م)، بحسب ما أورده عادل مصطفى في كتابه الموسوم ب: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، (ص 270)، واحدا من كبار اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين، اقترن اسمه غالبا بمشروع نزع الطابع الأسطوري أو الصبغة الأسطورية من الكتاب المقدس. وأنه قد خطا خطواته الأولى في اتجاه النزعة الوجودية في اللاهوت (فهو تلميذ هايدغر) في زمن مبكر يعود إلى 1926م، حين أصدر كتابه *يسوع*، ومنذ ذلك الحين جعلت الخطوط الرئيسية لفكره تتحدد تباعا وتشكل محاولة جادة لمواجهة أكثر معقولية لمشكلة تأويل العهد الجديد تأويلا ملائما لإنسان القرن العشرين؛ علما أن نزع الأسطورة كان موجها من جهة أخرى ضد نزعة الفهم الحرفية السطحية في النظر إلى الأمور من خلال اعتبار اللغة مجرد معلومات بدلا من النظر إليها كوسيط يفسح المجال للإنسان لإبراز إمكانيته في الفهم الذاتي.

[4]- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص ص 375-376. وقد تتبعنا مقولة روبين جورج كولينجوود (1889- 1943م، فيلسوف ومؤرخ وعالم آثار بريطاني)، في كتابه: فكرة التاريخ، في نسخته الأصلية بالإنجليزية، حول ذاتية الأحداث في عقل المؤرخ، كما يلي:

« To the historian, the activities whose history he is studying are not spectacles to be watched, but experiences to be lived through in his own mind; they are objective, or known to him, only because they are also subjective, or activities of his own. »

(Collingwood, R.George, The idea of History, oxford, At the clarendon Press, 1946, p 218)

[5]- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط 1، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، 2007م، ص 702.

[6]- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، م س، ص 707.

بدل أن يكون له مسدِّدا وعليه شاهدا؛ الشيء الذي دفع إيميليو بيتي[1] (من الاتجاه الفينومينولوجي)، في مقابل ذلك، إلى القول بأن" النص الذي يتناوله الفهم المسبق ويضفي عليه المعنى لم يوجد لمجرد أن يدعم لنا رأينا الذي نعتقده سلفاً، وإنما ينبغي أن نفترض أن لدى النص شيئا يريد أن يقوله لنا، شيئا لا نعرفه منذ البداية من تلقاء أنفسنا، شيئا يوجد بمعزل عن عملية الفهم الذاتي التي نقوم بها، ههنا بالتحديد يتسلط الضوء على عبثية النظرة الذاتية تلك التي تأثرت بوضوح بالفلسفة الوجودية المعاصرة"[2].

والملاحظ أن الهرمنيوطيقا، باعتبارها فَنَّ أو علمَ التأويل، قد أفرزت إذن منهجين للتعامل مع النص الديني:

أولا، إما أنها تمثل الجهة الوصية المالكة لحقوق محاكمة النص الديني وإن تذرعت بمرجعية إمكانية الفهم الذاتي الذي ينظر للغة من زاوية الوسيط بين النص والإنسان/الواقع، وهي في هذا تحاكي التجارب التاريخية الحاكمة والتي من المفروض أن تكون هي المُحَكَّمَة بالنص وإليه عائدة. ويمثل هذا المنهج في تجربة الفكر الإسلامي – وبخاصة أصول المعتزلة والباطنية- المعرفة التأويلية التي غدت أصولا حاكمة بعد أن كانت فروعا تابعة؛ ويمثله في تجربة الفكر الغربي مشروع نزع الأسطورة عن النص الديني (بلتمان) وإن كان هذا المشروع قد فرضه سياق ومضمون هذا النص نفسه.

الثاني، ويتعلق بقضية **الموضوعية – الذاتية** في تأويل النص الديني، وهي قضية لها علاقة بإسقاط منهجية التعامل مع النص التاريخي على النص الديني، مُفضيا إلى حدوث التمانع في ثنائية الموضوعي/الذاتي بين قطبي المنظور الفينومينولوجي (المستند إلى دلتاي وإيميليو بِيتي) والمنظور الواقعي (المستند إلى هايدغر وبلتمان وكولينجوود وغادامير)؛ ويبقى هو مجرد تمانع بين المنظور الدلالي المعنوي والمنظور الدلالي الحسي ما لم يقع **التداخل التركيبي** بينهما بتدخل المنظور الدلالي الوظيفي المنضبط، في هذه القضية.

وبالنظر إلى ما سبق ذكره حول العقلانية البيانية التأويلية، فإن التأويل في فلسفة الدين يلتقي، من جهة، مع الهرمنيوطيقا تصديقا، في:

---

[1]- إيميليو بيتي EMILIO Betti (1890-1968)، مفكر وناقد ومؤرخ قانوني إيطالي، أصدر عام 1962م كتاب: الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج العام للعلوم الإنسانية– أي بعد مرور حوالي ثلاثة أعوام من صدور كتاب *الحقيقة والمنهج* لصاحبه غادامير، الذي شكل منعطفا هاما في تطور الهرمنيوطيقا- يقول عنه عادل مصطفى : " يبدأ كتيب بيتي بهذه الفقرة الشهيرة التي يتحسر فيها على ما صار إليه أمر الهرمنيوطيقا في عهده: إن الهرمنيوطيقا باعتبارها الإشكالية العامة للتأويل.. هذا الشكل العريق الجليل من الهرمنيوطيقا يبدو أن ضياءه آخذ في الخفوت والانطفاء في الوعي الألماني الحديث" (لمزيد توضيح، انظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 377)، وكذلك:
(Richard E. Palmer, Hermeneutics, p 55)

[2]- عادل مصطفى، فهم الفهم، م س، نقلا عن إيميليو بيتي، ص ص 381- 382، وقد تتبعنا هذا القول المنسوب لبيتي بالنسخة الإنجليزية عند ريتشارد بالمر في كتابه الهرمنيوطيقا (Richard E. Palmer, Hermeneutics p 58) كما يلي:

Says Betti : « The texte to which the preunderstanding gives meaning is not simply there to strengteen our previously held opinion ; rather we must assume that the text hase somthing to say as, which we do not already know from ourselves and which exists independently of our act of understanding. Precisely here the questionability of a subjective focus comes to light, one which is obviously influenced by contemporary existential philosophy. »

أ) قضية النوازل، في مسألة مواكبة الأحداث، على غرار ما عبّر عنه غادامير في امتداد دور التأويلية إلى فهم البشرية لذاتها في عصر العلم الحديث؛ وقد عبّر القرآن الكريم عن مثل النوازل المستحدثة في قوله تعالى " فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ "[1] في نازلة الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم.

ب) مسألة الإبداع أو العلم أو التفقه.. ومجاوزة المعنى الحرفي الظاهر إلى المكنونات من دون تعارض مع النص الديني، من خلال الحاجة إلى معرفة غيبية موجهة ومُسَدّدة (نموذج ما أشار إليه إيميليو بيتي).

ويتجاوزها تصحيحا وتسديدا بتحكيم التجارب التاريخية إلى الأصل، لا العكس، ويضبط فاعلية التدخل الذاتي في التفسير الموضوعي للنص الديني؛ فالقرآن الكريم حسم منذ البداية مخالفته للأساطير[2]، وللشعر والأضغاث.. – كما أسلفنا سابقا- لقوله تعالى " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا "[3] وتحدى من يزعم افتراءه " أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ "[4]، وذلك إنما ليكون موضوع التأويل غير مقتصر على البحث عن الحقيقة فحسب[5]، فهي محسومة ابتداء، وإنما هو موضوع اجتهاد لتنزيل النص على الواقع المتغير؛ وفي هذا دلالة على كون أسباب النزول تُعَدَّ معينا لتفقه التنزيل وليست هي التنزيل ذاته، وإلا لما رُتِّبَ القرآن الكريم على غير هذه الأسباب. "فلا يمكن أن يكون القصد من التنزيل الإنزال بمعنى نزول القرآن من السماء إلى الأرض، بل القصد هو تنزيل النص على النوازل، أي إن كل نص من نصوص القرآن كان حدثا نصيا ملازما لحدث تاريخي ملازمة أحد *ماصدق* المعنى القرآني لمفهومه: وذلكما هو وجها المعنى الذي يكون حقيقة ذهنية في العلم وحقيقة عينية في المشار إليه في الخارج إذا نسب المعنى إلى الإنسان، لكنه يكون عند نسبته إلى الله حقيقة مطلقة لا ينفصل المفهوم منها عن الماصدق وهو ما اقتضى التفريق والتنزيل"[6]، يقول تعالى في الآيتين 105 و106 من سورة الإسراء " وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (105) وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا"[7]؛ يشير المرزوقي أن المعنى الذي تؤيده الآية 106 من سورة الإسراء لمعنى *الحق*، الوارد ذكره في الآية التي قبلها، هو أن "*بالحق* الأولى تصف طريقة الإنزال، و*بالحق* الثانية تصف مضمون النازل، ومعنى ذلك أن الله لا يخصص مفهوم الحق (بمعنييه المعرفي للنظر والعقيدة، والخلقي للعمل والشريعة [وبينهما – بحسبنا-

---

[1]- سورة الأنبياء، 79.

[2]- وذلك لئلا يتذرع أحد بنظرية نزع الأسطورة (بُلتمان) في تحكيم الأصل إلى التجارب التاريخية، والذي نعتبره شرودا تأويليا عاكسا لقلب المراتب بين الأصول والفروع في حال التعامل مع النص الديني (الوحي).

[3]- سورة النساء، 82.

[4]- سورة هود، 13.

[5]- يجسد هذا القصور التأويلي الفلسفة الوجودية التي غاص في أعماقها مارتن هايدغر (1889- 1976) بخصوص مبدأ العلة/الوجود (كما جاء في كتابه: مبدأ العلة ص 50) الذي آل إلى مجرد تبرير التقنية الحديثة اللازم على الإنسان مواكبتها، مادام العصر الحديث باعتباره موجودا ما هو إلا تجلي من تجليات العلة الأولى (الإله) ليخرج هايدغر في نهاية قضية مبدأ العلة بأن الحل هو انتظار الحقيقة التي يمثلها الإله.

[6]- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، م س، ص 303.

[7]- سورة الإسراء، 105-106.

معنى حسي تمكيني]) لوصف مضمون الرسالة بل **هو يصف به طريقتها في التبليغ**"[1]، خاصة وأن القراءة على الناس على **مكث** تستلزم، بحسب ظروفهم وأحوالهم، التفريق (التحليل) "وقرآنا فرقناه"، والتجميع (التوليف) "إنا علينا جمعه وقرآنه".

3- **فقه النص: تجسيد للعقلانية البيانية التأويلية.**

بناء على ما سبق، من خلال العلاقة التركيبية السننية التي تقيمها العملية التأويلية في فلسفة الدين بين قطبي الموضوعية والفهم الذاتي، باعتبار القطب الأول له علاقة بالاستمداد الغيبي للمعرفة وأن القطب الثاني تجسيد لاستجابة الإنسان لدعوة النص إلى تفقه هذا النص نفسه؛ واستنادا إلى علاقة الإنسان بالغيب (أي بالنص) - كما أسلفنا الذكر في المطلب السابق- بكونها تمثل، بدلالة البعد الاستخلافي التكريمي، علاقة استخلاف تكريمي واستمداد غيبي للمعرفة - بالنظر إلى غائية الحاجة إلى الأسماء والكلمات في المسار المعرفي من الإنسان إلى الله-، وأنها بدلالة البعد التكليفي الوظيفي علاقة تكليف لا تكلف[2]، علاقة تتغى معننة الحياة، فضلا عن كونها بدلالة البعد الإعماري الحضاري علاقة استحقاق للشهود الحضاري، فإن تفقه النص مبني أساسا على مداخل رئيسة وتوليفية ممثلة في الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان، والتكامل المعرفي وفلسفة التاريخ، تندرج تحتها عدة مداخل فرعية، نذكر منها:

- البناء التناسبي، من حيث إنه "كاشف للنسقية القرآنية، وهي مميزة لمعمار النظم القرآني بمبدإ التداخل المعرفي الضابط لنظام رسالته الاستخلافية التي لا يمكن أن تتحقق في الواقع الإنساني ما لم يتحصل للإنسان العلم والمعرفة الضروريين لفاعيلة التعقل والتفكر والتدبر، [علما أن] من خاصية هذه الرسالة الاستخلافية القرآنية العلمية والمعرفية تعدد عناصرها المتعلقة بالله والمخلوقات والأكوان، بحيث كل عنصر من عالم معنى القرآن المتعدد يشكل نسقا في ذاته ويحتاج فهمه لمجموعة من القواعد التفسيرية والاستنباطية، وهذا ما أعطى للقرآن الكريم قوة معرفية ومنهجية لاستيضاح أسباب ترابطات تلك العناصر"[3].
- الوحدة البنائية للقرآن، فهو " كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ "[4]، وإحكام البناء يكون حائلا أمام كل محاولات الاختراق والتعضية؛ "فهو بمثابة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة أو الآية الواحدة..

---

[1]- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، م س، ص 302.

[2]- نذكر ههنا مرة أخرى، أن القرآن -كما عبّر عنه محمد إقبال في كتابه* تجديد الفكر الديني في الإسلام*، م س، ص 277- ليس مدونة قانونية، فغرضه الأساسي هو أن يوقظ في الإنسان الشعور الأسمى بما بينه وبين الله والكون من صلات.

[3]- عبد الرحمن العضراوي، آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد البارادايغم المنهجي والتنزيلي في العلوم الإسلامية، ضمن كتاب: العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بأكادير المغربية، بتاريخ 30-31 مارس 2000م، ط 1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2011م، ص 269.

[4]- سورة هود، 1.

يستوعب فضاؤه كل الحادثات وسائر المستجدات وجميع الثقافات والحضارات وحاجات وتطلعات وأشواق بني الإنسان كافة"[1].

- القراءة التفريقية /التجميعية، فالنص هو الفرقان وهو القرآن، تمييزا بين تعدد الأبعاد الدلالية، وتركيبا سننيا بين تداخلها وتفاعلها مع بعضها.
- القراءة على الناس على مكث، أي بحسب الأبعاد الزمانية والمكانية والإنسانة، أو بالتعبير البلاغي: * مطابقة الكلام لمقتضى الحال*.
- القراءة الحجاجية، التي تعتمد الدلائل العلمية والحجج الساطعة غير الداحضة، لقوله تعالى "قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ "[2].

من أجل ذلك، فتفقه النص هو تجسيد للعقلانية البيانية التأويلية، حيث "إن البحث في القرآن ليس بحثا في اللغة وحدها، إذ هو بحث في اللغة وفي تدافع الحق والباطل عبر تاريخ البشرية - كلها- [فلسفة التاريخ] منذ خلق آدم إلى يوم الدين، وبحث في الإنسان والنفس الإنسانية، وبحث في الطبيعة وسننها وقوانينها [التكامل المعرفي]، وجدلها مع الغيب والإنسان، وبحث في عالم الدواعي والدوافع التي تدفع الإنسان نحو الحركة، وبحث في حركة الإنسان وكدحه وطبيعتها ومن أين وكيف تستمد قيمتها [الجمع بين القراءات]، وكل ذلك (نصل) إليه بكلمات القرآن، ونجومه، وآياته، وسوره، وبه كله"[3].

وعليه، ينبغي على الإنسان الاحتراز من الوقوع في موانع تفقه النص، درءا للنزعات الأحادية بين النص والعقل والواقع، مثل التعضية، على غرار ما ذكره القرآن تنبيها في قوله تعالى "أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ"[4]، وقوله "كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ "[5] والهوى، لقوله تعالى "وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنَ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللهِ)[6]، وتكريس التصادم بين الموضوعية والاجتهاد الذاتي؛ يقول طه جابر العلواني منبها عن مثل هذه الموانع في التفقه: "القرآن واحد..أو جملة واحدة، لأن الواحد - في الحقيقة- ما لا جزء له البتة؛ فلا يقبل التعضية، أي التقسيم إلى أعضاء قابلة للانفصال، ولا يقبل التحويل والتغيير والتبديل فيما يتألف منه"[7]، ويضيف: "النص القرآني ليس كأي نص، إذ هو نص لن يبلغ قارئه منه ما يريد دون أن يتخلى عن سائر موانع فهمه، وفي مقدمتها الهوى والعُجب وتكوين آراء وأفكار وأحكام بعيدا عنه [فصل الاجتهاد الذاتي عن موضوعية النص ابتداء]، ثم

[1]- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مارس 2006م، ص 14.
[2]- سورة الأنعام، 148.
[3]- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، م س، ص 80.
[4]- سورة البقرة، 85.
[5]- سورة الحجر، 90-91.
[6]- سورة القصص، 50.
[7]- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، م س، ص ص 11-12.

الذهاب إلى النص القرآني للبحث عن شاهد يشهد لما ذهب إليه من آياته أو العناية بالألفاظ المجردة وحسب استعمالات العرب لها"[1].

4- الإنسان في فقه النص: كائن متفقه مؤول

إن تحديد الموقع السنني للإنسان في فقه النص، من خلال الدلالات المعنوية لمعالم الاستخلاف والتكليف والإعمار، يتحقق بتنزيل العقلانية البيانية التأويلية في فقه النص؛ وذلك باعتبار الإنسان مسنداً إلى فعل التأويل من حيث دوره الفاعلي في الفهم والتدبر والتفكر في آيات الله النصية، أو باعتباره مسندا إليه من حيث النظر إليه ابتداء من معالم كينونته وإمكانياته الإبداعية وكونيته الإنسانية، والتي تُعَدُّ أُطُراً مرجعية تمكينية لصفة التعقل البيانية التأويلية الإسنادية فيه.

إن هذا الإسناد بنوعيه، الفعلي التأويلي والإسمي التمكيني، يفسح المجال للإنسان بالاجتهاد والتجديد والإبداع؛ فالقرآن "كتاب الناس جميعا، المتدينين والملحدين، ومن حق كل إنسان أن يلتمس منه ما يلبي حاجته إلى المعرفة ويقدم له عطاء الدين في ختام رسالاته"[2]، يقول تعالى: " وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا"[3]، "[ف]محاولة فهم القرآن لا يمكن أن تتعرض إلى إنكار أو رفض إذا كانت من قبيل التماس عطائه المباح لخلق الله "[4]، علما أن "عطاء القرآن غير محظور ولا مقطوع، وتظل قيمه ومثله العليا مطمح الإنسانية على تفاوت الأجيال ومَرَ الزمان"[5].

فإذا كانت الإيديولوجيا تقوم " على مساءلة البشر بوصفهم موضوعات، وذلك لأنها تُنمِّطُ طريقة حياتهم وتُشكل أبعادها في قوالب محددة، [فإن] النظام المعرفي في الإسلام لا يقوم بهذه الوظيفة، لأنه لا ينظر إلى البشر في أي حال من الأحوال بوصفهم موضوعات، بل بوصفهم قائمين على تشكيل الموضوعات"[6]. فالعقل الإنساني - المتحرر من آفة التمانع مع النفس- الذي تُبنى حركاته على دمج التخصص في سياق التكامل طردا وعكسا، هو وسيلة الإنسان الفعلية إلى "إدراك فحوى الوحي ووضعه موضع الإرشاد والتوجيه لعمل الإنسان وبناء الحياة ونظمها وإنجازاتها بما يحقق غاية الوحي ومقاصده وتوجيهاته وأحكامه.. فلا مجال لوجود الإنسان كإنسان ولا مجال للتلقي عن رسالة الوحي كمصدر للمعرفة والتوجيه والعلم، ولا مجال لمسؤولية [الاستخلاف والتكليف] والإعمار دون وجود

---

[1]- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، م س، ص 79.
[2]- عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، دار المعارف، القاهرة، 1389هـ/1969م، ص 315.
[3]- سورة الإسراء، 20.
[4]- عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، م س، ص 316.
[5]- نفسه، ص 317.
[6]- وليد منير، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، م س، ص 126.

[فعل ودور وفطرة] العقل في معطياته وقدراته وبديهياته في الإدراك والفهم والتمييز، وما تدل عليه من مقاصد الخير والعطاء"[1]؛ ما يجعل الإنسان، بكل هذا وذاك، **كائنا متفقها مؤوِّلا**.

المطلب الثاني: تنزيل العقلانية البرهانية التعليلية

1- آيات الآفاق: عقلانية وبرهانية النص.

وردت لفظة *برهان* في القرآن الكريم في عدة مواضع، في قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا "[2]، وقوله تعالى: " وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ "[3]، وقوله سبحانه: " وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ "[4]، وقوله: " قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "[5]، وقوله تعالى: " أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ "[6]، وقوله: " أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "[7]؛ كما وردت بصيغة المثنى *برهانان* في قوله عز وجل: "اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ"[8].

الملاحظ، ورود البرهان مقرونا بالنور المبين والصدق والعلم لأجل النظر والتفكر في آيات الله درءا للمفاسد، من سوء وفسق وفحشاء.. وجلبا بالمقابل للمصالح، من فلاح وإخلاص..

فقد جمعت آيات الله الآفاقية، باعتبارها برهانا ربانيا منيرا ومبينا، بين عقلانية البرهانية وبرهانية العقلانية في صور عديدة، نذكر منها:

الدلالات المعنوية والحسية والوظيفية في النظر البرهاني.

تظهر هذه الدلالات في قوله تعالى، حكاية عن يوسف عليه الصلاة والسلام: " وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ"[9]، إذ هي رؤية عقلانية للبرهان الرباني، لا مجرد النظرة الخاطفة؛ حيث لا مجال هنا لغض البصر عن هذا

---

[1]- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1412هـ/1991م، ص 119.

[2]- سورة النساء، 174.

[3]- سورة يوسف، 24.

[4]- سورة المومنون، 117.

[5]- سورة البقرة، 111.

[6]- سورة الأنبياء، 24.

[7]- سورة النمل، 64.

[8]- سورة القصص، 32.

[9]- سورة يوسف، 24.

البرهان الذي نُسب في دلالته المعنوية إلى الرب جل وعلا، وأن دلالته الحسية جمعت بين آليات منهجية لهذه الرؤية، من سمع نقلي (رؤية غيبية/ وحي..) واجتهاد عقلي وواقع تنزيلي، وكذا دلالات وظيفية تداخلت فيها تركيبية وتكاملية هذه الآليات، ما جعل امتناع وجود العزم على الهَمِّ لا يستقيم والنظر البرهاني المانع من إيصال فعل الوشك والمقاربة إلى ما هو قاب قوسين أو أدنى، حيث جاء هذا البرهان دليلا صارفا للسوء والفحشاء عن يوسف عليه الصلاة، ودليل هذا الدليل أنه كان عليه السلام من عباد الله المخلصين، أتاه الله الحُكم والعلم (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ)[1]؛ فكان النظر العقلي البرهاني باعثا على النظر في آيات الله، نصية كانت أو أنفسية أو آفاقية، نظرا تتآلف فيه دلالات التأويل والتعليل والتزكية.

ربط الآيات الآفاقية بذوي الألباب في نفي الباطل عن الخلق وإثبات النسقية السننية فيه.

يقول تعالى: " إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"[2]، ويقول عن انتظام آيات الآفاق: " لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ "[3]؛ ولذلك كانت الدعوة موجهة للإنسان بالسير في الأرض لينظر كيف بدأ الخلق (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ)[4]، نظرا برهانيا قائما على تنزيل دلالاته المعنوية والحسية والوظيفية.

ربط الآيات الآفاقية بالحتمية السببية أصلا، وبالاحتمالية النسبية استثناء.

يقول تعالى: " أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا "[5]، حيث الدعوة إلى توجيه النظر العقلي إلى كيف مدّ الله تعالى الظل، وذلك بواسطة التعليل الشرعي في إقامة برهانية آية الشمس ونصبها دليلا على حركية الظل؛ علما أن لفظة البرهان لها من الدلالات السننية ما يوحي بقراءتها **معنويا** بدلالة الجعل الرباني للشمس على الظل دليلا وعلى إقامة الصلاة سببا (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ)[6]، و**حسيّا** بدلالة تسخيرها ضياء وسراجا.. " وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ "[7]، وقوله عز وجل: "وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا"[8]، وقوله سبحانه: " هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ

[1] - سورة يوسف، 22.
[2] - سورة آل عمران، 190-191.
[3] - سورة يس، 40-41.
[4] - سورة العنكبوت، 20.
[5] - سورة الفرقان، 45-46.
[6] - سورة الاسراء، 78.
[7] - سورة النحل، 12.
[8] - سورة نوح، 16.

لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"[1]، **ووظيفيا** بدلالة خلقها بالحق وبالحسبان وبالمجيء الطوعي المنضبط بالحتمية السببية (لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ)[2].

وجدير بالتنبيه، أن هذه الحتمية السببية قرنها الله تعالى بالاحتمالية المتوقعة المشار إليها في سياق حديثه عن الظل (وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا)، إشارة منه تعالى إلى إمكان وقوع الاستثناء بحصول المعجزة بأمر منه.

ولذلك كان تفصيل هذه الآيات الآفاقية محفِّزا لقوم يعلمون ويعقلون.

ربط الآيات الآفاقية بتداخل التعليلين الشرعي والكوني توافقا لا تمانعا.

وذلك، من خلال الجدل القرآني الوارد في قوله تعالى: " رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا "[3]، فهناك تعليل كوني بمثابة قانون كلي بين الفُلك والبحر (علاقة الخشب والماء) تتداخل تحته عدة قوانين مثل الأرخميدية[4] والجاذبية في إزجاء وتسيير توازن الفُلك في البحر. هذا التداخل السنني بين برهانية الإزجاء والتسيير العقلانية وبين معقولية الابتغاء والتيسير البرهانية، والذي جاء مترتبا على الرحمة الربانية، يكشف من جهة أولى عن نفي الباطل عن خلق الآفاق الكونية، ومن جهة أخرى عن نفي العبث عن خلق الأنفس الإنسانية، تنزيلا لمقاصد العبادة والعمارة، إذ هو اقتران تفاعلي بين التعليلين الكوني والشرعي يلزم منه أن يكون الإنسان متعبدا كونا كما هو متعبد شرعا؛ حيث تَرَتَّبَ الابتغاء من فضل الله على الإزجاء، وهما معا ترتبا على رحمة الله بالإنسان.

2- التعليل: أساس لتعليم الحكمة.

بناء على ما تقدم، يتضح أن الدوران السنني بين العقلانية والبرهانية يُوَلِّدُ عملية تعليلية تُعتَبَرُ أساسا لتعليم الحكمة؛ فهي عملية اجتهادية عقلية تستمد مشروعيتها من النظر إلى آيات الله أنّى وُجدت، في النص أو الأنفس أو الآفاق، تتجاوز القراءات الحرفية للكون وقراءات العضين التجزيئية التي تختزل الكون في مجرد مادة صماء خاضعة لقانون الحتمية السببية دون احتمالية نسبية، أو في مجرد مادة خاضعة لاحتمالية نسبية دون حتمية سببية، إلى تفقه الكون وترتيله العلمي وتثويره وتفكره وتدبره.

فالتعليل أساس لتعليم الكتاب الآفاقي تدبرا وتفكرا في استنطاق وتنزيل التداخل المعرفي بين الأبعاد الإيمانية، والكونية، والأنفسية، لآيات الله دون إحداث الانفصام بين هذه الأبعاد الآياتية المكونة للمثلث الآياتي: الغيب- الكون- الإنسان، بحصر التعليل في البرهان السببي الحتمي أو في التبرير

---

[1] - سورة يونس، 5.

[2] - سورة يس، 40.

[3] - سورة الاسراء، 66.

[4] - الأرخميدية نسبة إلى العالم الرياضي والفيزيائي اليوناني أرخميدس Archimed de Syracuse (287 ق م- 212 ق م)، مكتشف قانون طفو الأجسام أو دافعة السوائل الموائع لجسم مغمور فيها كليا أو جزئيا، لا يذوب فيها ولا يتفاعل معها. (أو نقول بالأحرى: أعاد هذا العالم اكتشاف سنة الطفو الكونية التي أرساها الله تعالى آية آفاقية لا تبديل لها ولا تحويل).

النسبي، دون الحكمة التي تتحدد صناعتها باستيعاب التداخل السنني بين السببية والنسبية، أو بين الحتمانية والاحتمالية.

هي إذن تنائية سننية، غالبا ما أدى الصراع بين قطبيها، تاريخيا، إلى انصهار أحدهما في الآخر؛ إما بتغليب النزعة المادية (الأرضنة) على الروحنة، وانعكاس ذلك سلبا على الأنسنة (النفخة السايبورغية)، أو بتغليب الخارقية وما صاحبها من آفات مثل انتظار الكرامات وتفشي السلبيات إثر تغليب الروحنة على الأرضنة، وانعكاس ذلك سلبا بتهميش الأنسنة وترسيخ فلسفات الاشمئزاز من الدنيا وحب الافتقار والكينونة الزهدية، دون الإمكانية الإبداعية الفاعلة تدبرا وتفكرا، ودون الكونية المستوعبة المتفاعلة أخذا وعطاء. ويبقى السؤال المطروح هو كيفية استثمار المعجزات (أو الكرامات) في المنطق السنني؟

فمن جهته، انتقد طه عبد الرحمن الفلسفة المحضة القائمة على السببية المادية الأحادية، لارتباط التصورات فيها بالموجودات، معنوية كانت أو كلية، وارتباط التصديقات فيها بالحقائق، صورية كانت أو مادية، وارتباط الترتيبات فيها بالأنساق، عرضية كانت أو تحصيلية؛ يقول طه: "ليس يخفى أن أسلوب التصوير المفهومي والتحقيق التصديقي والتنسيق التدليلي، قد طغى على الكتابة الفلسفية منذ عهد الإغريق إلى مطلع هذا القرن، فلا نكاد نجد فيلسوفا ذا بال إلا واتخذ هذا الأسلوب الخالص، إن كلا أو جزءا، فإن كان الأخذ كليا فلا تصوير عنده إلا مع الوجود، ولا تصديق إلا مع التحقق، ولا تدليل إلا مع التنسيق، وإن كان الأخذ جزئيا، فإن فاته تنسيق التدليل لم يفته التحقيق التصديقي، وإن فاته التحقيق التصديقي لم يفته التصوير المفهومي"[1].

ويرجع سبب هذا الخلوص الفلسفي في نظر طه إلى المنطق، وبخاصة مبدأ عدم التناقض، إثر ملازمة المنطق للفلسفة، "بطلب اليقين في المنطق القديم وطلب التعليل في المنطق الحديث"[2]، دون أن ينفصل عنها كما حدث لغيره من العلوم التي استقلت عنها؛ حيث إن هذا المبدأ (عدم التناقض) "أوجب إثبات الوجود للمفهوم من دون نقيضه (العدم).. وأوجب الحقيقة للقضية من دون نقيضها (الاشتباه).. وأوجب إقرار النسق للدليل من دون نقيضه (القصص)"[3]؛ في حين أنه ثمة تناقضات متكاثرة ومتناثرة، يتعين على إثرها طلب منطق يناسب وضعها العلمي و"يقر بالتناقض وينشئ أنساقا غير أرسطية كما أُنْشِئَت هندسات غير أقليدية من قبل، ويتخذ فيها شرطا آخر غير شرط أرسطو الاتساقي.. وهو **شرط عدم الابتذال**.. والمقصود بالابتذال هو انتشار التناقض في لغة النسق المنطقي بحيث تصير كل قضية فيه صادقة، وينشأ هذا الابتذال عن الأخذ بمبدأ استلزام الكذب لكل شيء،

[1]- طه عبد الرحمن، أسطورة الفلسفة الخالصة، ضمن سلسلة حوارات فلسفية: العقل ومسالة الحدود، مجموع أعمال سلسلة اللقاءات التي انعقدت منذ 28- 30 يناير 1993م، بمبادرة مشتركة من مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، والكوليج الدولي للفلسفة، باريس، إشراف: علي بنمخلوف، نشر الفنك، ص 84.

[2]- طه عبد الرحمن، أسطورة الفلسفة الخالصة، م س، ص 86.

[3]- طه عبد الرحمن، أسطورة الفلسفة الخالصة، م س، ص 87.

فاحتاج المناطقة[1] غير الاتساقيين إلى اسقاط هذا، فاجتهدوا في تخليص أنساقهم من بعض القوانين المنطقية التي يستنتج منها، وأشهر ما تركوه القياس الاستثنائي المنفصل، وصيغته: (إما الأول أو الثاني، لكن ليس الأول، فإذن الثاني)، و(متى سقط اللازم، سقط الملزوم)، الذي هو قانون الابتذال، فحصلوا بذلك على أنساق تصدق فيها العبارة المتناقضة، ولكنها غير مبتذلة"[2].

كان هذا جديرا بإعلان طه الاعتراض على مبدأ عدم الابتذال بكون المنطق غير الاتساقي "يقدم عقلانية على توسعها تضيق هي الأخرى بالابتذال كما ضاقت سابقتها بالتناقض"[3]، حيث إن هذا المنطق جعل قبوله بمبدإ التناقض مشروطا بشرط عدم الابتذال.

إلا أننا نلاحظ أن طه يعترض على ذلك متوسلا بالبرهان القائم على التكافؤ (Equivalence) بين الملزوم (الشرط) واللازم (المشروط)، وهو بمعنى آخر، مفهوم المخالفة في التعبير الأصولي، والذي تترتبَ على نَفْيِه العبارةُ المنطقيةُ: *إذا بطل الملزوم بطل اللازم*، أي: إذا قيل بالابتذال أُلغِيَ مبدأ التناقض، وسقط بالتالي في المنطق الاتساقي. وهو ما جعله يتساءل، "ما المانع من أن يكون حال الابتذال الذي ينفر منه المنطقي غير الاتساقي كحال التناقض الذي يفر منه المنطقي الاتساقي، فيكون هناك منطق ابتذالي في مقابل المنطق غير الابتذالي الذي يأخذ به أهل المنطق غير الاتساقي؟"[4].

عالج طه هذا الموقف بين طرفي التناقض والابتذال بإعلان العقلانية المتقلبة التي تقوم على جواز الابتذال الذي يدفع آفة التنسيق ولا يلغي التناقض، عقلانية تسمح بأن يجتمع الصدق والكذب في كل شيء يكون له بهما وجهان، "ظاهر وباطن، يصدق أحدهما ويكذب الآخر"[5]، وذلك تحت عنوان

---

[1]- ومثاله المنطق الكوانطي (نسبة إلى الكوانطا: Quantification de la matière) الذي اعتمد ثلاثة قيم في جدول الحقيقة، وهي: الصدق V (vrai)، والكذب F (faux)، وغير المحدد I (INDETERMINEE) (احتمالي)، في بنية النظرية الكوانطية باعتبارها نسقا فكريا قابلا للصياغة الصورية. وقد فصل فيه القول عبد السلام بن مَيس في كتابه الموسوم ب: قضايا في الإبستيمولوجيا والمنطق، الصادر في طبعته الأولى عن شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، (ص 101 وما بعدها)، بأن من أهم مميزات هذا المنطق كونه غير كلاسيكي، أي كونه منطقا منحرفا باعتباره لا يحترم مبدأ الثالث المرفوع، وبالتالي يأخذ بأكثر من قيمتين صدقيتين في تجاوزه للمنطق التقليدي المتمثل في نسق *وايتهيد- راسل* المستند إلى المنطقي الانجليزي جورج بُول (G. BOOLE :1815-1864)؛ إلا أنه مع انطلاق المنطقي البولوني ZYGMUNT ZAWIRSKI (1882-1948، اهتم بفلسفة الفيزياء وتاريخ العلوم) من الفكرة القائلة بأن الثنائية *موجة- جسيم* المعروفة في الميكانيكا الكوانطية تعبر عن تناقض ذاتي، ولكنها عبارة سليمة لأنها ناتجة عن علاقات الارتياب لهايزنبرغ:

(Werner Karl Heisenberg, né 1901 en Allemagne, mort 1976, l'un des fondateurs de la mécanique quantique)

وهو صاحب علاقات الارتياب المعروفة بإسمه (Incertitudes d'HEISENBERG)، والتي تعتبر مبادئ متعارضة في المنطق التقليدي، ولكنها مبادئ منسجمة في المنطق الكوانطي؛ وهو ما فرض التخلي عن المنطق ثنائي القيم (V ou F) (استنادا إلىAlgèbre de BOOLE) إلى منطق ثلاثي القيم (V ou F ou I)، وذلك بالتخلي عن مبدأ الثالث المرفوع، وكذا عن مبدأ توزيعية القضايا المنطقية بين الوصل والفصل (قانون مورغان) ((Lois de Morgan : mathématicien britannique (1806-1871)؛ ليكون السؤال الذي فرض طرحه إلحاحا بعد هذه المجاوزة – كما عبر عنه بن ميس متحدثا عن آفاق المنطق الكوانطي- هو: هل يمكن تعميم المنطق الكوانطي ليحل محل المنطق التقليدي؟ ليلتمس له جوابا في ما يعتقده أغلب الذين اشتغلوا بهذا الموضوع، بأن المنطق الكوانطي حساب محدود المجال وليس منطقا عاما؛ لأنه لا يعقل أن نفرض على الميكانيكا الكوانطية منطقا غير معياري وفي نفس الوقت نطبق عليها الرياضيات التقليدية التي تفترض المنطق المعياري. فكان هذا موضع اختلاف حول إمكانية اعتبار المنطق الكوانطي نسقا قائما بذاته، على غرار تخلي الهندسة غير الأقليدية عن مسلمات سابقتها الأقليدية، أم عكس ذلك.

[2]- طه عبد الرحمن، أسطورة الفلسفة الخالصة، م س، ص 96.

[3]- نفسه، ص 98.

[4]- نفسه، ص 98.

[5]- نفسه، ص 98.

"*الفلسفة الطباقية*، [مقابل] الفلسفة التطابقية"[1]، باعتبار الأولى يميزها "عقل متعجب ذو وجوه متكاثرة ثورته فلسفة الطباق، وأن الثانية يميزها عقل مندهش ذو وجه واحد ووحيد ثورته فلسفة التطابق"[2].

وباستحضار صيغة معادلة العقل المؤيد التي خلصنا إليها عقب تتبعنا لمراتب العقل[3] عند طه:

العقل المؤيد = (استشكالات + استدلالات) ـــ (المفاسد + العوائق).

حيث نجد أن العقل المجرد هو صورة لعقل المنطق الاتساقي المضيق الذي يعمل على محو ومطاردة التناقض بتقديم معيار التصديق على التكذيب (أي بتقديم الجلب المصلحي المادي على الدرء)، وهو بذلك يتنزل منزلة ترجيح المصالح المادية على درء المفاسد التي تظل له ملازمة، معنوية كانت أو وظيفية؛ بينما يتنزل العقل المسدد منزلة العقل غير الاتساقي الموسع من جهة تجاوزه لمبدأ عدم التناقض، مقتصرا في عمله على محق الابتذال بتقديم معيار التخطئة والتكذيب (أي بتقديم الدرء على الجلب)، صارفا بذلك المفاسد عن سابقه الاتساقي، إلا أن العوائق تظل له ملازمة، مادية كانت أو وظيفية. فيكون بالتالي العقل المؤيد عند طه هو عقل مؤيد بمنطق العقلانية المتقلبة، التي تبدو احتمالية، أو لنقل كوانطية (Quantifiée)، و"دارئةً خطأ القول بالاشتباه حتى يقوم دليل التبيين، ودافعةً فساد الدليل بالتشابه حتى يقوم شاهد التأويل"[4].

وبذلك، يكون طه قد قدم نموذجا لتجاوز احتكار المنطق الأرسطي للسببية، لكنه وقع في القطب الأحادي للخارقية بتبنيه لمنطق جواز التناقض والابتذال ونصب الثالث المرفوع[5] إلى درجة قد تبلغ

---

[1]- نفسه، ص 101.

[2]- نفسه، ص 102.

[3]- نذكر ههنا بمراتب العقل عند طه على نحو ما خلصنا إليه في صياغة معادلاتها، في أعقاب الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث، بحيث إن: العقل المجرد = استشكالات + استدلالات، (وهي معادلة تتميز بضيق ومحدودية هذه الاستشكالات بسبب المفاسد والعوائق)، وأن العقل المسدد = العقل المجرد ـــ المفاسد، (وهي معادلة ذات بعد واحد، في اتجاه أفقي).

وعليه، يكون العقل المؤيد = العقل المسدد ـــ العوائق. (وهي معادلة ذات بعد واحد، في اتجاه عمودي).

وبقراءة مجملة لهذه المعادلات الجزئية خلصنا إلى المعادلة الإطار للعقلانية العملية عند طه كما يلي:

العقل المؤيد = (استشكالات + استدلالات) ـــ (المفاسد + العوائق).

وهي بتعبير آخر:

العقل المؤيد = استشكالات + استدلالات + نفع في المقاصد + نجوع في الوسائل.

وهي معادلة ببعدين، وتُقرأ في اتجاهين، اتجاه أفقي يُعنى بتسديد المقاصد النافعة من حيث تعلق العقل بظواهر الأشياء (وهو ما له صلة بالكونيات)، واتجاه عمودي يُعنى بتأييد الوسائل الناجعة (وهو ما له صلة بالشرعيات). فتكون المفاسد إذن عنوانا لتسخير العلم في غير محله من تدمير للإنسان وغزو للطبيعة من حوله.. وتكون العوائق مترتبة على اتباع غير سبيل الرشاد. وكل من هذه المفاسد والعوائق هي بمثابة العوالق التي تقبع تلك الاستشكالات والاستدلالات العقلية في مجرد الضيق والمحدودية.

والملاحظ – كما تتبعنا ذلك في الفصل الأول من الباب الأول- أنه لم نلغ – من جانبنا- الاستشكالات والاستدلالات التي يتميز بها العقل المجرد، لكونها تشكل نواة استفسارية تعليلية محفزة للجانب المعرفي، والتي يتعين الاستدراك عليها بتسديدها وتأييدها بالجانبين الأخلاقي (النفع في المقاصد) والقانوني (النجوع في الوسائل).

[4]- طه عبد الرحمن، أسطورة الفلسفة الخالصة، م س، ص 101.

[5]- نشير إلى أنه عندما نلغي مبدأ الثالث المرفوع، فإن البرهان بالخُلْف ينتفي؛ لأنه برهان يقوم على إبطال النقيض لإثبات عكس النقيض. هذا في الوقت الذي نرى فيه طه عبد الرحمن يتجاوز هذا المبدأ، لكنه يعتمد في ذات الآن في استدلالاته على البرهان بالخلف؛ ذلك أن العقلانية الإشارية عنده تعتمد على مبدأ جواز التناقض، في مقابل مبدأ عدم التناقض القائم أساسا على مبدإ الثالث المرفوع، ومعلوم أن البرهان بالخلف يعتمد مبدأ عدم التناقض في إبطال النقيض.

مستوى الاطراد؛ والأجدر أن السببية هي الأصل، والخارقية هي الاستثناء؛ لذلك لم نلغ نحن من جانبنا اشتشكالات واستدلالات الحتمية السببية المحفزة على التعليل الكوني المتداخل سننيا مع التعليل الشرعي وكذا التعليل الأنفسي، حتى إن الله تعالى رتب خوارق العادات على السببية، على غرار ما أتينا على ذكره سابقا بخصوص حركتي الهز والإلقاء[1]، على التوالي، في قصتي مريم وموسى عليهما السلام.

وإذا كان تاريخ الفكر الغربي فعلا "قد تبلور بدءا من اليونان إلى عصرنا هذا عبر الانتصار الدائب لمفهوم البرهان"[2] الذي يأتي في إطار النزعة الواحدية مقابلا لكل من البيان والعرفان، "فليس لنا أن نراهن على خبرة ذات بعد واحد تكون فيها المعرفة السببية الصورية هي حجر الزاوية"[3]، كما أنه ليس لنا أيضا أن نراهن على خبرة ذات بعد واحد تكون فيها المعرفة النسبية الاحتمالية هي حجر الزاوية؛ فالمسألة المعرفية "أكثر تركيبا من ذلك وأعمق غورا وأبعد تأويلا، لأن علاقة الفكر فيها بالمادة ليست علاقة بسيطة أو انعكاسية على نحو مباشر، ولكنها علاقة تتدرج فيها الوسائط المتحولة.. إن ثمة مستويات متوازية من التفاعلات الرهيفة بين ثنائيات مختلفة يعمل من خلالها المجرد وسيطا بين المجرد والمادي تارة، وبين المادي والمادي تارة أخرى، [أو حتى بين المجرد والمجرد ايضا]؛ وهذه الشبكة المتراتبة من العلائق الجزئية هي ما تكون أخيرا العلاقة الكلية بين الفكر والمادة بوصفهما تجليين للحقيقة"[4].

وبالنظر إلى ما سبق ذكره حول العقلانية البرهانية التعليلية، فإن التعليل في فلسفة الدين يلتقي، من جهة، مع الحتمية تصديقا، في:

أ) قضية السببية، في مسألة سننية الأحداث، درءا للامنطق المتناقضات في المسائل التي لا تقبل الباطل ولا العبث ولا التبديل ولا التحويل، لقوله تعالى: (فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا)[5].

ب) مسألة الإبداع أو العلم أو التفقه.. ومجاوزة التسبيح والتقديس إلى تعلم الأسماء والكلمات.

والملاحظ، أن مسألة تجاوز مبدإ عدم التناقض ليست مطردة، بل هي الإستثناء، وأن الأخذ به هو في الصميم أخذ بالأسباب. ويبقى هذا الاستثناء هو الموضوع الذي نروم استدراكه على المنطق الأرسطي، لكن ليس هذا بالشكل الذي تبناه طه عبد الرحمن، خاصة حيال من تؤول في اعتقاده الكرامات إلى قاعدة مطردة في العقلانية الإشارية، وما يصاحب ذلك من آثار سلبية جراء انتفاء السببية وترسيخ آفات الجمود والاتكال واختزال فلسفة الدنيا في الزهد والوجد.

[1]- وهو مثال مضاد للسلبية التي قد يقبع فيها الإنسان، حيث أمر الله تعالى مريم عليها الصلاة والسلام بأن تهز إليها بجذع النخلة فتساقط عليها رطبا جنيا؛ في سورة مريم، أية 25 (وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا)؛ والمثال نفسه يتكرر مع موسى عليه الصلاة والسلام بأخذ العصا دون خوف، كما جاء في سورة طه، آية 25 (قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى) أخذا في ذلك بالأسباب، إذ سيعيدها الله سيرتها الأولى؛ علما أنه سبحانه قادر على ذلك من غير أن يبادر موسى عليه السلام بأخذها وهي حية تسعى، بل يأخذها وهي عصا كما هي من دون أدنى خوف. ويتكرر منطق الأخذ بالأسباب في علاقته بترتيب الخارقية عليه، في الوحي إلى موسى بالقيام بحركة ضرب البحر بالعصا في ترتيب شق البحر نصفين على مبادرة حركة الضرب هاته في سورة الشعراء، آية 63: (فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ)؛ فما أن ينتفى الأخذ بالأسباب حتى يقوم بديلا عنه الاتكال والجمود والتقليد وانتظار الكرامات.

[2]- وليد منير، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، م س، ص 109.

[3]- نفسه، ص 121.

[4]- نفسه، ص 121.

[5]- سورة فاطر، 43.

ويتجاوزها تصحيحا وتسديدا، بتجاوز فلسفة الأنساق النهائية التي تعتمد منطق الحسم لا منطق الختم، بإعلانها الكون مادة صماء يلزم منها أن تؤول بالإنسان إلى نفس المصير عند جعله حتما جزءا منها.

كما إنه يلتقي مع الاحتمالية في نسبية وقوع الأحداث، مثل حال الظل (وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا)[1]، و(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[2]، لكن ليس هذا إلى درجة تعميم انتظار الكرامات دون الإقبال على المبادرات؛ فإذا كانت الرسالات السابقة قد اعتمدت في المنطق الحصري على الخوارق والمعجزات المرئية في التصديق بها، فإن معجزة رسالة الختم كانت هي القرآن الكريم الذي يخاطب الإنسان بالتدبر والتعقل، إذ نضج عقل الإنسان عبر أبعاد الزمان والمكان والإنسان، **وقاربت فلسفة الدين هذا الكائن من جهة تفعيله عقله في قراءة تعليلية للوحي والكون والإنسان.**

"فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع، وإنما غلب لأن تعقل المعنى ومعرفة كونه مفضيا إلى مصلحة أقرب إلى انقياد المكلف من التعبد المحض، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم، فالحكمة تقتضي حمل ما نحن فيه على كونه معللا بمعنى معقول، إلحاقا للفرد النادر بالأعم الأغلب، إذ اختيار الحكيم الإفضاء إلى مقصوده هو الغالب على الظن"[3]، مع التنبيه في هذا المقام إلى أحكام الشرع في كليتها وموسوعيتها، نصية وآفاقية وأنفسية، لدليل وجود آيات الله فيها جميعها، لا لمبرر حصرها في دائرة معدودة للأحكام العملية.

فإذا كان الشاطبي ألحق التعليل بمجال العادات والمعاملات، وألحق التعبد بالعبادات، لقوله في الموافقات: "المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا"[4]، مبرزا في ذات الآن أن " الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبدُ دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[5]؛ فمرد ذلك إلى كونه حصر المعاني، في العادات والمعاملات، في دائرة المصالح، وجرّد العبادات منها بدليل الاستقراء (القطعي) في وجوه التعبد بما حُدَّ وما لم يُحَدّ؛ يقول الشاطبي: "علمنا قطعا أن المقصود الشرعي الأول التعبدُ بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعا"[6]؛ ومثاله، "الصلوات خُصّت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات.. وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم – وليست فيه نظافة حسية- يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات،

---

[1]- سورة الفرقان، 45.

[2]- سورة يس، 83

[3]- أبو زكريا يحيى بن موسى الرّهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، تحقيق: يوسف الأخضر القيم، ط 1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، 1422هـ/2002م.

[4]- أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، الناشر: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م، ج 318/1.

[5]- نفسه، ج2/ 513.

[6]- نفسه، ج2/ 514.

كالصوم والحج، وغيرها "[1]. ولعل هذا ما يجعنا نتساءل عن مدى توسيع هذا الاستقراء ليشمل المعاني الكونية الباعثة والمحفزة على إيقاظ شرارات الجانب المعرفي (العلوم الحقة) في الأحكام، (مثل دلوك الشمس في الصلاة وحركية القمر في الصوم)، وهي التي نصبها المولى عز وجل أسبابا وأمارات على قيام العبادات.

3- فقه الكون: تجسيد للعقلانية البرهانية التعليلية.

بناء على ما سبق، من خلال العلاقة التركيبية السننية التي تقيمها العملية التعليلية في فلسفة الدين بين قطبي السببية والخارقية، باعتبار القطب الأول هو الأصل الذي تنتظم خلاله علاقات الترابطات السننية في المكون المعرفي، وأن القطب الثاني، وهو الاستثناء، جعله المولى تعالى لازما مترتبا على ملزومات شرطية متمثلة في الأخذ بالأسباب؛ واستنادا إلى علاقة الإنسان بالكون - كما أسلفنا الذكر في المطلب السابق- بكونها تمثل، بدلالة البعد الاستخلافي التكريمي، علاقة تفاعل مع الطيبات والمسخرات - بالنظر إلى الحكم الباعثة على النظر إلى مكونات الكون من طيبات ومسخرات، تنزيلا لتفقه الأسماء والكلمات، وهذه المرة، في المسار المعرفي من الله إلى الإنسان -، وأنها بدلالة البعد التكليفي الوظيفي علاقة ترابط بين فقه تنزيل مضمون التكليف المستوعب وفقه تنزيله الباعث والغائي، فضلا عن كونها بدلالة البعد الإعماري الحضاري علاقة تفاعل مع بدء الخلق، وتحقيقا للشهود الحضاري قبل استحقاقه الأخروي، فإن تفقه الكون مبني أساسا على مداخل رئيسة وتوليفية ممثلة في الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان، والتكامل المعرفي وفلسفة التاريخ، تندرج تحتها عدة مداخل فرعية، نذكر منها:

- مدخل السببية، باعتبارها مقصدا كليا وأصليا، ومفهوما أساسيا "في أداء العقلية الإسلامية وفي بناء المنهجية الإسلامية؛ ولا مجال للفعل الإسلامي ولا للأداء الإسلامي دون فهم موضع السببية منه، ودون بناء الإرادة الإسلامية والفعل الإسلامي على مفهوم السببية وجدية التزامها في العمل والنظر والتدبر"[2]؛ فقد أشار القرآن الكريم إلى أن أول قضية أثيرت بشأن الجعل الاستخلافي لآدم في الأرض هي قضية تعليلية، برهنت على أن علتي التسبيح والتقديس تتعاضدان بعلة أقوى وأقوم تتمثل في تعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب، كل ذلك لدفع السفك والفساد، حيث تترتب دلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار على مقدمات التسبيح والتقديس والعلم المسدد (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)[3]. وجاء هذا المنهج التعليلي لتبيين الفرق بين الدليل والتبرير؛ حيث أكدت الملائكة على فاعلية الاستمداد الغيبي في العلم والمعرفة (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

[1]- أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، م س، ج2/ 514.
[2]- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م س، ص 153.
[3]- سورة البقرة، 30.

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)[1]، في حين اقتصر المنهج الإبليسي في المكابدة والمعاندة على مجرد الاستمداد المادي للمعرفة في إقامة موازنة غير متزنة بين النار والطين (قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ)[2].

- مدخل النسبية الاحتمالية، باعتبارها مقصدا تصويبيا وتقويميا يُبقي الجهد المعرفي الإنساني موسوما بالنسبية مهما بلغت مرتبته، درءا للطغيان والاستغناء عن حقيقة الاستمداد الغيبي للمعارف، (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى)[3]؛ وفي هذا المقام نجد محمد إقبال يتساءل ما إذا كانت " رابطة السببية بين العلة والمعلول في الطبيعة هي كل الحقيقة؟ أو ليست الحقيقة المطلقة تغزو علينا من اتجاه آخر أيضا؟"[4] فقد يوجد المعلول دون علة، مثال حقيقة المسيح عليه السلام دون علة وجوب الأب، أو مثال النار التي لم تكن حارقة لسيدنا ابراهيم عليه السلام، بل كانت عليه بردا وسلاما.

- مدخل تحقيق المناط في الواقع الإنساني، بإثارة فلسفات الهبوط الأرضي، والسير فيها، والمشي بين الناس، والقابلية للعلم وتجاوز الخطيئة.

- مدخل التعليل السنني الكلي، الذي تنتظم وفقه دوائر التعليل الشرعي والتعليل الكوني والتعليل الأنفسي.

من أجل ذلك، فتفقه الكون هو تجسيد للعقلانية البرهانية التعليلية، خاصة وأن الاسلام قد نقل الإنسان "**من فكر المصادفات إلى فكر يعتمد التعليل المنهجي المنطقي الذي يؤدي إلى اكتشاف العلاقات بين الظواهر والأشياء، ويوجد حالة عقلية تستطيع الكشف عن سنن الله تعالى في الكون والحياة والإنسان**"[5].

وعليه، ينبغي على الإنسان الاحتراز من الوقوع في موانع تفقه الكون، درءا للنزعات الأحادية بين النص والعقل والواقع، مثل الوقوع في الأحادية المادية، وتكريس التصادم بين السببية والتعبد الطوعي للكون؛ يقول المسيري منبها عن مثل هذه الموانع في التفقه الكوني: "العدمية [وهي عكس الغائية[6]] ترى أن العالم إن هو إلا حركة لا معنى لها ولا غاية"[7]، بل ونجده يحترز من ذكر السببية مقرونة

---

[1]- سورة البقرة، 31- 32.

[2]- سورة الأعراف، 12.

[3]- سورة العلق، 6-7.

[4]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، م س، ص 312.

[5]- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغير، ط 1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ /2003م، ص 117.

[6]- تحدث عبد الوهاب المسيري في معجمه لأهم المصطلحات والمفاهيم الأساسية المتواترة في حديثه عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، ص 457، عن مفهوم الغائية، باعتبارها كلمة منسوبة إلى كلمة الغاية، وباليونانية: تيلوس. وأنها هي الإيمان بأن للعالم معنى وهدفا وغاية تتجاوز الحركة المادية المباشرة، وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية، كما تفترضه بعض الأيديولوجيات العلمانية (مثل الماركسية). على عكس *العدمية* التي ترى أن العالم إن هو إلا حركة لا معنى لها ولا غاية. وإذا كان للوجود معنى، فيصبح لحياة كل إنسان معنى، وبالتالي يكون الإنسان كيانا مستقلا ومسؤولا.

[7]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م س، المجلد الثاني، 457.

بالحتمية (الصلبة)، إنما هي سببية فضفاضة، لئلا تكون حركة الإنسان هي نفسها حركة المادة، فتتم تسوية الإنسان بالأشياء لحظة غياب الحيز الإنساني الفاصل بين الإنسان والكون.

4- الإنسان في فقه الكون: كائن مُعَلِّلٌ حكيم.

إن تحديد الموقع السنني للإنسان في فقه الكون، من خلال الدلالات الحسية لمعالم الاستخلاف والتكليف والإعمار، يتحقق بتنزيل العقلانية البرهانية التعليلية في فقه الكون، شرعا وكونا وأنفسيا؛ وذلك باعتبار الإنسان مسنداً إلى فعل التعليل من حيث دوره الفاعلي في الاستنطاق والاستدلال في آيات الله الكونية، أو باعتباره مسندا إليه من حيث النظر إليه ابتداء من معالم كينونته وإمكانياته الإبداعية وكونيته الإنسانية، والتي تُعَدُّ أُطُراً مرجعية تمكينية لصفة التعقل البرهانية التعليلية الإسنادية فيه؛ فقد اقترنت كينونته الاستخلافية بصفة القدرة التعليلية على الإنباء بالأسماء، (قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ)[1].

إن هذا الإسناد بنوعيه، الفعلي التعليلي والإسمي التمكيني، يفسح المجال للإنسان بالاجتهاد والتجديد والإبداع؛ فكما أن القرآن "كتاب الناس جميعا، المتدينين والملحدين، ومن حق كل إنسان أن يلتمس منه ما يلبي حاجته إلى المعرفة ويقدم له عطاء الدين في ختام رسالاته"[2]، فكذلك الكون كتاب الآفاق من الله إلى الناس جميعا، المتدينين والملحدين، ومن حق كل إنسان أن يلتمس منه ما يلبي حاجته إلى المعرفة المسدَّدَة، فعطاء الله غير محظور، يقول تعالى" كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا "[3]؛ ما يجعل الإنسان، بكل هذا وذاك، **كائنا معلِّلا حكيما**.

المطلب الثالث: تنزيل العقلانية العرفانية التقصيدية.

1- آيات الأنفس: عقلانية وعرفانية النص.

من الألفاظ السننية الدائرة في فلك العرفانية في آيات الأنفس، نجد: المعروف والتعارف (وما يقتضيه من معرفة واعتراف) والعرف، والقصد والتقصيد (مقتصد/مقتصدة)، والحكمة والتزكية ..

وفي ما يلي، جرد لبعض من آيات الأنفس التي ورد فيها ذكر لهذه الألفاظ السننية المتداخلة مع العرفان تفاعلا لا تمانعا، وما تنطوي عليه من صبغة منسجمة بين العرفانية والعقلانية:

[1]- سورة البقرة، 33.
[2]- عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، م س، ص 315.
[3]- سورة الإسراء، 20.

أ- **المعروف/التعارف/العُرف:**

أيات الأنفس:	عقلانية العرفانية:	عرفانية العقلانية:
" الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ "[1]	علاقة التمكين الحضاري بقيم المعروف والمشترك الإنساني	ترتيب المعروف على التمكين، بكافة دلالاته، المعنوية والحسية والوظيفية: تامرون بالمعروف= جلب المصالح تنهون عن المنكر= درء المفاسد
" يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ "[2]	ربط المعروف بالإيمان، علما ان الإيمان مرتبط بعمل الصالحات. النتيجة: ربط المعروف بالعمل الصالح المستوعب، وعيا وعلما وعملا.	تكامل الشرعيات والكونيات والإنسانيات في استباق الخيرات وعمل الصالحات
" يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ "[3]	المعروف= قيمة إنسانية كونية إقامة الصلاة= وسيلة الحفاظ على القيم	سلطة الأحكام في رعاية المقاصد
" كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ "[4]	تنزيل الأصل الدلالي لمفهوم الإخراج للأمة، معنويا وحسيا ووظيفيا، في تحقيق الشهود الحضاري	مقصد الخيرية من إخراج الأمة للناس
" التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ "[5]	ربط الدلالات المعنوية (العبادة والحمد والسجود..) والحسية (سياق الواقع: حجم المنكر، كلا أو بعضا) والوظيفية (السياحة الإصلاحية)	توجيه وتسديد الاجتهاد العقلي بعدم مصادمة حدود الله

[1]- سورة الحج، 41.
[2]- سورة آل عمران، 114.
[3]- سورة التوبة، 71.
[4]- سورة آل عمران، 110.
[5]- سورة التوبة، 111.

" يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ "[1]	اقتضاء التعارف للمعرفة والاعتراف، في سياق ارتباط القيم بالمعرفة المسدَّدَة	تنزيل الجانب المعرفي في تدبير الاختلاف في ضوء الهوية الكونية
" خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ "[2]	التكامل السنني بين العلم والقيم (التوافق لا التمانع بين فعلي العقل والنفس)	الجهل من موانع المرتكزات القيمية (عفو/عرف..)

ب- الحكمة:

آيات الأنفس:	عقلانية العرفانية:	عرفانية العقلانية:
" وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ "[3] " فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا "[4] " وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ "[5] " وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ "[6]	اقتران الحكمة: بتعلم الكتاب (دلالات معنوية)، وبالتمكين (المُلْك/التنعم) وهي (دلالات حسية)، وبالتعقل (دلالات وظيفية)	الحكمة ضابط منهجي في توجيه العلم
" يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ "[7]		ترتيب الخيرات على الحكمة
"قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ "[8]		تدبير الاختلاف بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن
" ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ "[9]		

[1] - سورة الحجرات، 13.
[2] - سورة الأعراف، 199.
[3] - سورة البقرة، 251.
[4] - سورة النساء، 54.
[5] - سورة ص، 20.
[6] - سورة البقرة، 231.
[7] - سورة البقرة، 269.
[8] - سورة الزخرف، 63.
[9] - سورة النحل، 125.

ج- قصد/مقاصد/تقصيد:

آيات الأنفس:	عقلانية العرفانية:	عرفانية العقلانية:
" وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ "[1] " وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ "[2]	بيان الطريق القاصد المستقيم، وتنزيل قانون السير في الأرض	تنزيل مقاصد المشي بين الناس (الاقتداء بقرآنية المشي المجسدة بالتجربة النبوية) (كان قرآنا يمشي بين الناس)
" وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ "[3] "ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ "[4]	علاقة التقصيد باستباق الخيرات المستوعب لاقتحام العلوم والاجتهادات (الكفائية)	عدم الجحود بآيات الله، نصا وأنفسا وآفاقا التقصيد ≠ ظلم النفس
" مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ "[5]	استدراك العلم على مجرد التسبيح والتقديس، بتعلم الأسماء وتلقي الكلمات	التقصيد ≠ عمل السوء (من سفك وفساد)

[1]- سورة النحل، 9.
[2]- سورة لقمان 19.
[3]- سورة لقمان، 32.
[4]- سورة فاطر، 32.
[5]- سورة المائدة، 66.

د- التزكية:

آيات الأنفس:	عقلانية العرفانية:	عرفانية العقلانية:
" قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا "[1]	العلاقة الحتمية بين: تغير النفس بين التزكية/التدسية والاستجابة الكونية بين التمكين الإعماري/الهلاك الدماري	إثارة التزكية على التدسية في استشراف الإعمار واستبعاد الدمار
" وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ "[2] " وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ "[3]	اقتران التمكين الإسمي (الكتاب والحكمة) بالتمكين الفعلي (يزكيهم - تَزَكَّى)	دلالات وظيفية: ممارسة فعل التزكية
" وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَا جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى "[4]	من صور عقلانية التحقيق الدنيوي لفعل التزكية: ربط الإيمان بالإصلاح والتزكية (التوحيد والتزكية والعمران) مداومة لا مداولة	ترتيب الاستحقاق الأخروي على التحقيق الدنيوي لفعل التزكية
" ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ "[5] " وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ "[6] " خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ "[7]	اقتران التزكية بالطهارة رهين باقتران الزكاة بالصلاة، وباقتران الشروط والبواعث بالمقاصد والغايات	ربط فعل التزكية بالطهارة المعنوية والحسية والوظيفية.
" أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا "[8]	التزكية أصل في الأنفس، تتطلع إلى الإصلاح وحقن الدماء لا إلى الإفساد وسفك الدماء	وحدة النفس البشرية: من القيم الإنسانية الكونية

[1] - سورة الأعلى، 9-10-11.
[2] - سورة البقرة، 129.
[3] - سورة فاطر، 18.
[4] - سورة طه، 75-76.
[5] - سورة البقرة، 232.
[6] - سورة النور، 28.
[7] - سورة التوبة، 103.
[8] - سورة الكهف، 74.

والجدير بالتنبيه، أن آيات الأنفس نفسها تتجاوز سؤال الأسبقية بين العقلانية والأخلاقية إلى تجسير الهوة المعرفية بين العقلانية والعرفانية، بما تضفيه كل واحدة منهما من صبغتها على الأخرى، تجسيدا لعقلانية عرفانية منسجمة مع عرفانية عقلانية؛ سواء تعلق الامر بكبح انفلاتات العلم نحو الفتك بالإنسان والطبيعة جراء الآفة المادية الأحادية، ومنه إلى توجيه وتسديد العلم نحو الصلاح والأصلح خدمة للإنسان، أو تعلق الأمر من جهة مقابلة بإخراج الأخلاق من المكوث بها في دائرة الحلولية إلى فسحة التأويل والتعليل والتقصيد في استشراف الحكم الباعثة والغائية لسلطة رعاية القيم والمقاصد والمعالم الإنسانية والحضارية الكونية.

2- **التقصيد: أساس لتعليم التزكية.**

بناء على ما تقدم، يتضح أن الدوران السنني بين العقلانية والعرفانية يُوَلِّدُ عملية تقصيدية تُعتَبَرُ أساسا لتعليم التزكية؛ فهي عملية اجتهادية عقلية تستمد مشروعيتها، هي الأخرى، من النظر إلى آيات الله أنى وُجدت، في النص أو الأنفس أو الآفاق، تتجاوز القراءات الحرفية للأنفس وقراءات العضين التجزيئية.. إلى تفقه الأنفس وترتيلها العلمي في تفاعلها مع العقل وتثوير فعلها وتفكرها وتدبرها وتنزيل تزكيتها، باستيعاب التداخل السنني بين الذاتية العقلية والغيرية البدنية[1].

فالتقصيد أساس لتعليم الكتاب الأنفسي، تزكية وفلاحا، في استنطاق وتنزيل التداخل المعرفي بين الأبعاد الإيمانية، والكونية، والأنفسية، لآيات الله دون إحداث الانفصام بين هذه الأبعاد الآياتية المكونة للمثلث الآياتي: الغيب- الكون- الإنسان، بحصر التقصيد في العرفانية دون العقلانية، أو في العقلانية دون العرفانية؛ ما يولد صراعا بين قطبي ثنائية العقلانية/الأخلاقية لما ينحصر سؤال التقصيد في تحديد الأسبقية بينهما، أو بتنسيق التقصيد بالأنساق القيمية السقفية، ليبقى السؤال المطروح هو ما السبيل للخروج بالتقصيد من آفتي التسبيق والتنسيق؟

فمن صور هذا الاختلال، حسم الأسبقية بين العقلانية والأخلاقية في جعل "القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم.. وأن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق"[2]؛ وهو ما نتجاوزه – كما مر معنا سابقا-، وذلك بإقرار الاستباق بدل التسبيق؛ بدليل أن الاستباق يكون منهجا سياقيا ومقاميا وواقعيا بحسب موضع الخيرات (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)[3]، في حين يكون التسبيق نموذجا حتى وإن خلت من قبله فكرة التنسيق فله ما كسبت من تراكمية للعقلانية على الأخلاقية، وعليه ما اكتسبت من قطعية حاسمة لا خاتمة، خاصة عندما يتحلى التسبيق بزينة التنسيق. هذا فضلا عن صورة النظام المعرفي في الثقافة الآسيوية الذي نهض "على هيمنة مفهوم

---

[1]- جدير بالتذكير ههنا، أننا عملنا على استنطاق التداخل السنني بين الذاتية العقلية والغيرية البدنية عقب تتبعنا – في المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث- لإشكال التمانع والتعاند بين فعلي العقل والنفس في السياقات التاريخية، درءا لآفات الفصل بين الشرعيات والكونيات الذي قد يتولد عنه تزحزح للإنسانيات عنهما معا، محدثا بذلك تصدّعات في العلاقات البينية المتداخلة بينهما متنى متنى.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، م س، ص ص 15-16.

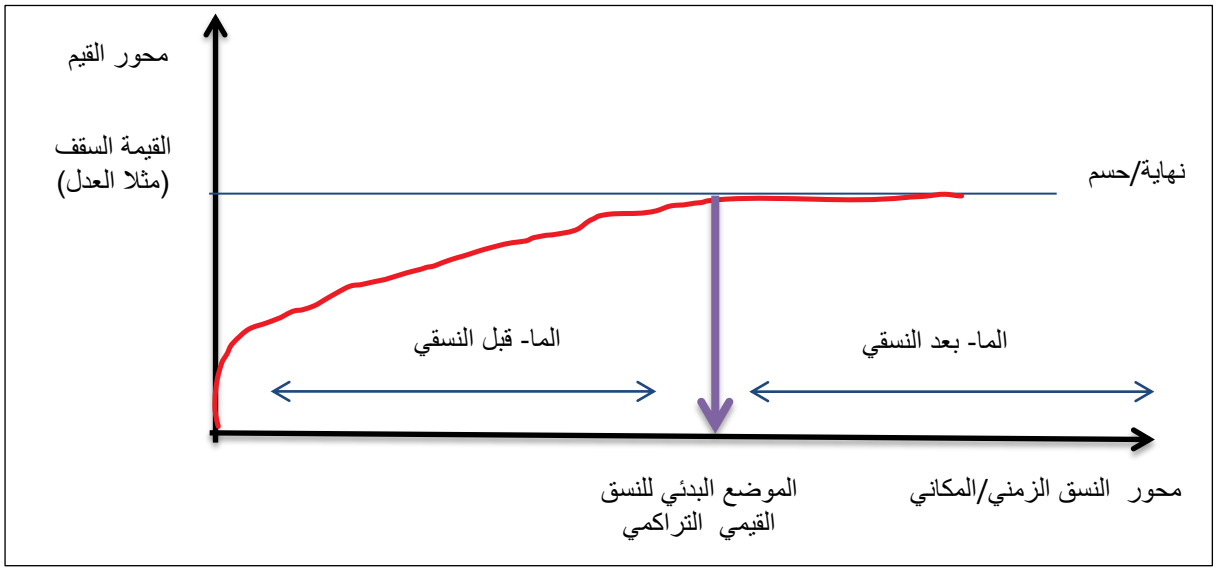
[3]- سورة البقرة، 148.

العرفان (الزرادشتية والكنفوشيوسية والبوذية)، [كما] تُعَدَّ قيمة (الاصطفاء) في الثقافة اليهودية، بما هي قيمة مركزية طارفة، محورا يدور عليه النظام المعرفي الخاص ببني إسرائيل (الشعب المختار من رب اليهود) منذ أقدم العصور، وهي قيمة عرفانية في الأساس"[1].

وإذا كان "العقل الفلسفي المحض يضع كل الأنساق الفكرية والأيديولوجيات التوجيهية جنبا إلى جنب على نحو تراكمي أفقي منذ أفلاطون وحتى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"[2]، دون استيعاب واسشتراف قول الكلمة الخاتمة، فإن هذه التراكمية أفرزت حَسّماً سقفيا للقيم، انبثقت عنه فلسفة النهايات فاسحة المجال للماورائيات والمابعديات، في تعبير صريح عن هاجس الخوف من المستقبل الذي يهدد التمركز المحتمي بسلطة الأنساق المحسومة سلفا، حيث تُستَبدَلُ في النسق التراكمي **قيمة القوة بقوة القيمة**؛ في حين، نجد في النسق التفاعلي،" قوة القيمة بما لها من دافعية إنسانية جامعة، تحل محل قيمة القوة بما لها من دافعية قومية أو عرفية أو إيديولوجية، وعلى أساس من هذه المقابلة نفهم كيف يتمثل الاسلام [القيمَ الإنسانية الكونية]، بوصفه عقيدة كونية"[3].

ففي الاعتقاد البديل، وهو المُؤَسّس ابتداء على منظومة القيم التاريخية النسبية، يؤول الأمر فيه إلى الكلمة النهاية، على غرار نهاية التاريخ المؤسسة على فكرة الأنساق المعرفية، وذلك بهدف وضع حد لنسق معرفي تُبنى عليه قاعدة تراكمية استمرارية لهذا النسق، ومتخذة لها عنوان *الما بعد- النسقي*، مثل الحداثة وما بعد الحداثة، باعتبار الأول نهاية محسومة و*المابعد* ترتيبا تراكميا عليها، ظاهره حماية النسق المحسوم وباطنه خوف مما قد يختزنه المستقبل المأزوم، وذلك كما توضحه الخطاطة التالية:

منحنى الترتيب التراكمي للأنساق الما- بعدية على نسق القيمة السقفية:



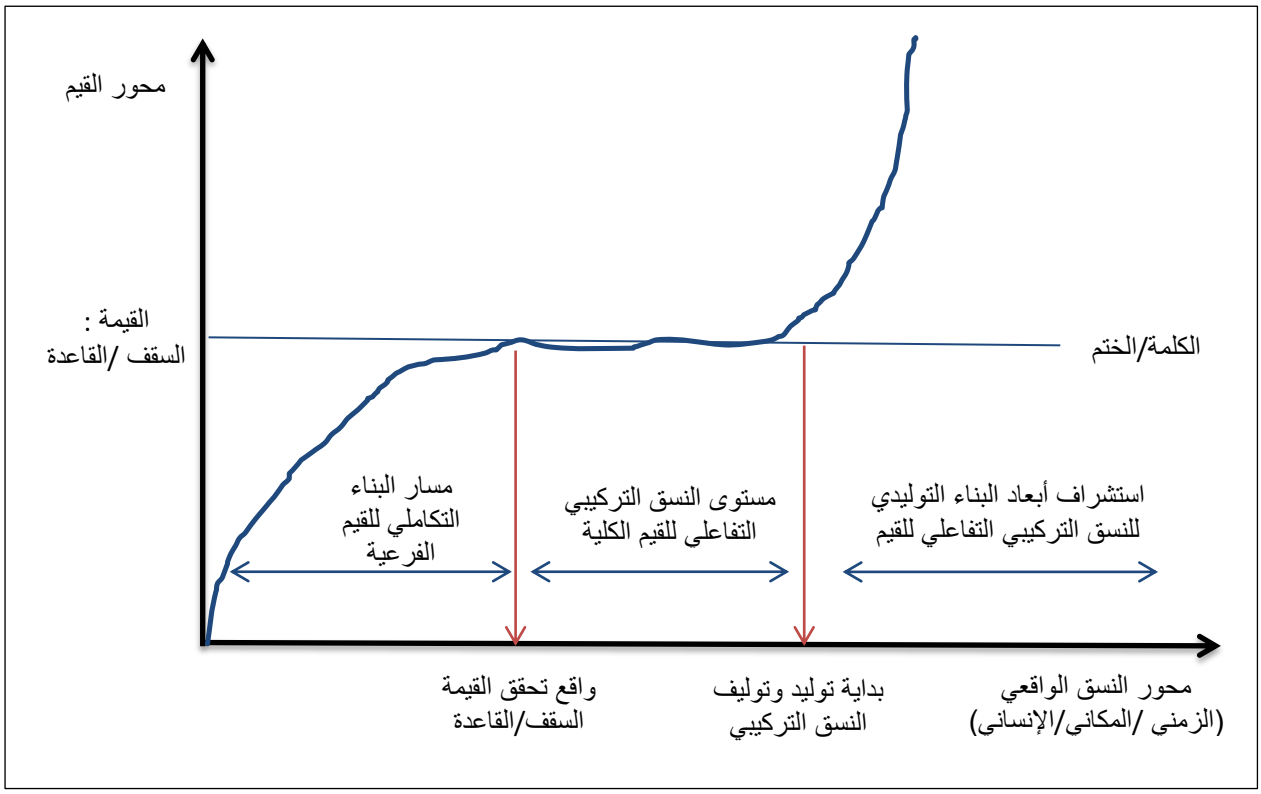
[1]- وليد منير، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، م س، ص 110.

[2]- وائل أحمد خليل الكردي، نقد العقل الفلسفي المحض، ضمن: مجلة الكلمة، عدد 94، السنة الرابعة والعشرون، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان، شتاء 1438هـ /2017م.

[3]- وليد منير، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، م س، ص 111.

بينما في فلسفة الدين، يؤول الأمر إلى الكلمة/الختم التي تشكل إعلانا لبداية البناء السنني التركيبي، وليس إلى السقف المفضي إلى التراكم الخطي لمعنى الحسم النسقي؛ حيث يشكل الختم بداية لتنزيل حركية الكلمة، بدل إقبارها في نهاية تنتهي معها أيضا مابعدياتها، وذلك كما توضحه الخطاطة التالية:

منحنى الترتيب التركيبي للأنساق التفاعلية على نسق القيمة السقف/القاعدة:



ولنضرب لذلك مثالا، قيمة العدل؛ فهي تمثل سقفا في الأنظمة الليبرالية من حيث فرضتها شروط التملك والمنفعة والاستهلاك، مجردة من تفاعل الكينونة الإنسانية والإمكانية والكونية، وكذا من نواتجه، من مفاعلة (معاصرة) متعددة الأبعاد بدل فوعلة (عولمة) أحادية البعد. في حين، تعتبر قيمة العدل في فلسفة الدين قاعدة تتأسس عليها مجموعة من المقاصد، فهي سقف وقاعدة في ذات الآن، تحمي ما ينطوي تحتها من القيم الفرعية، ويُبنى عليها، توليدا وتوليفا، غيرُها من المقاصد والمعارف والمعالم المسعفة لبناء وإعمار الإنسان والكون كليهما. ففي نسق البنية التراكمية، يحصل انجذاب نحو المركز الذي تمثله الكلمة النهاية، ينتج عنه إقبار وتضييق للقيم التي يغدو دورها أداتيا أحاديا في تحقيق رغبات التملك الفرداني؛ بينما يحصل في النسق التفاعلي إشعاع من الكلمة الختم نحو الانفتاح على مواصلة البناء على قاعدة القيم المستوعبة لأن تكون غائية وباعثة معاً؛ فالقيم الخاتمة - توافقا ههنا، من جانبنا، مع طه عبد الرحمن في مسألة البناء التوليدي التركيبي لهاته القيم (الخاتمة)- "تتولّى

إنسانية الإنسان صونا وتوجيها، ولا بِلى مطلقا مع القيم المؤسَسة، لأنها **الأصلُ في وجود غيرها**، مشروعيةً ومعقوليةً "[1].

من أجل ذلك، لم تنحصر التزكية في غائية مقاصد النهي عن التدسية من فحشاء ومنكر.. كما في أحكام الصلاة، **بل نجدها تستوعب أيضا بواعث معرفية وعلمية نابعة من تقصيد ربطها بمشاهد كونية** (دلوك الشمس وأهلة القمر...)، لقوله سبحانه " أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ "[2]، وقوله تعالى " فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ "، وقوله عز وجل " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ "[3]، انفتاحا على علوم كونية يضفي عليها (التقصيد) مشروعيتها وسندها في إقامتها، بل في الاستباق إلى إقامتها، كونها خيرا من الخيرات والمشترك والمعروف بين الناس على اختلافهم، والتي لا يتميز بها المسلمون تحديدا (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)[4].

ووفق هذا التقصيد عينه يكون من غض بصره عن القصدية المعرفية (الباعثة) في تلك المشاهد الكونية، قد أوقع أيضا بنفسه في التدسية؛ فكما أن *من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا (إقامة) لصلاته[5]* (وذلك بعكس النقيض في الاستلزام المباشر بين مقدمة إقامة الصلاة ونتيجة النهي عن الفحشاء والمنكر، لقوله تعالى " وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ"[6])، فكذلك من لم يُقِم العلوم والمعارف النصية والكونية والإنسانية لم يُقم أسباب وحِكَمَ إقامة الصلاة، ومن كان حاله

---

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، م س، ص 157.

[2]- سورة الإسراء، 78.

[3]- سورة البقرة، 189.

[4]- سورة المائدة، 48.

[5]- ذكر محمد ناصر الدين الألباني مَتْناً لهذه العبارة برواية ابن أبي حاتم في تفسيره، أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل عن قول الله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) قال: (فذكره): "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له"، ضمن كتابه: "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة"، وقال عنه حديث منكر وضعيف السند؛ (لمزيد توضيح أنظر: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ط1، دار المعارف، الرياض، 1412هـ/1992م، ج2، ص 414، الحديث رقم 985).

وبحسبنا نحن، فإن هذا الرد يأتي في منزلة المثال المضاد لهذا المتن في ترتيب المفاسد من درء أعظمها إلى ما دون سواها، وترتيب المنافع من جلب أدناها إلى ابتغاء أعلاها؛ فقد يكون المصلي الذي لا ينتبه إلى درء الفحشاء والمنكر أفضل درجة من التارك للصلاة أصلا، غفلا أو اعتقادا، ويزيد عن ذلك بإشاعة الفحشاء والمنكر. والسبب في ذلك أن المصلي وإن لم يكف عن إساءة أخلاقه فصلاته قد توقظ فيه لحظة ما من حياته الأمل في الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فهو أقرب إلى ذلك ممن قطع على نفسه فرصة إدراك صلته بمعبوده. والملاحظ، أن هذا المثال المضاد قد يضاد نفسه ما إن حُمِّلت عبارة *إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر* على الإخبار التوكيدي لا على الإنشاء، فيكون المصلي غير المستقيم أخلاقيا يتنزل منزلة الاستثناء التكذيبي بدل الأصل الخبري التصديقي الذي يقر بأن الصلاة تنهى حقا عن الفحشاء والمنكر. أما عند تحميل العبارة القرآنية السابقة على الإنشاء المقتضي للنهي عن الإقلاع عن المفاسد والتحلي بالمكارم، فإن المصلي غير المتخلق يكون غير ممتثل لقانونية الصلاة حُكْما وحكَميّا معا، مادام قد وقف عند الحد الأدنى من مقصد الصلاة، وهو حُكْمُها لا حكَمها الغائية، بله حكَمها الباعثة على الجوانب المعرفية فيها (دلوكَ الشمس وحركية القمر..)، أي عند دلالاتها المعنوية والحسية دون الوظيفَية. من أجل ذلك يأتي تأكيدنا نحن – بعكس النقيض- على ترتيب الخلل الكامن تحديدا في إقامة الصلاة (وليس في نفي الصلاة نفسها مادام حدها الأدنى يحفظ للمصلي علاقته المعنوية بخالقه وأداءه الحسي لها) على نفي الاستجابة للنهي عن الفحشاء والمنكر؛ علما أن هذا الخلل نابع أساسا من سوء تقدير الدلالة الوظيفية لمفهوم الصلاة، والذي به قد تفقد الصلاة هويتها المعنوية ووجودها الحسي ووظيفتها في إقامتها ما إن تابعت انحرافها عن المنهج السنني التركيبي الذي وفقه تجتمع كل هذه المرتكزات الدلالية.

[6]- سورة العنكبوت، 45.

كذلك لم يستوعب وظيفتها التعبدية الاستخلافية والتكليفية الوقائية والإعمارية الحضارية في رعاية القيم والمقاصد والمعارف والمعالم العمرانية والإنسانية.

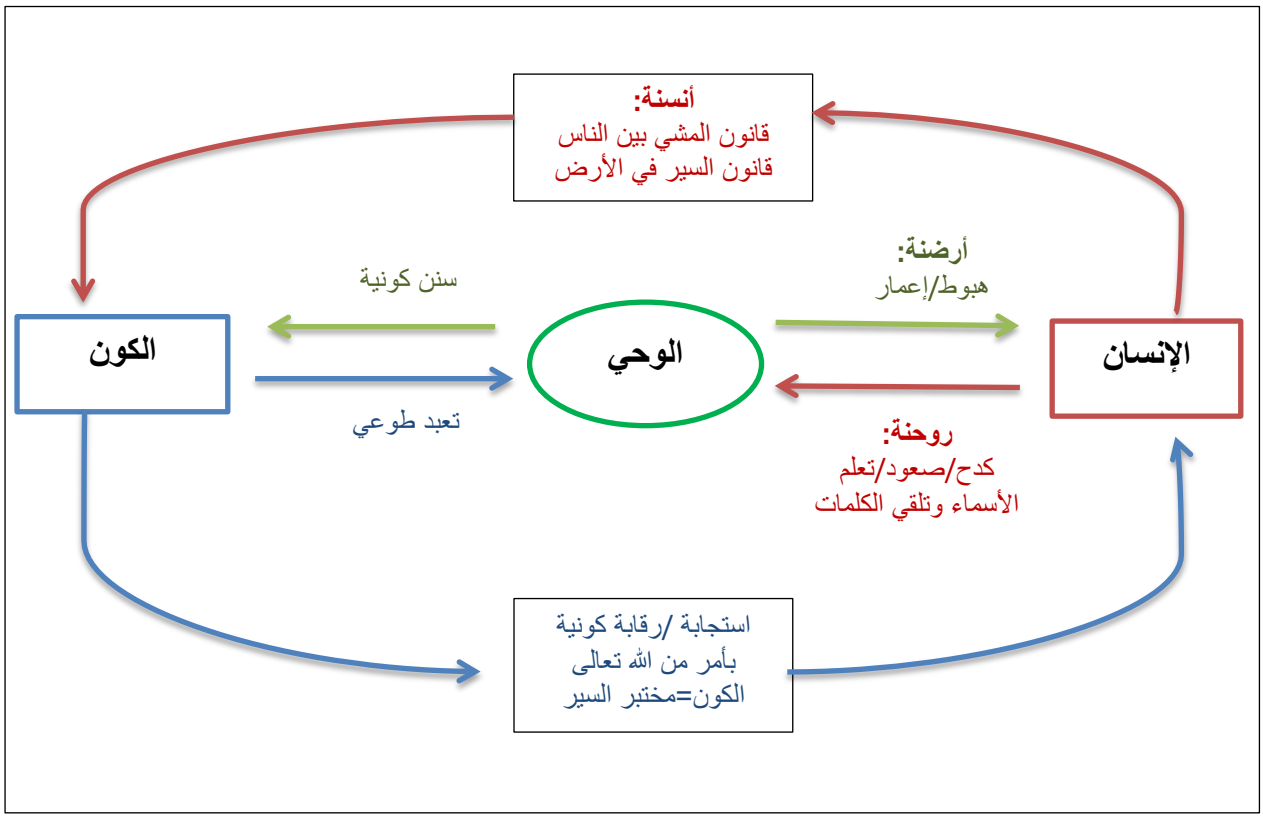
3- فقه الإنسان: تجسيد للعقلانية العرفانية التقصيدية.

بناء على ما سبق، من خلال العلاقة التركيبية السننية التي تقيمها العملية التقصيدية في فلسفة الدين بين قطبي العقلانية والأخلاقية، باعتبار القطب الأول مقصدا كليا يمثل الجانب المعرفي في قصدية قانونية الأحكام *الباعثة*، وأن القطب الثاني هو مقصد كلي يمثل الجانب الأخلاقي في قصدية قانونية الأحكام *الغائية*؛ واستنادا إلى علاقة الإنسان بالإنسان - كما أسلفنا الذكر في المطلب السابق- بكونها تمثل، بدلالة البعد الاستخلافي التكريمي، علاقة تكريم شمولي دون تحيز أو تمركز أو تسيّد، وأنها بدلالة البعد التكليفي الوظيفي علاقة حركية وظيفية، سعيا ومشيا وسيرا وكدحا إلى الصلاح، فضلا عن كونها بدلالة البعد الإعماري الحضاري علاقة تفاعل مع العواقب الإنسانية في التجسير المسترسل بين الإنسان والإنسان، فإن تفقه الإنسان مبني أساسا على مداخل رئيسة وتوليفية ممثلة في الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان، والتكامل المعرفي وفلسفة التاريخ، تندرج تحتها عدة مداخل فرعية، نذكر منها:

- سننية النفس والوحي: وتندرج تحتها، من الإنسان إلى الوحي، قوانين الكدح والصعود والروحنة في تعلم الأسماء وتلقي الكلمات؛ لتستمر العرفانية في مواصلة تنزيل هذه الروحنة بالهبوط الأرضي، فتجعل من الأرضنة كدحا أيضا نحو تحقيق معننة الحياة والإعمار؛ فضلا عن تنزيل قانون السير في الأرض.
- سننية النفس والكون: ويندرج تحتها، من الإنسان إلى الكون، قانون المشي بين الناس وبين الطبيعة من حوله، دون سفك أو فساد، فمن قتل حرفا واحدا- في قانون المشي هذا- فكأنما أباد الكلمات جميعها، تسايرا مع "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ "[1]. أما من الكون إلى الإنسان، فبما تشكله الأرض مثلا من مختبر للسير بقصد النظر في بدء الخلق والاعتبار من عواقب الإنسان؛ فينفتح على العلوم الكونية جميعها ويحترز مما لحق بسابقيه من الامم والحضارات، من خلال الاستجابة الكونية، وذلك باستيعاب موسوعية العرفانية، جمعا بين كل متفاعلاتها من معرفة واعتراف وتعارف وعُرف.. جمعا تتداخل فيه العقلانية مع الأخلاقية والقانونية في **أحكام الآيات** – وليس في **آيات الأحكام**- نصا وأنفسيا وآفاقيا، فهي كلها آيات لله تعالى.
- سننية الكون والوحي: من حيث خلْق الله تعالى للكون وفق سنن كونية منتظمة لا تبديل ولا تحويل لها، وكذا من استجابة الكون لله تعالى بالعبادة الطوعية.

[1]- سورة المائدة، 32.

والخطاطة التالية توضح تداخل هذه المداخل، كما يلي:



من أجل ذلك، فتفقه الإنسان هو تجسيد للعقلانية العرفانية التقصيدية؛ وعليه، ينبغي على الإنسان الاحتراز من الوقوع في موانع تفقه الإنسان، درءا للنزعات الأحادية بين النص والعقل والواقع، مثل الوقوع في النزعة العقلانية المحضة التي تضفي على الأخلاق صفة الأرضنة المُستلبة للروحنة، فتنزع البيجسدانيةُ عنها لباسَ البيإنسانية، أو في الوقوع في النزعة العرفانية المحضة التي تضفي على الأخلاق صفة الروحنة المُستلبة للأرضنة ، فَتَحولُ الحلوليةُ دون حركة مشي القيم بين الناس وعلى الأرض؛ فضلا عن تكريس التصادم بين العقلانية والأخلاقية نتيجة عدم استيعاب دور السلطة القانونية للأحكام المستوعبة في رعاية القيم والحكم الباعثة والغائية، فتُشَرّعُ السلطة لذاتها لا لغيرها، وهي التي تتميز بكونها وقائية أكثر منها قانونية؛ كما أن من موانع تفقه الإنسان، قلب دلالات القيم حين تستبدل التدسية غير التزكية، كما في قوله تعالى " الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ "[1]، وذلك بإحالة الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف بديلا عن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يكون النفاق ومنهج نسيان الله، جهلا (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ)[2]، أو كتمانا (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا

[1]- سورة التوبة، 67.
[2]- سورة الأعراف، 199.

أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ)[1]، وكذا سوء العمل (مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ)[2].. من موانع التزكية في تفقه الإنسان؛ حيث يأتي التقصيد مقابلا لهذه الموانع، صارفا أعمال السوء من سفك وفساد، وجالبا تكامل التسبيح والتقديس والعلم في تحقيق الغائية الاستخلافية لعمل الصالحات.

4- **الإنسان في فقه الإنسان: كائن مقاصدي مزكى.**

إن تحديد الموقع السنني للإنسان في فقه الإنسان، من خلال الدلالات الوظيفية لمعالم الاستخلاف والتكليف والإعمار، يتحقق بتنزيل العقلانية العرفانية التقصيدية في فقه الإنسان؛ وذلك باعتبار الإنسان مسنداً إلى فعل التقصيد من حيث دوره الفاعلي في السير والنظر إلى آيات الله الأنفسية، أو باعتباره مسندا إليه من حيث النظر إليه ابتداء من معالم كينونته وإمكانياته الإبداعية وكونيته الإنسانية، والتي تُعَدُّ أُطُراً مرجعية تمكينية لصفة التعقل العرفانية التقصيدية الإسنادية فيه.

إن هذا الإسناد بنوعيه، الفعلي التقصيدي والإسمي التمكيني، يفسح المجال للإنسان بالاجتهاد العمراني والإبداع العلائقي بين الناس على اختلافهم؛ فالإنسان كتاب الأنفس من الله إلى الناس جميعا، باعتباره متضمنا لآيات الله الأنفسية موضوع النظر إليها؛ علما أن مؤشر الارتقاء الإعماري الحضاري مبني أساسا على مدى تزكية الإنسان نفسه، سيرا في الأرض ومشيا بين الناس، اعتبارا - مثلا- من عاقبة المكذبين أو المجرمين أو الذين خلوا من قبل.. كما في قوله جل وعلا " قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ"[3]، وقوله جل وعز " قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ "[4]، وقوله سبحانه " قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ "[5]، ومن تحري الدقة في اختيار ألفاظ التداول بين الناس كما في قوله تعالى " وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[6]، تنزيلا في ذلك للأسماء والكلمات في واقع الإنسان بعد تلقيها - عروجا- من النص، بدل المكوث عندها تذرعا بوهم الحلول في النص والخلاص من النفس.

من أجل ذلك، كان التقصيد من أوجه نفي العبث عن خلق الإنسان، بل وجعل إنسانية الإنسان مقصدا كليا تندرج تحته مقاصد الاستخلاف والتكليف والإعمار، على نحو ما نبه إليه الراغب الأصفهاني - كما تتبعنا ذلك سلفا- في مسألة إدراج عمارة الأرض في دائرة المقاصد من خلق الإنسان، وهي العمارة والعبادة والخلافة، وجعلها من الأفعال المختصة بالإنسان، إشارة للدلالة الوظيفية للإعمار على وجه التكليف والإلزام في بلوغها باعتبارها مقصدا شرعيا؛ يقول الراغب: "والفعل المختص بالإنسان

---

[1] - سورة البقرة، 174.
[2] - سورة المائدة، 66.
[3] - سورة آل عمران، 137.
[4] - سورة النمل، 69.
[5] - سورة الروم، 42.
[6] - سورة العنكبوت، 46.

ثلاثة أشياء: **عمارة** الأرض المذكور في قوله تعالى (وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)[1] وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره، و**عبادته** المذكورة في قوله تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[2] وذلك هو الامتثال للباري عز وجل في أوامره ونواهيه، و**خلافته** المذكورة في قوله تعالى (وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[3]"[4].

كما أن تعمير الأرض يعتبر مقصدا شرعيا وسيلته القيام بالمهمة الاستخلافية للإنسان عن طريق الوحي (أي اعتقادا ومنهجا) في ربط مقصد عمارة الأرض بدلالات استخلافية وتكليفية، على غرار ما أشار إليه الطاهر بن عاشور بقوله: " فالخليفة آدم وخَلَفِيّتُهُ قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو الوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي"[5]، وأعقبه علال الفاسي مبرزا أن "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"[6]؛ أو كما عبّر عنه طه جابر العلواني بقوله: "الهدف الأقصى للإسلام: **إنسان التزكية**، [حيث إن] *الشخصية الإنسانية* قوامها قاعدتان أساسيتان: أولاهما، العقلية الإنسانية، فهي شطر الشخصية التي لا قوام لها بدونه.. وثانيتهما، النفسية الإنسانية، وهي الشطر الأساسي الآخر؛ وتفقد الشخصية الإنسانية كينونتها وهويتها إذا اهتز أحد الجانبين أو خرج عن طبيعته التي حددها الباري العظيم له، أو لم ينل نصيبه من تعليم الكتاب والحكمة والتزكية"[7]، وفق منهج سنني تفاعلي استباقي نحو الخيرات.

وبالتالي، فالإنسان في فقه الإنسان كائن مقاصدي مزكى، تنزيلا لإعمار الكون والإنسان كليهما عبر قراءة سننية بين تزكية النفس الإنسانية والاستجابة التعبدية الطوعية الكونية لله، وحفظا لنظام التعايش، وتفعيلا ليقظة عقل إنساني إصلاحي مؤهل، وتجسيدا لعمل صالح متواصل، وصونا لمسار مداومة حضارية يكون التقصيد فيها محفزا إلى سنن التمكين ومنبها من سنن الاستبدال.

---

[1]- سورة هود 61.

[2]- سورة الذاريات 56.

[3]- سورة الأعراف 129.

[4]- الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، م س، ص ص 82-83.

[5]- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، م س، ج208/1.

[6]- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م س، ص ص 45-46.

[7]- طه جابر العلواني، القيم بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية في المنهج المعرفي القرآني، ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، ص ص 116-117.

المبحث الثالث: مآلات العقل الإنساني المؤهل.

المطلب الأول: الإنسان كائن لغوي ناطق ومستنطق.

1- الدلالة الآياتية: لغة النطق والاستنطاق.

ليست اللغة باعتبارها أداة تواصلية للإنسان مقتصرة حصرا على النظر إلى هذا الكائن من زاوية الحيوانية أو الناطقية، فليس مجرد النطق هو ما يميز الإنسان عن الأنعام - كما سبق تحليله- باختزال النطق في القوة لا القوامة، على نحو ما صرّح به شتراوس بأن "اللغة كلها توجد بالقوة وبكيفية مسبقة وقبل أي نطق أو تعبير"[1]، وما عسى الإنسان أن يصير ما إن نطق سوءا؟ على غرار ما نبَهَ إليه زكي نجيب محمود بقوله: " أول ما أود أن ألفت إليه النظر، هو أننا حين نربط الفكر باللغة، فلسنا نقصد أن كل نطق بألفاظ من اللغة يكون فكرا، إذ إن من النطق ما هو هراء وتخليط.. فلا بد إذن من شروط ينبغي لها ان تتوافر في المنطوق ليكون ذا علاقة بما نسميه فكرا"[2].

إن الاقتصار على الدلالة الحسية للنطق هو ما يحول هذا النطق إلى مجرد نزعة حسية قد تمنح الأشياء القوة الكامنة لابتلاع الكلمات؛ في حين أن النطق مفهوم تركيبي يستمد قيمته وقوته وقوامته من تعاضد دلالاته المعنوية والحسية والوظيفية.

وفيما يلي، جرد لسياقات قرآنية وردت فيها ألفاظ دالة على الكينونة اللغوية الناطقية والاستنطاقية للإنسان بحسب التصنيف الدلالي لها، معنويا وحسيا ووظيفيا:

[1]- عبد الرزاق الدواي، (نقلا عن كلود ليفي شتراوس، الإنسان العاري، ص 613)، موت الإنسان، م س، ص 113.
[2]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، م س، ص 215.

ألفاظ دالة على الكينونة اللغوية الناطقية والاستنطاقية للإنسان من خلال القرآن الكريم:		دلالات معنوية:	دلالات حسية:	دلالات وظيفية:
السؤال	"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ" (البقرة 188) " فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ " (النحل 43)	السؤال: دال على الصعود المعرفي من الأرضنة إلى الروحنة (سؤال النبي ﷺ وأهل الذكر)	السؤال= تنقيح لمناط الأرضنة والأنسنة حتى في حال الجهل	ممارسة السؤال باعتباره وظيفة لغوية استنطاقية
القول	"قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ" (البقرة 189) " يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ" (ابراهيم 27)	الجواب= تسديد معرفي ضد التيه والضنك. التوحيد=شجرة القول الثابت (المنطقي).	الجواب: دال على الهبوط وإعادة تكييف الأرضنة	تحقيق الأنسنة بالقول الثابت تجسيدا للنطق المنطقي
التلفظ النطق	" مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ " (سورة ق 18) " وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" (الإسراء 105)	رعاية الاستعمال البشري للألفاظ بالاستعمال الإلهي لها. الحق=طريقة تنزيل آيات الكتاب المسطور	حرية الإطلاق والتلفظ والاستعمال اللغوي البشري. الحق=طريقة نصب الله تعالى سننه الكونية في كتاب الآفاق، وحركتها المنظبطة تعبير عن نطقها بالحق	رقابة التلفظ والاستعمال اللغوي البشري. الحق=طريقة نطق الأنفس الإنسانية، ضد منطق الهوى
الكلم الطيب	"إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ " (فاطر 10)	الكلم الطيب= نوع من الكدح اللغوي للإنسان سعيا وصعودا إلى الصلاح	موقع مقتضى الحال في الاستعمال البشري للكلم	مطابقة الكلام لمقتضى الحال، من خلال حركة الكلم الطيب في الصعود ورفع العمل الصالح
كلمة	" أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا " (ابراهيم 24-25)	الكلمةالطيبة= استرسال بين الأرضنة والروحنة	التمثيل الرمزي للكلمة بالشجرة	الكلمة الطيبة=مصدر لتوليد رصيد لغوي طيب وجاهز كل حين

كلمات	"وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (الأنعام 115) " فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ " (البقرة 37)	تلقي الكلمات وتعلمها= من ثمرات الصعود(الروحنة) ضد الاستيلاب اللاهوتي	القابلية للتلقي والتعلم والتوبة، وهي مناطات تكليفية: سمع وبصر وفؤاد وذاكرة جلود..	تفعيل المنهج السنني في التلقي والتعلم بشكل تركيبي قائم على قيم الصدق والعدل
أسماء	" وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" (البقرة 31) "أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ" (الأعراف 71)	افتقار الترميز المعرفي الإنساني إلى الاستمداد الغيبي	التقليد والآبائية: من مظاهر تفشي اتباع الظن في مقابل الهدى الرباني	تفعيل دور الأسماء في الإنباء تنزيلا للهبوط المعرفي الارضي للكينونة اللغوية للإنسان
لسان	" لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ "(النحل 103) " وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ" (الروم 22)	الإطلاقية للاستعمال الإلهي للألفاظ في مقابل النسبية للاستعمال التاريخي البشري لها	اختلاف الألسنة=سنة كونية قائمة بين بني الإنسان	الإبانة=وظيفة لغوية في تدبير الهوية الكونية للإنسان تجاوزا لمحلية الأعجمية والعربية والقُطرية..

ووردت لفظة *كلمات* متضمنة لمجموعة من الدلالات المعنوية (حفظ الله) والحسية (تقابل الخير والشر) والوظيفية (التدبير القيمي لسنة التدافع)، في رواية ابن عباس (ض)، قال: "كنت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما، فقال: يا غلام إني أعلمك كلمات، احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده اتجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف"[1].

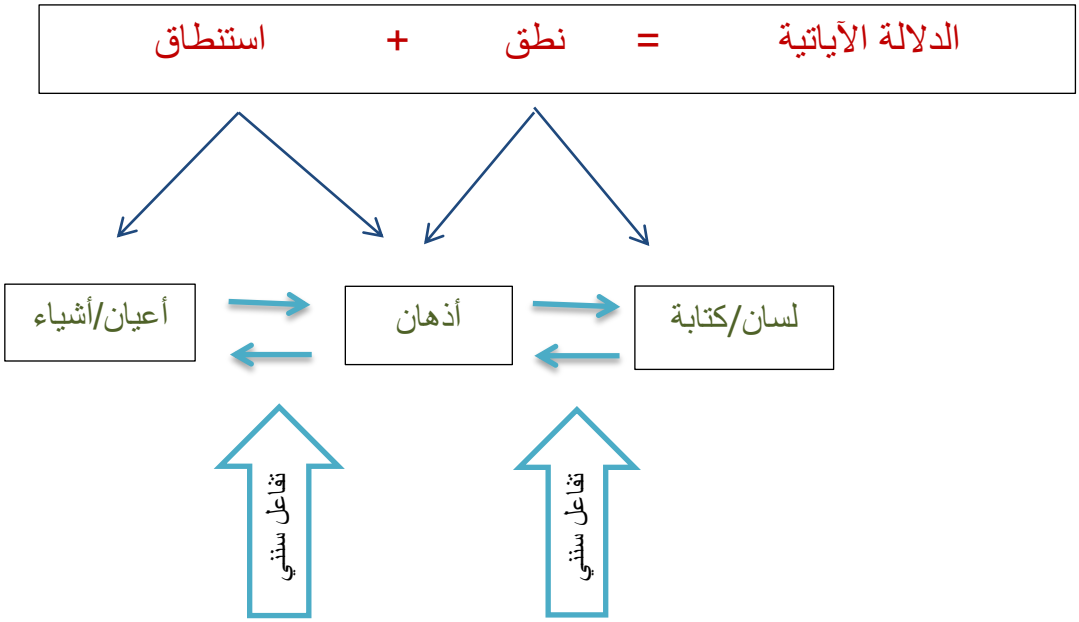
كما نبه النبي صلى الله عليه وسلم إلى الدلالة الوظيفية للإسلام في تقويم اللسان، حيث قال: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هاجر ما نهى الله عنه "[2].

[1]- أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، م س، ج 667/5، رقم: 2516، وقال: حديث حسن صحيح.
[2]- أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب من سلم المسلمون من لسانه ويده، م س، ج11/1، رقم 10.

ولنا أن نعتبر من نموذج موسى عليه السلام، من خلال قوله تعالى " وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ"[1]، في البعد الدلالي للقول من محدد القوة (لَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي) الذي انسجم بالقوامة (في طلب الفصاحة والصدق والعضد والسلطان..) بتعاضد قيمة المهمة الجماعية باشراك أخيه فيها، مشروعا وشرعية وسندا، كما جاء في قوله عز وجل "وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا"[2]؛ وذلك بتركيز الفعل أصلا على القول اللين، انسجاما ومطابقة الكلام لمقتضى حال من يتوجه إليه بالقول (فرعون المستعبد للإنسان)؛ ذلك أن مقامه يقتضي اللين بالقول والتدرج في تصويب ما اعتاد وترسخ لديه وللقوم من حوله من شدة وغلظة .. يقول سبحانه وتعالى" اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى "[3].

إن دلالات السؤال والجواب، والاستجابة والرشاد، وإتمام الكلمات صدقا وعدلا، والإبانة الكونية للسان.. كل هذه البواعث تجعل الإنسان ليس فقط كائنا حيا ناطقا أو عاقلا أو عاملا، بل إنه كائن تتآلف فيه كل هذه المحمولات، لغة ونطقا واستنطاقا؛ لاقتران صعود الكلم الطيب برفع العمل الصالح اعتبارا وتأويلا وتقصيدا، ولاقتران السؤال بالجواب طردا وعكسا، مقالا ومقاما، فلا يقف الإنسان ناطقا بالسؤال لمجرد القول، كما إنه لا يكتفي بمجرد جواب، ارتهانا إلى ماض جامد أو إلى واقع مغاير، قد لا يسعفه في مواكبة عصره؛ وكذلك لاقتران المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان بوجود آيات الله في الأنفس والآفاق؛ فتكون الدلالة الآياتية منطوق لغة النطق والاستنطاق، كما يلي:

[1] - سورة الشعراء، 10-13.
[2] - سورة القصص، 34-35.
[3] - سورة طه، 43-47.



حيث يكون ارتباط النطق والاستنطاق بالأنفس على جهة ارتباط مقام السؤال باقتضاء النظر والاطمئنان، كما هو حال سيدنا ابراهيم (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)[1]،ومن بعده موسى عليه السلام (قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ)[2]، ومن بعدهما واصل السؤال ترددات (يَسْأَلُونَكَ)، علما أن الأجدر منها ألا يكون مجرد نطق عن الهوى؛ كما يكون ارتباطهما بالآفاق على جهة ارتباط مقام السؤال باقتضاء المنطق السنني التركيبي للظواهر والأحداث الكونية والحيوية، على غرار تعبير القرآن الكريم عن لغة الطير بالمنطق، في قوله تعالى، حكاية عن سليمان عليه السلام: "وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ"[3]، ولذلك نراه يؤكد على منزلة الدليل والسلطان في تعليل غياب الهدهد عن أنظاره، وقد أحاط بما لم يحط به سليمان عليه الصلاة والسلام (وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ)[4]، وقوله عز وجل عن موقفه من قول النملة: "حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا "[5]، وهي التي عبّرت بكلمات مخصوصة في سياق مخصوص، حيث استعملت

[1]- سورة البقرة، 260.
[2]- سورة الأعراف، 143.
[3]- سورة النمل، 16.
[4]- سورة النمل، 20-22.
[5]- سورة النمل، 18-19.

لفظة *يحطمنكم* التي تنسجم والمادة الزجاجية في جسمها؛ ما يبعث على مداومة استنطاق المجيء الطوعي للكون وفق قوانين وسنن منفي عنها الباطل والعبث.

2- من التمثل الرمزي الأحادي إلى الدلالة الآياتية المستوعبة.

عملا بالمنظور الدلالي الآياتي، المشار إليه آنفا، يكون فقه اللغة والنطق والاستنطاق، باعتباره بُعْدا مآليا للعقل الإنساني المؤهل، ضابطا منهجيا في رعاية استعمال الألفاظ، تعبيرا عن تفاعل الإنسان والأكوان، ودرءا لفكرة تقاسم السلطة والقوة بين الإنسان والأشياء حين يصير الإنسان وما يملكه كلاهما أشياء، حتى غدت أبرز المداخل نحو الإنسان، حصرا، هي *الحياة والاقتصاد والعمل*، باعتباره في نظر ميشيل فوكو، كائنا: "ينطق ويعمل ويعيش.. إذ ما ينطق في اللغة وما يعمل في الاقتصاد وما يعيش في الحياة الإنسانية، هو الإنسان عينه.. الإنسان (التاريخي) الحي العامل الناطق"[1]، إشارة منه لارتباط التاريخ بعلوم السيكولوجيا (تاريخ الكائنات الحية والحياة) والسوسيولوجيا (تاريخ الأشياء والاستهلاك) وفقه اللغة (تاريخ الكلمات والفلسفة). و"عندما تندثر اللغة، فلا بد للإنسان أن يندثر معها"[2]، حيث كانت نهاية الإنسان – باعتباره كائنا ظهر بحسب فوكو مع مفهوم العلوم الإنسانية- بنهاية "التحديدات الاصطناعية المصاحبة له بوصفه كائنا اقتصاديا أو سياسيا أو إنسانا صانعا أو إنسانا مصورا"[3].

إن منطق العوج بين الأذهان والأعيان هو ما عبّر عنه إيريك فروم – كما سلف ذكره- بالعلاقة غير الحية بين الإنسان والأشياء بصيغة التملك التطبعي المقابل للتملك الوجودي، أو هو علاقة المزاحمة/الإزاحة على حد تعبير محمد عزيز الحبابي[4] ؛ ومعلوم أن من أسباب هذا العوج، كما نبّه إليه فروم، التغيير المضطرد والحاصل في استعمال الأسماء باعتبارها رموزا للأشياء مع التناقض في استعمال الأفعال باعتبارها رموزا للأنشطة والممارسات، ذلك أن "استخدام صيغة التملك مع ربطها بالأسماء للتعبير على نشاط إنساني إنما هو استخدام مغلوط للغة، فالنشاط لا يمتلك ولكنه يُمارس"[5]؛ كما كشف طه عبد الرحمن، من جانبه، أن "ما أنتجته حضارة القول هو مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخُلُقي: مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلا محدودا، ومضرة التجميد التي جعلته فعلا مقطوعا، ومضرة التنقيص التي جعلته فعلا منبوذا، وعلى هذا يكون الحد والقطع والنبذ هو نصيب

---

[1]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، م س، ص ص 301-302.

[2]- أبو منير إيريك وينكل، منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، عدد 4، السنة الأولى، 1416هـ/1966م، ص 155.

[3]- أبو منير إيريك وينكل، منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي، م س، ص 155.

[4]- انظر في هذا الصدد، سؤال الإنسان بين قطبي التملك والكينونة، في المطلب الأول من المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث.

[5]- إيريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، م س، ص 34.

الفعل الخلقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان"[1]، إلى درجة أن عبّر عنها زكي نجيب محمود بأنه "من اللغة تبدأ ثورة التجديد"[2] في الانتقال "من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء"[3]، أو بلغة طه عبد الرحمن الخروج "من حضارة القول إلى حضارة الفعل"[4]، وهو ما يقتضي تركيز الاهتمام على "[ال]نقلة من اللفظ إلى معناه"[5].

وإذا كانت من أساطين بنية العقل الإنساني المؤهل مرتكزات الكينونة والإمكانية والكونية المتداخلة، تفاعلا لا تمانعا، مع فاعلية الإنسان وتأليفية (Combinaison) الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، والتي تتولد عنها - كما رأينا- النظرية المفهومية للإنسان، القابلة للتنزيل المنهجي عبر التجسيد الفعلي للعقلانية الإنسانية، تأويلا وتعليلا وتقصيدا، من حيث هو كائن فقيه مؤول، ومعلل حكيم، ومقاصدي مزكى، فإن الدلالة الآياتية لوجود آيات الله في الأنفس والآفاق، باعتبارها موجهات للنظر العقلي ذات أبعاد مقاصدية تركيبية باعثة وغائية (مآلات)، تمثل سندا ضابطا منهجيا للغة والنطق والاستنطاق لدى الإنسان في تدبير حركتي الصعود والهبوط المعرفيين والمترابطين دواما بالاسترسال المعرفي بينهما توالبا؛ إذ هو، أصلا، تدبير للقراءات المنهجية لأقطاب المثلث الآياتي، والذي على أساسه وإلى سنده تحتكم قيمة العلامة أو الرمز في ضبط العلاقة الدلالية بين الغيب والإنسان والأشياء، أوقل بين الأذهان والأعيان واللسان والكتابة.. لئلا تكون مجرد ترميز مصطبغ بآفات ما أنزل الله بها من سلطان، مثل النزعة الأنانية الفردانية أو الآبائية، لقوله تعالى: " أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ "[6].

نموذج العلامة وثنائية اللسانيات/السيميائيات.

بناء على ما سبق، فإن استحضار العلامات والرموز في اللغة، والكشف عن مدلولاتها نطقا واستنطاقا، لا ينبغي اختزاله في تصورات رأت في الطبيعة رموزا تنوب عن قوى أخرى غير مرئية؛ حتى غدت تلك العلامات نفسها آليات للتحكم في الأشياء، تعبيرا بذلك عن وقوع خلخة في نظام الأذهان والأعيان واللسان آلت به إلى تمثل السلطة، حصرا، في تدبير العلاقة بين الإنسان والأشياء، يصرح أمبرطو إيكو بذلك قائلا: " إننا نتحكم في الأشياء عبر العلامات أو بواسطة أشياء نحولها إلى علامات على الأشياء"[7]. وبالطبع، كان جديرا وفق هذا التمثل أن ينقلب التحويل تارة أخرى، من المحصّن ضده (الأشياء) إلى المحصِّن نفسه (الإنسان)، بأن أصبحا معا رموزا وعلامات، لكنها لم تُغير من حيوانية

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص ص 79-80.
[2]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، م س، ص 205.
[3]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، م س، ص 224.
[4]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م س، ص 80.
[5]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، م س، ص 242.
[6]- سورة الأعراف، 71.
[7]- أمبرطو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ص 206.

الإنسان وتملكه التطبعي من شيء، كما إنها لم تغير من النظرية السائدة لاستقلالية العلامات عن دلالاتها الآياتية من شيء؛ يقول إيكو توافقا مع إرنست كاسيرر[1] من قبله: " الإنسان حيوان رمزي.. فوجود الإنسانية مرتبط بوجود المجتمع.. [و]وجود المجتمع رهين بوجود تجارة للعلامات"[2]، ويضيف استنادا إلى بيركلي: " مع بيركلي عاد التساؤل من جديد حول الكون باعتباره نسقا رمزيا، أي كلمات إدراكية تتمتع بوظيفة سيميائية خالصة، فالكون كلمات تنتمي إلى لغة يحدثنا من خلالها الله عن العالم"[3]، لكنه سرعان ما أعقب ذلك عكسيا بنفي الدلالة التواصلية بين الله والإنسان بقوله: " إن هذه الأنساق الكبيرة تحكي لنا كيف بنت الإنسانية نفسها باعتبارها معمارا رمزيا هائلا: فليس الله هو الذي يتحدث مع الإنسان من خلال العلامات"[4]؛ بل إن هذا المنظور أدى إلى توليد قلق معرفي بين الرؤى والتصورات المختلجة في الأنفس أذهانا وألْسُناً وكتابة وبين الواقع باعتباره أعيانا وأكوانا وعلامات، معبّر عنه بثنائية السيميولوجيا/اللسانيات (SI/LI)، والتي نعتبرها شكلا من أشكال التقابل التاريخي بين النص والواقع، على غرار الإنعكاس بين المسار الأفلاطوني في تأويل العلامات الواقعية إلى رموز مثالية عليا وبين المسار الأرسطي المقابل.

فقد عبّر فيردناند دو سوسير، في كتابه * محاضرات في علم اللسانيات*، عن كون "اللسانيات جزءا من السيميائيات"[5]، في حين صرح رولان بارت بالعكس، في كتابه *عناصر السيميولوجيا*، ومعه أيضا تشارلز ساندرز بيرس في كتابه *كتابات حول العلامة*، أي بكون السيميائيات هي التي تعتبر جزءا من اللسانيات، وهو الموقف ذاته الذي اعتمده أمبرطو إيكو بمبرر استحالة التفكير دون كلام، في إشارة منه إلى ترتيب الفكر على مقدمة الكلام، يقول إيكو: " في اللحظة التي تتخذ فيها صورة السلوك السيميائي شكلا يتبادله الأشخاص وقابلا للملاحظة، نكون أمام لغة؛ ولقد تصور البعض أن هذه اللغة يجب أن تكون في المقام الأول لفظيةً، والطابع اللفظي هو شكل الفكر، ومن المستحيل أن نفكر دون كلام، ولهذا السبب فإن السيميولوجيا ستكون جزءا من اللسانيات"[6]. فخلص بذلك إلى اعتبار علم اللغة

---

[1]- للتذكير، فقد أشرنا سابقا إثر تتبعنا لمفهوم الإنسان في السياقات الاصطلاحية التاريخية إلى العديد من مسمياته، ومنها تعريف إرنست كاسيرر للإنسان من خلال كتابه *مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان*، م س، ص 69، حيث قال: *إذن فلنحد الإنسان بأنه حيوان ذو رموز، بدلا من أن نحده بالعقل أو النطق* ، وأردف قائلا: " فإذا فعلنا ذلك ميّزنا اختلافه الخاص عما سواه، واستطعنا أن نفهم الطريق الجديدة المهيأة للإنسان، أعني الطريق إلى المدنية".

[2]- أمبرطو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، م س، ص 203.

[3]- نفسه، ص 210.

[4]- نفسه، ص 210.

[5]- يقول فيردناند دو سوسير في كتابه: محاضرات في علم اللسانيات:

« Pour nous, au contraire, le problème linguistique est avant tout sémiologique, et tout nos développements empruntent leur signification à ce fait important. » Ferdinand DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Edition critique préparée par Tullio de Mauro, Grande bibliothèque Payot, France, 1997, p p 34-35.

[6]- أمبرطو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، م س، ص 205.

اللفظية هو "العلم الوحيد القادر على شرح بنيتنا الذهنية والقادر على شرح بنية لاوعينا.. فاللغة سابقة علينا وهي ما يحددنا"[1].

ويذهب، من جهته يوري لوتمان[2]، إلى أبعد من ذلك في مقاربته القياسية للكون السيميائي (Sémiosphère) على الكون الحيوي: (Biosphère ↔ Noosphère)، إذ هما معرفتان متسايرتان متجاسرتان: معرفة إنسانية (وهي الآياتية الأنفسية بلغة بحثنا) وأخرى بحثية حقة (وهي الآياتية الآفاقية بلغة بحثنا) مستندة إلى علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا.. وتتم عبر هذا التجسير هجرة الألفاظ والمعاني من الكون الحيوي إلى الآخر السيميائي، بالنظر إلى الحياة كونها قوة جيولوجية مشكلة من طبقات في دينامية مستمرة، باعتبار التغيرات الثقافية تشتغل بنفس الكيفية التي تشتغل بها الطبقات الجيولوجية الحيوية؛ يقول لوتمان: "قياسا على مفهوم الكون الحيوي[3]، يمكن أن نتكلم عن سيمياء الكون التي نحددها بأنها فضاء سيميوطيقي ضروري لوجود ولاشتغال اللغات المختلفة، وليس بمثابة جماع للغات الموجودة؛ بمعنى واحد سيمياء الكون لها وجود سابق على هذه اللغات وتوجد في حالة تفاعل دائم معها"[4].

إلى حدود هذه العبارة ليس ثمة ما يبعث على نفيها، بدليل التجسير الآياتي بين لغة الأنفس ولغة الآفاق، ولكن ما إن يشرع لوتمان في تحديد مبادئ الكون السيميائي، وهي: الإثنانية واللاتناظر[5] واللاتجانس[6] ومبدأ العبور ومبدأ الحدود[7]، حتى تفوح منها رائحة النزعة الفردانية والتحيز والتمركز والاجتياح بين مختلف الأكوان الثقافية وإن ادعت الثنائية عنده فرضية التعايش والانفتاح بين الشيء وضده، لأن مبدأ اللاتجانس يحول دون تجانس الكون السيميائي رغم وحدة عناصره، بل والأدهى من ذلك فإن الحدود رغم كونها ، مبدئيا، تصل وتفصل بين الأكوان، فإنها آثرت فلسفة التمركز البديل عوضا عن الهامش الشريك، بمبرر ما يتميز به هذا المبدأ من صرامة تجعل منه مصفاة تتحكم في إدخال ما يلزم إدخاله إلى مركزيات الأكوان الثقافية، وتخرج منه ما يلزم إخراجه منها، مانحا إياها

---

[1]- أمبرطو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، م س، ص 205.

[2]- يوري لوتمان Lotman Youri(1922-1993)، لغوي وسيميولوجي سوفياتي من أستونيا.

[3]- يدرج يوري لوتمان العديد من الأمثلة على هذا القياس، من بينها نموذج التقابل بين الأعلى والأسفل بالنسبة للكائن البشري في علاقته بقوة الجاذبية التي تتميز بمنحى من أعلى إلى أسفل وبوضع عمودي للجسم، (أنظر: يوري لوتمان، سيمياء الكون، م س، ص 38)، حيث أنتج ذلك - بحسبه- مفهوما كونيا حاضرا في كل الثقافات البشرية، وتوجد طرق متعددة لتأويل هذا التقابل، دينية واجتماعية وسياسية وخلقية..فعبارة *لقد بلغ القمة* التي يمكن أن تفهم من لدن أي أحد، كيف ما كانت الثقافة التي ينتمي إليها، تجعل لوتمان يتساءل هل تبدو أكثر وضوحا أيضا لشخص مفكر أو لإنسان كان يعيش دائما خارج الجاذبية؟ ذلك أن الأعلى والقمة تعد كلمات لا تستدعي ضرورة التفسير، فعبارة *من لا يطير إلى القمة يسقط إلى الدرك الأسفل* يمكن أن تفهم بطريقة كونية مثل عبارة *الصراع نحو الأعالي يكفي لملء قلب إنسان*؛ ولعل هذا النموذج القياسي الذي يعرضه لوتمان يعكس مدى ظهور التأثير التقابلي بين قطبي نظرية الصعود والهبوط بالنسبة للكائن الإنساني في صورة الأعلى والأدنى، وعلاقة ذلك بتمثله للسنة الكونية *الجاذبية*، وللهبوط الأرضي بصيغة الخطيئة الأصلية الموروثة.

[4]- يوري لوتمان، سيمياء الكون، ترجمة: عبد المجيد نوسي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011م، ص 15.

[5]- يوري لوتمان، سيمياء الكون، م س، ص 16.

[6]- يوري لوتمان، سيمياء الكون، م س، ص 19.

[7]- يوري لوتمان، سيمياء الكون، م س، ص 35.

بذلك مناعة ضد ما من شأنه أن يتسلل داخلها، يقول لوتمان: "من هذا المنظور، فإن لغة ما تُعدَّ وظيفة مجموعة من الفضاءات السيميوطيقية المالكة لحدود، وعلى الرغم من أنها محددة بوضوح من خلال الوصف الذاتي النحوي للغة المعنية، فإنها في الواقع سيميوزيس [أي علامة] متآكلة وعرضة للاجتياح بواسطة الأشكال الثقافية"[1]. وبذلك صار مفهوم الحد عند لوتمان ليس مكانيا جغرافيا فحسب، وإنما مجاليا أيضا في ترسيم الحدود بين مختلق الثقافات؛ وبالتالي أسقط مفهوم الذاكرة الإنسانية على تمثله لمفهوم الحدود، خصوصا في علاقتها مع الماضي الثقافي للإنسان، لا لشيء سوى ليخلص إلى أن خلود النص يعد ضربا من الأوهام مادامت الذاكرة الإنسانية تشتغل بمصفاة في بناء نسقها الثقافي بدل أن تكون مجرد تسجيل أو تدوين مسترسل للأحداث.

إن الإشكال المعرفي الذي يعرضه هذا البعد الدلالي انطلاقا من المعلم السيميولوجي لا يكمن في إضفاء الرمزية والعلاماتية على الإنسان و الأكوان، بقدر ما يتجسد في القراءة المنهجية لهذه الرمزية المشتركة، خصوصا ما إن قصرت جهودها على إقصاء الحيز الإنساني بين الخالق والمخلوق - كما وقفنا عند تحليله سابقا-، عبّر وسيطية التقاسم الرمزي بينهما؛ فوجود الرموز والعلامات باعتبارها آيات لله وسننا إلهية كونية أو نفسية أو تاريخية (شرطية واستبدالية..) أو اجتماعية.. يعتبر قاسما مشتركا بين الإنسان والأكوان، ليس من حيث تناوب السيادة بين الإنسان والأشياء، ولكن من حيث قابليتها للرؤية التصورية وللنظر العقلي القائم على المنهج السنني التركيبي في تنزيل الدلالة الآياتية لوجود آيات الله في الأنفس والآفاق، لقوله تعالى "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ "[2]. كما إن الرموز والعلامات الوضعية، أو المصطنعة بلغة أمبرطو إيكو، تقتضي أن يكون وضعها هي الأخرى منسجما مع الدلالة الآياتية للعلامات الباعثة على الاسترسال الحضاري الإنساني، بدلا من تلك القائمة على موانع الاستعمار وانتفاء شروطه، وعلى شروط الاستبدال وانتفاء موانعه.

إن من شأن الأبعاد المآلية للعقل الإنساني المؤهل الرقابة العتيدة لمداومة منطق الاسترسال المعرفي بين النص والعقل والحس، معنويا وحسيا ووظيفيا، بتجاوزٍ مستدرك على مجرد البعد الأحادي في تحديد الأسبقية بين التقابلات المصطنعة بين أقطاب الثنائيات السابقة؛ فاعتبار *اللغة سابقة على الإنسان وأنها هي ما يحدده*، لا يتعين تمثلها في عبارة منطقية تراكمية مصاغة بقالب نسقي سقفي قد يحصر الدلالة الآياتية للإنسان في مجرد النطق دون الاستنطاق. فعلى العكس من ذلك، نجد اللغة، من وجه آخر، لها علاقة بالإنسان المستخلف المتعلم للأسماء والمتلقي للكلمات والمتفقه للخطاب؛ علما أن الدلالات الاستخلافية التكريمية جاءت - كما سلف- مبنية تآلفيا على الآدمية الطينية (التركيبة الطينية) والآدمية الدينية (النفخة الروحية)، في إشارة واضحة إلى أن اللغة باعتبارها شكلا من أشكال

[1]- يوري لوتمان، سيمياء الكون، م س، ص 14.
[2]- سورة فصلت، 53.

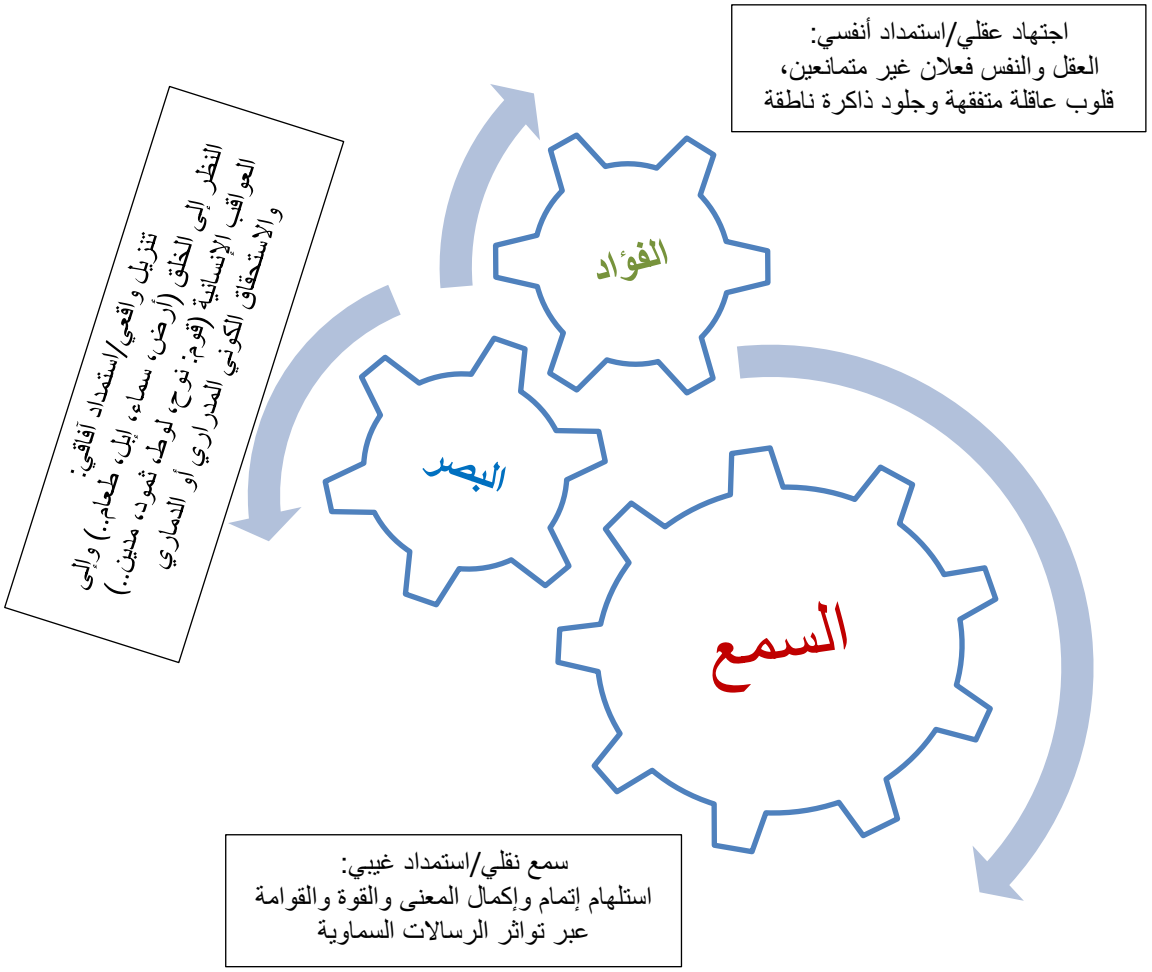
التداوليات بين الإنسان تعبر عن مدى التجسيد الفعلي لتأهيل الإنسان المستخلف الذي لم يكن كذلك إلا بعد اكتمال نشأته طينا ودينا، آنئذ علمه الله الأسماء والكلمات بعد أن تمت تسويته واكتمل خلقه (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)[1]؛ أي بعد أن أودع فيه مناطات تكليفية إعمارية مؤهلة للاستعمال المنهجي التركيبي السنني.

المنهج العقلي التركيبي السنني المؤهل:

بناء على ما سبق، يكون المنهج التركيبي السنني مبنيا أساسا على الدوائر السننية المكونة من السمع والبصر والفؤاد وذاكرة الجلود (mémoire).. عملا بقوله تعالى " وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا "[2]، وقوله عز وجل " حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ "[3]؛ فكلما دارت دائرة السمع كلما دارت وفقها دوائر البصر والفؤاد.. وبالمقابل كلما دارت إحدى هذه الدوائر كلما أدركت حاجتها إلى دائرة الاستمداد من السمع النقلي المتداخل سننيا مع الاجتهاد العقلي والتنزيل الواقعي، وذلك كما هو مبين في الشكل السنني التالي:

[1] - سورة البقرة، 31.
[2] - سورة الإسراء، 36.
[3] - سورة فصلت، 20-21.

المنهج التركيبي السنني:



حيث يكمن دور هذه الدوائر السننية في إتمام الكلمات صدقا وعدلا، وفي رقابتها وتخزينها وفاعليتها ومسؤوليتها عنها، وفي الربط بين التلقي **(الوعي)**، تجسيدا للسمع النقلي، وبين **العلم**، تفعيلا للاجتهاد العقلي، وبين **العمل**، تحقيقا للواقع التنزيلي.

المطلب الثاني: الإنسان كائن عقدي ومعرفي وقيمي.

لقد برهنا سابقا كيف أن الإنسان في أصله كائن متعدد الأبعاد، في مقابل حصره تاريخيا في بعد واحد؛ وذلك في خضم التوجه إليه من المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والوظيفية، حيث كشفنا عن كيفية توليد صور لهذا الكائن متعددة الدلالات، معنويا وحسيا ووظيفيا، انطلاقا من عدة علاقات سننية ثلاثية الأبعاد، هي:

العلاقات السننية ثلاثية الأبعاد:	تفصيل الأبعاد الدلالية التركيبية:			
	الدلالات:	أقطاب المثلث الآياتي:		
		الله	الإنسان	الكون/المجال/الواقع
العلاقة الاستخلافية التكريمية	الاستخلافية	المستخلِف	المستخلَف	المستخلَف فيه: الأرض/الواقع الإنساني
	التكريمية	المكرِم	المكرّم	مجال التكريم: الطيبات والمسخرات
العلاقة التكليفية الوظيفية	التكليفية	المكلِّف	المكلَّف	مجال التكليف: آيات الله المستوعبة أنى وُجِدت، في النص والأنفس والآفاق
	التحريكية الوظيفية	وجهة الكدح والسعي: إلى الله	الكادح إلى الله	مجال الكدح والسعي: صلاح الكون والإنسان
العلاقة الإعمارية الحضارية	الإعمارية	المستعمِر	المستعمَر	مجال الاستعمار: الأرض/الواقع الإنساني
	الحضارية	مصدر التمكين والشهود الحضاري	الكائن الحضاري شهودا ومداومة	مجال الشهود الحضاري: الأرض/الواقع الإنساني

ويكمن تركيب هذه العلاقات، من حيث بنيتها، في تكامل أقطاب المثلث الآياتي: الله/الكون/الإنسان، ومن حيث منهجية تنزيلها، تفعيلا للبعد الفلسفي والمعرفي للدين، يكمن تركيبها في تأطير هذا البعد الفلسفي **لوعي وعلم وعمل** الإنسان بإقامة التفاعل بين هذه الأقطاب الآياتية؛ وكل ذلك إنما هو احتراز من الوقوع في النزعات الأحادية، مثل النزعة النصية أو النزعة الإنسية أو النزعة الواقعية، أو من الوقوع في الثنائيات التاريخية المتصادمة، مثل الأرضنة/الروحنة التي يزيد بزوغها بزيادة أفول فاعلية الأنسنة عنها، أو الروحنة/الأنسنة التي تزداد حدتها بمقدار تهميش الأرضنة فيها، أو الأرضنة/الأنسنة التي يتضخم التمركز فيها بحجم استفراغ الروحنة منها.

من أجل ذلك، كان لزاما على الإنسان، بما تفرضه سننية التركيب الدلالي بين الروحنة والأرضنة والأنسنة، أن يعي كينونته العقدية والمعرفية والقيمية؛ بل إن مداومة هذا الوعي التصوري والمعرفي والقيمي هي من الأبعاد المآلية للعقل الإنساني المؤهل، نظرا لارتباط الوعي العقدي التوحيدي نفسه بفعل العقل والاسترسال في العلم[1]، لقوله تعالى في سورة العنكبوت " **مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ** "[2]، حيث اقترن ضرب الأمثال بالعلامة الآياتية الآفاقية (رموز أعيانية/أرضنة)، التي يمثلها بيت العنكبوت نموذجا، في التركيب الدلالي بين التوحيد (وعي/عقيدة/ روحنة) والعلم والمعرفة والقيم والسلوك (تعقل/علم/عمل/أنسنة). فالإنسان كائن عقدي باعتباره فقيها مؤولا ومستوعبا لمقاصد قانونية أحكام الآيات[3] في رعاية حكمها المعرفية الباعثة وثمراتها الأخلاقية الغائية، كما إنه كائن معرفي باعتباره معلِّلا حكيما ومستوعبا للعقلانية الآياتية نصا وأنفسا وآفاقا، فضلا عن كونه كائنا قيميا باعتباره مقاصديا مزكى ومستوعبا للأخلاقية العلمية كما العملية[4].

فكونه مستخلَفا ومكرّما ومكلَّفا وكادحا إلى الله ومستعمَرا وشاهدا حضاريا، فهو في حاجة مسترسلة إلى مستخلِفه ومكرِّمه وإلى من يتوجه إليه بالكدح والسعي وإلى من خلقه من الأرض وفيها استعمره.. حيث يقتضي تفاعل المعرفة الكسبية للإنسان مع المعرفة الواقعية للكون إلى توجيه معرفي وتسديد

---

[1]- التنبيه في هذا المقام إلى فعل العقل واسترسال العلم، نابع من قوله تعالى في سورة العنكبوت، 43: " **وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ** "، حيث يعود زمن فعل التعقل إلى المضارعة، ويعود طلب العلم إلى صيغة اسم الفاعل المشتق هو كذلك من زمن المضارعة، وفي الاقترانين معا دلالة على التحريك والاستئناف والاسترسال الحركي في الكدح والسعي إلى الصلاح بالكدح العقلي والعلمي، إذ هو أصلا كدح إلى الله تعالى بالسعي دوما إلى الصلاح تدبرا وتعقلا وتعلما.

[2]- سورة العنكبوت، 41-42-43.

[3]- للتذكير ههنا، أن خاصية الاستيعاب تتجاوز التحديد الأصولي لآيات الأحكام إلى الاستيعاب المقاصدي لأحكام الآيات، أي بالانتقال من تركيز الكلام على آيات الأحكام إلى توجيه الكلام إلى أحكام الآيات؛ فكل آيات القرآن الكريم هي للنظر والتدبر والاعتبار والتأويل والتعليل والتقصيد، وكل ذلك لتفقه الحديث، كما ينبه لذلك القرآن الكريم في سورة النساء، 29: (**فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**).

[4]- للتذكير، فقد برهنا من خلال المطلب السابق المتعلق بتنزيل العقل الإنساني المؤهل، كيف أن الإنسان كائن متفقه مؤول، ومعلل حكيم، ومقاصدي مزكى، تنزيلا بذلك للعقلانية بأبعادها المتعددة، البيانية التأويلية والبرهانية التعليلية والعرفانية التقصيدية.

قيمي نابعين من الاستمداد الغيبي المعرفي المنسجم أصلا مع المعرفة الفطرية المودعة في الإنسان ابتداء.

وبناء عليه، يكون الوعي الاعتقادي والمعرفي والقيمي المسترسل مقتضيا لمدى الأثر السنني المآلي بين دوائر العقيدة والمعرفة والقيم عبر تفاعلاتها[1]، على التوالي، مع العقل الإنساني المؤهل.

تفاعل العقل الإنساني المؤهل مع الجهاز العقدي المعرفي القيمي:

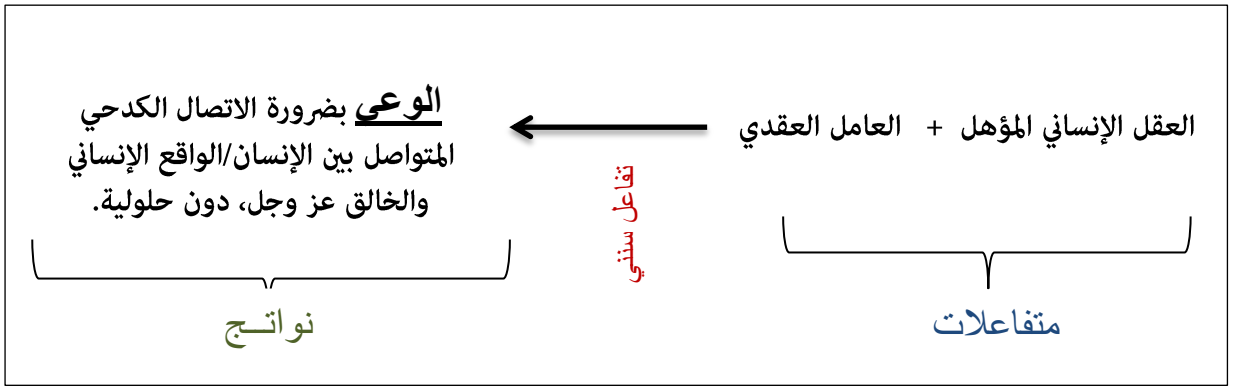
في هذا الصدد، نطرح سؤالا حول ماهي انتظارات وأبعاد تفاعل العقل الإنساني المؤهل، **وعيا وعلما وعملا**، على التوالي، مع مكونات الجهاز العقدي والمعرفي والقيمي؟ خصوصا وأن "العقيدة تمرثها الأساسية معرفة وعمل، والمعرفة والعمل تمثلان ضوابط لتصرفات الإنسان يتطبع بها سلوكه العملي في جوانب الحياة كلها الفردية والأسرية والعامة"[2].

1- الأثر السنني لتفاعل العقل الإنساني المؤهل مع القطب العقدي:

يحدث، عقب التداخل التركيبي السنني الذاتي والبيني بين العامل العقدي وفعل العقل الإنساني المؤهل، توليد **للوعي** بضرورة الاستئناف الكدحي التواصلي المسترسل بين الإنسان/الواقع الإنساني والخالق عز وجل، ضد مناهج العوج والهوى والعبث، مع التنبيه إلى عامل الانفصال الأصلي بينهما ضد تصورات الحلولية الواحدية، وذلك كما يلي:

[1]- لقد تطرق عبد الرحمن العضراوي بالدراسة والتحليل إلى مثل هذه التفاعلات بين المكونات العقدية والمعرفية والقيمية مع ما وسمه بالعقل الإصلاحي، مركزا على أن هذا العقل الإصلاحي لا يستوف غاياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية ما لم يؤسس على عقل أخلاقي يشكل نظاما قيميا قائما على كون الإنسان كائنا قيميا في نظمه العقدية والمعرفية والعقلانية والتفعيلية في الواقع (انظر: عبد الرحمن العضراوي، نص المداخلة المنشورة، تحت عنوان: العقل الإصلاحي وإشكالية تغيير الواقع الإسلامي، التي ألقيت في الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتنسيق مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب، بتاريخ: 20-21 أبريل 2013م، ص 14). لكن الإضافة التي تركز عليها منهجية دراستنا هاته في مواصلة هذا البناء التفاعلي هي التوجه إلى فعل العقل من حيث كونه ابتداء عقلا إنسانيا مؤهلا، بنيةً (كينونة وكونية وإمكانية) وبينية (العقلانية التأويلية التعليلية التقصيدية) وحالا ومآلا (الكينونة اللغوية الناطيقية الاستنطاقية والكينونة العقدية المعرفية والقيمية)، بما له علاقة بتأطير مفهوم الإنسان المتعدد الأبعاد الدلالية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية. وبالتالي، نحت نواتج المتفاعلات بين العقل الإنساني المؤهل والجهاز العقدي والمعرفي والقيمي للإنسان صوب التركيز على مؤشرات الوعي والعلم والعمل، على التوالي، عقديا ومعرفيا وقيميا، في المسارات المسترسلة بين الأقطاب الآياتية للمثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان لبلوغ مداومة حضارية إنسانية كونية، تحقيقا واستحقاقا.

[2]- طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، م س، ص 63.



ومن مميزات هذا التفاعل:

- الوعي بعاملي الاتصال والانفصال بين قطبي ثنائية الخالق/المخلوق، فالانفصال نابع من عقيدة التوحيد التي تقتضي وجود مخلوق مؤمن بوحدانية خالقه، دون تأليه للمخلوق أو أنسنة للخالق، والاتصال نابع من قصدية التوحيد التي تعكس مدى حاجة الإنسان المخلوق للاستمداد الغيبي من خالقه؛ " [ف]وحدها إنسانية التوحيد هي التي تحترم الإنسان بصفته إنسانا مخلوقا، دون تأليه أو تحقير، وهي الوحيدة التي تحدد قيمة الإنسان بمناقبه"[1].
- الوعي بالوقاية من الوقوع في آفات قلب أو اختزال المسارات المعرفية بين الله والإنسان، مثل:
  - ✓ علم الكلام المقلوب (بلغة حنفي) الذي اختزل مكوّن العقيدة في جدل الأسماء والصفات، كما سبق تحليله في السياقات التاريخية لمفهوم الأنسان.
  - ✓ أو وجهة الوصول، التي كانت أكثر شيء جدلا؛ أتكون من الإنسان إلى الله؟ أم من الله إلى الإنسان؟
  - ✓ أو الانعكاس السلبي للإخراج غير المسدد، كما في قوله تعالى "وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "[2]، والذي يأتي في مقابل الإخراج المسدد، كما في قوله جل وعز " اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ "[3]، انسجاما وقوله سبحانه " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ "[4]؛ حيث يقوم منهج الإخراج المسدد على الإيمان بالله (وعيا) وعلى المعروف (علما ومعرفة وتعارفا واعترافا..) وعلى تقصيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (عملا تجسيديا وواقعيا للوعي والعلم)، مع التنبيه إلى أن العلم ههنا هو بمثابة إخراج للدليل والسلطان وليس مجرد الحجة الداحضة، مصداقا

[1]- اسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، ط 2، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، 1435هـ/2014م، ص 129.
[2]- سورة البقرة، 257.
[3]- سورة البقرة، 257.
[4]- سورة آل عمران، 110.

لقول الله تعالى في سياق الرد على الذين أشركوا " قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ "[1].

✓ أو فقه الأولويات المقلوب، الذي يقلب الأصول فروعا والفروع أصولا؛ فتنتج عن ذلك معرفة مولِّدةٌ للأصول، وهي التي كانت منها مولَّدةً ابتداء.

● وبخاصة، يتميز هذا التفاعل للعقل الإنساني المؤهل مع قصدية التوحيد بتوليد الوعي بالدلالات المفاهيمية المستوعبة للتوحيد[2]، معنويا وحسيا ووظيفيا، بربطه بالعمران والصلاح، تحقيقا دنيويا واستحقاقا أخرويا؛ إذ إن التوحيد يعتبر "جوهر العمران وأساس البناء الحضاري، لذلك كان [له] انعكاساته على سائر جوانب الحياة، بدءا بالفكر والتصور والاعتقاد، مرورا بالمعرفة وتجديد شبكة النظم والعلاقات المتنوعة وقواعد السلوك والأخلاق، وانتهاء بإقامة العمران وانتظام الخلق كله في فلك التسبيح ومدار التنزيه ومسيرة التقديس والعبادة [الكدحية] للواحد القهار"[3].

وبالجملة، تهدف فاعلية العقل الإنساني المؤهل إلى الحفاظ على وثيرة المداومة الحضارية، بمداومة تشخيص الواقع الحضاري الإنساني المقتضي للصعود العقدي (الروحنة) في الاستمداد الغيبي المعرفي في تعلم الأسماء وتلقي الكلمات وتفقه الخطاب تنقيحا للمناط، ثم الاسترسال الكدحي في إعادة تكييف الواقع الإنساني (الأرضنة) تحقيقا للمناط، مع الحرص على الرقابة العتيدة لهذه الحركة الإصلاحية (الأنسنة).

ويكفي نموذجا لهذا التفاعل السنني، قوله تعالى حكاية عن سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام في سورة البقرة " وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[4]، فعبارة "أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى" تدل على فاعلية العقل الإنساني الاستدلالي المؤهل؛ فهناك استنطاق واستدلال معبر عنهما بالجرأة المعرفية في طلب الرؤية والنظر وإن كانت في ما له صلة مباشرة بالغيب (إحياء الموتى)، حيث جاء الجواب من الله تعالى في صيغة سؤال تذكيري تحفيزي جعلت من الجواب عنه استجابة تقريرية واقتناعية لحصول الإيمان في قلب وجوارح سيدنا ابراهيم (قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى)، انسجاما وقوله تعالى عنه: " وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ "[5]. إنما

---

[1]- سورة الأنعام، 148.

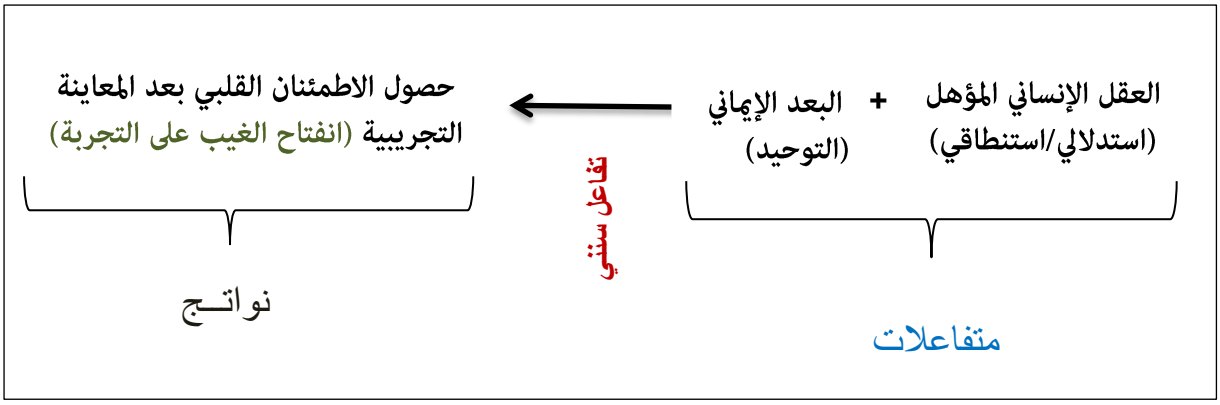
[2]- استدراكا في ذلك على مجرد حصر التوحيد في ربطه بالجهاد بالبنان بمبرر أن التوحيد إعلاء لراية الإسلام ضد الكافرين أو بربطه ببر الوالدين أو الحج في أبعد تأويلاته، كما تتبعنا ذلك في خضم الحديث عن مفهوم الإنسان في بحر السياقات التاريخية التي آثرت فلسفة موت الإنسان على فلسفة معننة حياته، أي دون استيعاب امتدادات مفهوم التوحيد لمقاصد إعمار الكون والإنسان، وهو ما اقتضى بناء استدراكيا يتجاوز الجهاد بالبنان إلى فسحة الجهاد بالبيان والبرهان والعرفان، أو لنقل بنظرية التأويل والتعليل والتقصيد المنسجمة مع كينونة الإنسان العقدية واللغوية والمعرفية والاستنطاقية والقيمية؛ وذلك في خضم تتبع هذا المفهوم من حيث منهجية التطور الدلالي معنويا وحسيا ووظيفيا، وليس بمنهجية التطور الكرونولوجي الزمني الذي قد يتأثر بزمن مدرسي معين.

[3]- طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، م س، ص 47.

[4]- سورة البقرة، 260.

[5]- سورة آل عمران، 67.

اقتضى التفاعل بين فاعلية العقل الاستدلالي الاستنطاقي ومقتضى الإيمان أن يكون من نتائجه المآلية حصول الاطمئنان القلبي (وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)، وذلك بعد المعاينة التجريبية التي جاءت تأكيدا على انفتاح الغيب على التجربة، يقول تعالى: (قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا)؛ وقد ختم الله تعالى هذه المبادرة التجريبية بقوله: (وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)، إشارة منه تعالى إلى مصدر استمداد الإنسان المعلل الحكيم للحكمة، التي يكون من جملة مضامينها انسجام الغيب والعقلانية التجريبية، استدلالا واستنطاقا واطمئنانا؛ فنكون بالتالي إزاء معادلة تفاعلية، معبر عنها كما يلي:



وبذلك، تكشف هذه المعادلة التفاعلية كيف أن التوحيد يعتبر "من أهم المحركات الموضوعية المؤثرة في اتجاه وإفراز الدواعي والقوى المحركة للمعرفة وتحديد مضمونها وتفسير الغامض والمبهم منها، والإجابة عن أسئلة [استنطاقية] (ما هو؟) (أي شيء هو؟) وماذا؟ وكيف؟ ولماذا؟ بل وتحديد ما يمكن التساؤل عنه وما لا يمكن أو لا يحسن السؤال عنه.

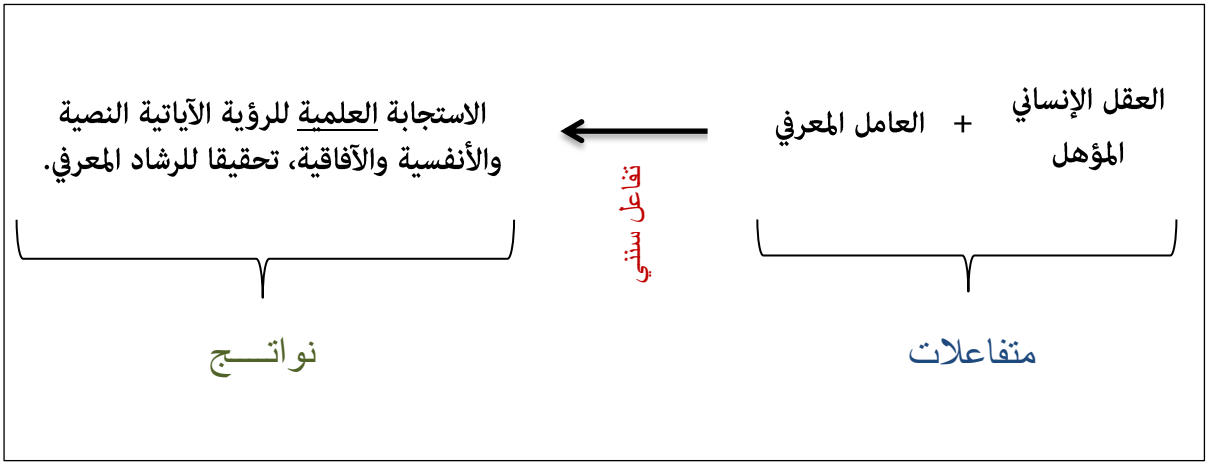
فالتوحيد يمثل حجر الزاوية في تكوين وبناء الرؤية الكلية عن الكون والحياة والإنسان، [كما إنه] يوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني في الكون والحياة، وفي الوقت نفسه يحقق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية لبناء فاعلية الإنسان وتشكيل دافعية العمران والتسامي فيه، وإيجاد المنطلقات المعرفية والثقافية السليمة لدى الإنسان"[1]؛ فالإيمان، كما يقول عنه اسماعيل راجي الفاروقي، يعد "أساس التفسير العقلاني للوجود، وهو المبدأ الأول للعقل، ولا يمكن أن يكون غير منطقي أو لاعقلانيا، وإلا لكان متناقضا مع نفسه، فالإيمان هو بحق المبدأ الأول للعقلانية، ومن شأن إنكاره أو معارضته [بتهميش أو إقصاء تفاعل العقل الإنساني المؤهل معه، علما أن هذا العقل الإنساني يستمد تأهيله ابتداء من المُكوِّن الإيماني لدى الإنسان] الانحطاط عن مستوى صوابية التفكير، ومن ثم عن مستوى

[1]- طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، م س، ص 65.

الإنسانية"[1]، "فحقيقة التوحيد عقلانية ونقدية.. تماما كالمعطيات الوجودية الواقعية"[2]؛ ولعل هذا ما يدفع إلى تتبع تفاعل العقل الإنساني المؤهل مع مكوّن المعرفة.

2- الأثر السنني لتفاعل العقل الإنساني المؤهل مع القطب المعرفي:

نشير بخصوص هذا الأثر السنني إلى التركيز في هذا التفاعل على ضرورة استئناف المعرفة في مصفوفتها الإنسانية والكونية بدل تكرار التاريخية الحصرية منها، وذلك بقصد المواكبة والاجتهاد والتجديد، المشروط بتنزيل علاقة الانسجام بين النص والواقع الإنساني؛ فيحدث عقب التداخل التركيبي السنني الذاتي والبيني بين المكون المعرفي وفعل العقل الإنساني المؤهل، توليد استجابة علمية للرؤية الآياتية النصية والأنفسية والآفاقية تحقيقا للرشاد المعرفي، على نحو ما تبينه المعادلة التفاعلية التالية:



ومن مميزات هذا التفاعل:

- **العلم** بمقاصد الاستجابة العلمية الآياتية، وذلك:

✓ جمعا بين القراءات الثلاث، وحيا وكونا وإنسانا، استيعابا للأبعاد التركيبية الجدلية لدلالات الغيب والطبيعة والإنسان، دون حصر لهذا الجدل في بعدين، غيبا وطبيعة، بل برابط العقل الإنساني المؤهل بينهما.

✓ وتكاملا معرفيا للعلوم، إحياء لعلوم الدين المستوعبة للشرعيات والكونيات والإنسانيات، دون حصر لهذا الإحياء في علوم دون أخرى بذريعة الفصل بين ما هو واجب وضروري ديني وما هو مباح وتحسيني دنيوي، أو بمبرر حد الإحياء نفسه حين يُفوّضُ له حق إماتة غير علومه الداخلة في حيزه، وإن كانت هي الأخرى شرعية وذات أولوية ومطلوب اقتحامها بالضرورة.

[1]- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة، م س، ص 99.
[2]- نفسه، ص 130.

فمن شأن العقل الإنساني المؤهل المداومة على تحسيس الإنسان بحاجته إلى علوم في معرفة آيات النص (لغوية وشرعية) ومعرفة آيات الآفاق (علوم حقة أو دنيوية مباحة بلغة أبي حامد الغزالي) ومعرفة آيات الأنفس (علوم إنسانية)، بتأكيدنا مرارا على كون هذه العلوم كلها شرعية، فهي من الشرع منبثقة وإليه خادمة وعائدة.

✓ وتنزيلا لمقتضيات المنهج السنني التركيبي في الانتقال من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، تعليلا وتقصيدا واعتبارا، بالنظر المعرفي إلى العواقب الإنسانية وبدء الخلق، دون حصر المعرفة في "زمن كسب تاريخي ذاتي معين لم يعد قابلا للاستمرار ولا قادرا على العطاء.. أو في كسب غيري مخالف غير قابل للدمج والتكييف والاستيعاب"[1].

- تتبع السننية التركيبية بين الاستمدادات المعرفية، **الغيبية**، عبر تواتر الهدايات الموحاة، أو **الإنسانية**، فطرية مودعة كانت أو كسبية متولدة عن المنهج السنني التركيبي بين مناطات السمع والبصر والفؤاد وذاكرة الجلود، أو **الواقعية** المرتهنة إلى السنن والقوانين التي أودعها الله تعالى في الكون ضمن نظام تعبدي طوعي منتظم لا يقبل التغيير ولا التحويل؛ فضلا عن كون تفاعل هذه الاستمدادات المعرفية بشكل سنني تركيبي هو مضمون العبادة الكدحية للإنسان في أبعادها الدلالية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية.

- انسجام الغيب والتجربة العلمية في مداومة اقتحام علوم الكون وعلوم الإنسان، إذ اقتحامها هو انفتاح مستوعب لعلوم الشرع.

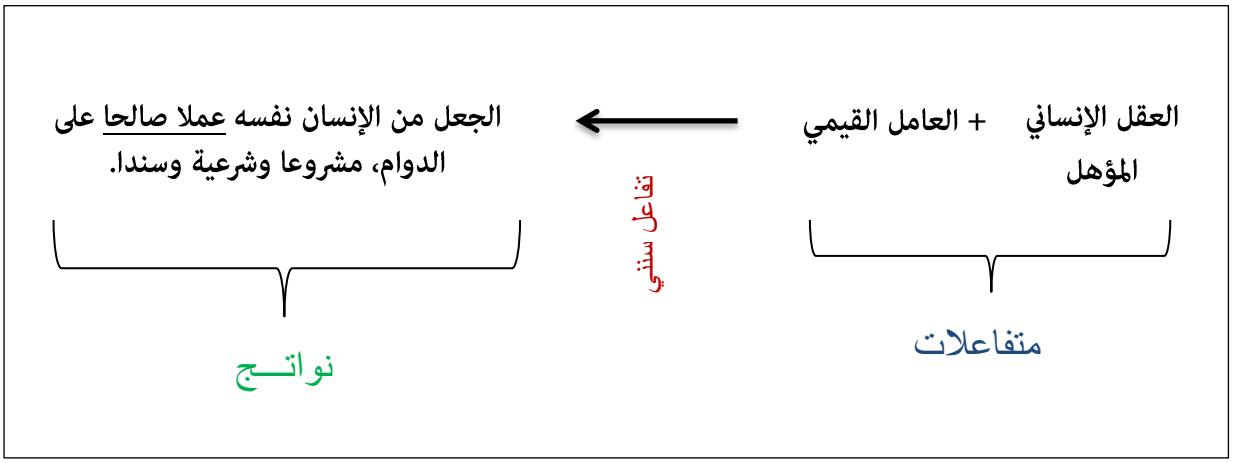
- إحياء الجانب المعرفي (العقلانية) في أحكام الآيات، تسايرا مع قانونيتها في رعاية قيمها (الأخلاقية)، جمعا بين النصية والعقلانية والأخلاقية.

وبالجملة، يحرص العقل الإنساني المؤهل في تفاعله مع العامل المعرفي على رقابة النزعة الإنسانية في استيعابها للأبعاد الدلالية السننية، المعنوية والحسية والوظيفية، لمفهوم الاستمداد المعرفي، دون أن تميل هذه النزعة كليا نحو التمركز والتحيز الذي يفوض لها حق تهميش غيرها من النزعات، بل أن تجمع النزعة الإنسانية بين نزعات النص التوليدية ونزعات العقل التحويلية ونزعات الواقع التحسيسية؛ جمعا بذلك بين معالم الأسلمة والأنسنة والكوننة (الأرضنة).

3- الأثر السنني لتفاعل العقل الإنساني المؤهل مع القطب القيمي:

تتجلى مآلات العقل الإنساني المؤهل في تفاعله مع المكون القيمي في جعل الإنسان نفسه **عملا** صالحا باستمرار، بكل مرتكزاته، مشروعا وشرعية وسندا، بل وحريصا على الإصلاح ما استطاع؛ كما تبينه المعادلة التفاعلية التالية:

[1]- سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص 10.



ومن مميزات هذا التفاعل:

- أنه تفاعل يقيم علاقة سننية مع سابقيه من تفاعلات العقل الإنساني مع العقيدة (التوحيد) والمعرفة، حيث يترتب العمل، تسايرا، على مدى تحقق الرؤية الآياتية وعيا وعلما، باعتبارها تفاعلات تركيبية للعقل الإنساني مع جهاز عقدي معرفي قيمي يستمد انتظامه من إتمام الكلمات صدقا وعدلا، ومن عدم خلق الإنسان عبثا و لا خلق الكون باطلا.

- **اكتمال النظم السنني بين دوائر الوعي والعلم والعمل**، باعتبارها مؤشرات للإنسان الكائن عقديا ومعرفيا وقيميا؛ وبحسب هذا النظم يكون الإنسان نفسه عملا صالحا، وباختلاله يكون غير ذلك، على نحو ما وصف به الله تعالى ابن نوح إذ قال "قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ"[1]؛ حيث نبه القرآن الكريم إلى أن الإنسان يقاس بدرجة عمله في الصلاح؛ ومعلوم – كما رأينا- أن الصلاح عينه يقاس، على التوالي، بمدى قيمة وقوة وقوامة مشروعه وشرعيته وسنده، استنادا في ذلك إلى دلالاته، المعنوية والحسية والوظيفية.

- العمل على الرقابة العتيدة المتواصلة في تفعيل المنهج التركيبي السنني المرتهن إلى نظرية ***القيمة السقف- القاعدة***، احترازا من الوقوع في النسق التراكمي السببي المحصور في عتبة ***القيمة السقف***.

- الشرعيات تمنح الإنسانيات، بموجب هذا التفاعل، القدرة القيمية الكفيلة بضبط تفاعلاتها مع الكونيات؛ حيث يمكن "للأصل التوحيدي في كل أبعاده ودلالاته أن يعطي لحياة الإنسان معنى، ولأفعاله قصدا وغاية، كما يمكن لأخلاق وقيم رسالة الختم أن تزود العلم والعقل بالرشد والصواب في علاقتهما بالكون والإنسان، فيعمرا ولا يدمرا ويحييا ولا يفنيا، وأن ترد للإنسان باعتباره ذاتا وكينونة مركزه كمنتج للثقافة وصانع للحضارة، وليس هامشا من هوامشها؛ بحيث تستثمر في ذلك نظريات

[1]- سورة هود، 46.

الاستخلاف والتسخير وفلسفة العمران والتعمير.. انطلاقا من رؤية قرآنية كلية لفلسفة الوجود الإنساني وللعلوم والمعارف الميسرة وللكون المسخر"[1].

وبالجملة، يوقظ هذا التفاعل في الإنسان انتباهه إلى الدور التقويمي للقيم، فليست التزكية مجرد ألبسة خاصة وطريقة مشي متفردة ترتقي بالإنسان في مدارج كمالية توهمه أنه أصبح بمقدوره الانسلاخ من الوجود إلى الوجد، بل هو لباس التقوى بدلالاته المعنوية والحسية والوظيفية؛ فالقيمة في أصلها مطلقة، ولكن الإنسان ينزل منها بمقدار تمثله لها، وذلك بحسب واقع الأفراد والمجتمعات، علما أن كل فرد هو الآخر بمقدار عمله، بدليل أن منظومة القيم الإسلامية تعتبر بمثابة "الجهاز القيمي الذي اعتمده الإسلام في بناء عقيدته وشريعته، والتي تحدد منظوره إلى الحياة الإنسانية وإلى مسؤولية الإنسان باعتباره لم يخلق عبثا ولا كان ثمرة مصادفة من مصادفات الطبيعة، وإنما هو **مستخلف في الأرض، مكلف بإعمارها**، مسؤول عن تحقيق رسالته فيها، مأمور بتنمية قدراته وتزكية نفسه وعبادة خالقه"[2]، وهو الكائن "الوحيد الذي قد يسعى لتحقيق منظومة القيم.. لامتلاكه العقل والرؤية المطلوبتين لمثل هذه المهمة "[3].

المطلب الثالث: الإنسان كائن مستخلف ومكلف ومستعمر في الأرض للإعمار.

في هذا الصدد، نستحضر مواصفات الإنسان من منظور الأحادية التاريخية التي ميزت الإنسان - كما تتبعنا ذلك على امتداد هذه الدراسة-، على التوالي، في البعد الواحدي الاستخلافي أوالتكليفي أوالإعماري، باعتبارها مواطن تشخيصية للإنسان فرداني النزعة - تنقيحا للمناط-، لغوية كانت أو اصطلاحية أو تصورية أو نصية أو عقلية أو واقعية، أو كانت دوائر مستقلة متمانعة، روحنة أو أرضنة أو أنسنة، أو كانت نزعة تاريخية أو نزعة معرفية متقاطبة، أو نزعة متمركزة حول الخطيئة وتَمَثُّلِ الخلاص منها أو حول الذاتية المحلية، أو نزعة المداولة الحضارية..

ثم نستتبع ذلك، تحقيقا للمناط، بآليات التجاوز والاستدراك وإقامة السننية البينية، لئلا تبقى الدوائر السابقة مستقلة، ولئلا تستمر النزعات متمانعة بعضها ضد بعض؛ وكذا بتنزيل النظرية السننية لمفهوم الإنسان، ومحامل التأويل والتعليل والتقصيد..

1- الأبعاد الاستشرافية للعقل الإنساني المؤهل في رعاية الكينونة الاستخلافية التكريمية للإنسان في فلسفة الدين.

أ- منظور الأحادية التاريخية للإنسان المستخلف.

[1]- سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ص 162.

[2]- شهوان أسامة أبو العباس، منظومة القيم الإسلامية وأثرها في تأكيد التعايش في المجتمع المعاصر، مصر، الزقازيق، شبية، 1433هـ/2012م.ص 34.

[3]- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة، م س، ص 133.

يمكن أن نجمل الصور الإنسانية الاستخلافية الواحدية التي ميزت الإنسان في المحددات التاريخية أحادية البعد الاستخلافي، من حيث هي دوائر نسبية مستقلة ومتمانعة، كما هو مبين في الجدول التالي:

محددات تاريخية أحادية البعد الاستخلافي (دوائر نسبية مستقلة)	صور الإنسان (المستخلف) الواحدي	ميزتها
اللغوية	آدم الآبائي	ترجيح الآبائية/الأبوة على المؤاباة (في تمثل تقصيد وحدة النفس البشرية). حصر الاستخلاف في الرؤية الماضوية دون السعة الاجتهادية المقاصدية.
الاصطلاحية	حيوان ناطق	ترييض النطق بين الإنسان والحيوان وأن القوة هي معيار النطق.
التصورية	أسبقية بين الوجود والماهية	آفة التنسيق والتسبيق بين الوجود والتفكير المتولدة عن الصراع السارتري/الديكارتي.
الروحنة: (دلالة معنوية أحادية/ عداء المادة)	الإنسان الإله: (تأليه الإنسان صعودا). الإله الإنسان: (أنسنة الإله هبوطا). كائن زاهد/ راهب	معادلة تبادل الصفات والأفعال بين الإله والإنسان. آفات الحلولية وتمثل التفويض (الإلهي).
الأرضنة: (دلالة حسية أحادية/ عداء الروح)	كائن جسماني وجنسي. كائن بيجسداني محاط بدائرة الجسد. كائن هابط إلى الأرض دون معراج.	الجسد معيار الأنسنة. التخلص من عداء الروح. اختزال الهبوط الأرضي حصرا في الأرضنة. المادة ولا شيء غير المادة.
الأنسنة: (دلالة وَظْفية أحادية لا وظيفية)	إنسان متمركز (مركزية إنسية/ تحيز)	محاولة تحرير الإنسان من قبضة اللاهوت أدخلته في قبضة المادة.
نزعة نصية	كائن محتضر/ مائت	النص ولا شيء غير النص. الموت هو من يصنع الإنسان.
نزعة عقلية	كائن عاقل (حصرا)	شيوع لامنطق المتناقضات
نزعة واقعية	كائن منتظر لوجود الإله كائن رمزي	تعثر المسار بين الإنسان والله بمبرر فلسفة الانتظار المتواصل لحقيقة وجود الإله (نموذج معادلة العلة/الوجود الهَيدغْرِيّة). تغليب حضارة الفعل على حضارة القول.
نزعة تاريخية	كائن يصنعه التاريخ، بدل أن يصنع هو التاريخ	تأريخ الشخصيات بدل تأريخ الحضارات. اختزال الدلالة الاستخلافية في سلطة الخلافة دون قوامة الاستخلاف.

نزعة المحلية (الذاتية/الفردانية)	كائن ذاتي غير موضوعي	تخمة هوياتية للإنسان المتمركز حول ذاته
نزعة الخطيئة	كائن وارث للخطيئة الأولى	اختزال الإنسان في ما تزر به وازرة وزر أخرى
نزعة التقاطب المعرفي	كائن معلل شرعا غير معلل آفاقيا ولا أنفسيا أو كائن معلل آفاقيا لا شرعيا ولا أنفسيا	استعارة الصدام بين العلم ورجال دين أساؤوا تمثيل الدين بما ينافي العلم الاستخلافي. شيوع منطق التحقيب والتجويه.
نزعة المداولة الحضارية	كائن محتضر على الدوام	إثارة سنن الاستبدال على سنن الاستعمار في تمثل التمكين الاستخلافي.

ب- استشرافات العقل الإنساني المؤهل في تأطير وحفظ المنظور المعرفي للإنسان المستخلف في فلسفة الدين.

بتنزيل المنهج التركيبي السنني بين الدوائر النسبية المتمانعة السابقة للمنظور التاريخي أحادي البعد للإنسان، عملا باستشرافات مآلية للعقل الإنساني المؤهل في رعاية المنظور المعرفي المستوعب لدلالات الإنسان المستخلف المكرم، استدلالا واستدراكا، نحصل على المعطيات التالية:

استشرافات استخلافية للعقل الإنساني المؤهل:	تأطير وحفظ المنظور المعرفي للإنسان المستخلف في فلسفة الدين:	
محددات متعددة الأبعاد الدلالية الاستخلافية (دوائر سننية متفاعلة)	الإنسان المستخلف متعدد الأبعاد	ميزته
السننية بين: التداول التاريخي والبناء الشرعي في فلسفة الدين، تصديقا وتصويبا وتسديدا	كائن لغوي ناطق ومستنطق	الاستنطاق المعرفي منهجية (وليس مرتبة) وسطية بين الإيمان والاطمئنان نموذج سيدنا ابراهيم عليه السلام (قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)
السننية بين: الروحنة والأرضنة والأنسنة	كائن مستخلف مكرّم ورابط حيوي بين آدم الديني وآدم الطيني	نسج النظم المسترسل بين الصعود المعرفي والهبوط الإعماري للإنسان
السننية بين النزعات النصية والعقلية والواقعية	كائن واع بالمسارات التفاعلية بين الغيب والعقل والواقع	تنزيل المنهج التركيبي السنني في تجسيد التداخل بين السمع النقلي والاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي
السننية بين: الجمع بين القراءات الثلاث (الوحي والكون والإنسان) والتكامل المعرفي وفلسفة التاريخ	كائن واع بالعلوم الغيبية والكونية والإنسانية، انطلاقا من معالم الشرع الاستيعابية	الاحتراز من الثنائيات التاريخية المتصادمة وآفات الندب والاستعارة والاشمئزاز
السننية بين: المحلية والكونية في ترشيد المداومة الحضارية	كائن ذاتي/ موضوعي	لا معنى لهوية منغلقة على ذاتها ولا معنى لكونية تلغي الهويات

النظرية السننية المفهومية للإنسان	كائن دائم التحرك: من الإنسان إلى الله صعودا ومن الله إلى الإنسان هبوطا	الوعي بضرورة الاتصال الكدحي المتواصل بين الإنسان المخلوق والله الخالق عز وجل دون حلولية. التفاعل مع الطيبات والمسخرات باعتبار التعبد مقصدا مشتركا بينهما
النظرية السننية التأويلية التعليلية التقصيدية	كائن متفقه مؤول	عدم حصر الاستمداد الغيبي في التلقي، بل باستيعاب تعلم وتفقه الخطاب.

2- الأبعاد الاستشرافية للعقل الإنساني المؤهل في رعاية الكينونة التكليفية الكدحية للإنسان في فلسفة الدين.

أ- منظور الأحادية التاريخية للإنسان المكلف الكادح.

يمكن أن نجمل الصور الإنسانية التكليفية الواحدية التي ميزت الإنسان في المحددات التاريخية أحادية البعد التكليفي، من حيث هي دوائر نسبية مستقلة ومتمانعة، كما هو مبين في الجدول التالي:

محددات تاريخية أحادية البعد الدلالي التكليفي (دوائر نسبية مستقلة)	صور الإنسان (المكلف) الواحدي	ميزتـــــها
اللغوية	كينونة جدلية عَجْلَى	اختزال العجل والجدل في مجرد الذم والشر دون سعة استباق الخيرات وإنجاز الفروض الكفائية وانفتاح الغيب على التجربة.
الاصطلاحية	إنسان كامل	منازعة الإنسان للإله، نموذج: نفي الصفات وإثبات الأفعال أو قلب منظومة القيم وإحداث الصراع داخلها.
التصورية	أسبقية بين العقلانية والأخلاقية. كائن متمانع الصلة بين فعلي العقل والنفس.	الربط بين قانونية الأحكام وأخلاقيتها دون معرفيتها العقلانية. العقل والنفس فعلان متمانعان
الروحنة (دلالة معنوية أحادية/ عداء المادة)	كائن يحصر علاقته بالغيب دون علاقته بالكون والإنسان	حصر المثلث الآياتي في مسار أحادي، بين الإنسان والغيب.
الأرضنة (دلالة حسية أحادية/ عداء الروح)	مجرد رقم إنتاجي كائن سايبورغ Cyborg	الإنسان في خدمة الاستهلاك لا الاستهلاك في خدمته هو. المنفعة والآلية الميكانيكية بدل الوظيفة الكدحية.
الأنسنة (دلالة وظفية أحادية لا وظيفية)	أنسنة الفلسفة	التخلص من عداء المادة وعداء الروح

نزعة نصية	كائن حرفي ظاهري بياني كائن جامد لا يقبل الاجتهاد والتجديد كائن يرى حصرا آيات الله في النص دون الأنفس والآفاق	غياب فلسفة تفقه الخطاب. الاقتصار على المحكمات دون فسحة الاجتهاد المنضبط من غير زيغ أو ابتغاء فتنة.
نزعة عقلية	كائن حتماني النزعة دون أن يكون احتمالي النزعة	شيوع منطق النسبية السببية المجردة من السننية الآياتية. ميكانيكية قانونية الأحكام العملية دون فسحة الأحكام الآياتية
نزعة واقعية	كائن خالد سرمدي (سايبورغي)	نزعة الخلود وتسويف استباق الخيرات وإهمال الكفائيات
نزعة تاريخية	كائن مصارع بطولي كائن أقوى لا أقوم كائن تاريخي/تاريخاني	استفحال الورم القابيلي ومنطق القهقهة الفلسفية للصراع والجشع والنيكرفيليا والذئبية الهوبزية
نزعة المحلية (الذاتية/الفردانية)	كائن صانع لثنائية الذات/الموضوع	تمثل تنزيل منظومة القيم الإنسانية في الحصرية لا في الكونية، وهي التي تحظى بالعالمية (رحمة للعالمين).
نزعة الخطيئة	كائن يقيم علية نزاعاته على مبرر الخطيئة الموروثة	شيوع هاجس الخطيئة بين التبرير العلي والتمرير الوراثي.
نزعة التقاطب المعرفي	كائن متعبد شرعا لا كونا أو متعبد كونا لا شرعا (كائن فاصل بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات)	شيوع قيود تحديد الحيز وآفات التحيز المذهبي والندب والاشمئزاز.
نزعة المداولة الحضارية	كائن غير مصلح ما استطاع. كائن غير واع، علما وعملا، بفقه الاعتبار من كيفية بدء الخلق والعواقب الإنسانية	حصر التكليف التعبدي في ذاته لا في غيره (فصل الإيمان عن عمل الصالحات). توسيع الهوة بين تفقه الخطاب وتفقه تنزيله. حصر فقه التنزيل في الأحكام العملية أمرا وحظرا وندبا وكراهة وإباحة، دون سعة الاعتبار تأويلا وتعليلا وتقصيدا.

ب- استشرافات العقل الإنساني المؤهل في تأطير وحفظ المنظور المعرفي للإنسان المكلف في فلسفة الدين.

وبتنزيل المنهج التركيبي السنني بين الدوائر النسبية المتمانعة السابقة للمنظور التاريخي أحادي البعد للإنسان، عملا باستشرافات مآلية للعقل الإنساني المؤهل في رعاية المنظور المعرفي المستوعب لدلالات الإنسان المكلف الكادح، استدلالا واستدراكا، نحصل على المعطيات التالية:

استشرافات تكليفية للعقل الإنساني المؤهل:	تأطير وحفظ المنظور المعرفي للإنسان المكلف في فلسفة الدين:	
محددات متعددة الأبعاد الدلالية التكليفية (دوائر سننية متفاعلة)	صور متعددة الأبعاد للإنسان المكلف الكادح	ميزتها
السننية بين: التداول التاريخي والبناء الشرعي في فلسفة الدين، تصديقا وتصويبا وتسديدا	كائن حي عاقل عامل كينونة عجلى جدلية في تحقيق الخيرات	جدل محمود استباق الخيرات تآلفية محمولات الحياة والتعقل والعمل
السننية بين: الروحنة والأرضنة والأنسنة	كائن متعلم للأسماء كائن متلقي للكلمات كائن متفقه للخطاب	القيام بمهمة التكليف الكدحي المستوعب، معرفيا وقانونيا وأخلاقيا.
السننية بين النزعات النصية والعقلية والواقعية	كائن عقلاني بياني برهاني عرفاني. كائن عقدي معرفي قيمي.	الوعي والعلم والعمل بالحتمية السببية أصلا وبالاحتمالية النسبية استثناء. تفعيل البعد الفلسفي والمعرفي للدين في تنزيل التفاعل بين أقطاب المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان احترازا من النزعات الأحادية.
السننية بين: الجمع بين القراءات الثلاث (الوحي والكون والإنسان) والتكامل المعرفي وفلسفة التاريخ	كائن مكلف بالنظر العلمي في كيفية بدء الخلق	انفتاح الغيب على التجربة. التقصيد الباعث والغائي لأحكام الآيات وليس حصرا لآيات الأحكام. التعليل والاعتبار والتقصيد هي كذلك من ضروريات أحكام الآيات. الترابط السنني بين فقه النص وفقه الواقع وفقه التنزيل.
السننية بين: المحلية والكونية في ترشيد المداومة الحضارية	كائن مجتهد ذو إمكانات إصلاحية تجديدية ما استطاع	تحقيق مقاصد المداومة الحضارية.
النظرية السننية المفهومية للإنسان	كائن متعبد لله كدحا	رقابة الإنسان لأفعاله العلمية والعملية ومسؤوليته عنها.
النظرية السننية التأويلية التعليلية التقصيدية	كائن معلل حكيم	الاستجابة العلمية للرؤية الآياتية النصية والأنفسية والآفاقية في تحقيق الرشاد المعرفي.

3- الأبعاد الاستشرافية للعقل الإنساني المؤهل في رعاية الكينونة الإعمارية الحضارية للإنسان في فلسفة الدين.

أ- منظور الأحادية التاريخية للإنسان المستعمر في الأرض.

ويمكن أن نجمل كذلك الصور الإنسانية الإعمارية الواحدية التي ميزت الإنسان في المحددات التاريخية أحادية البعد الإعماري، من حيث هي دوائر نسبية مستقلة ومتمانعة، وذلك كما هو مبين في الجدول التالي:

محددات تاريخية أحادية البعد الدلالي الإعماري (دوائر نسبية مستقلة):	صور الإنسان (المستعمر) الواحدي:	ميزتها:
اللغوية	الكينونة البدنية في تمييز الإنسان (جزئيا) عن الحيوان	اختزال إنسانية الإنسان في آداب الأكل دون الإنجازات الحضارية الكبرى. حصر المشترك الإنساني في الحياة والحيوانية والنطق والخطيئة الأولى المترددة.
الاصطلاحية	كائن زاهد كائن مائت	فلسفة التجرد من الإحياء (غياب معننة الحياة الإنسانية) غياب فلسفة الدنيا وتسويف العمل الدنيوي. فلسفة صناعة موت الإنسان سواء تعلق الأمر بطلب الفناء أو الفتاء.
التصورية	كائن متعبد شرعا لا كونا	الفصل بين الشرعيات والكونيات إثر تنامي غياب الإنسانيات.
الروحنة (دلالة معنوية أحادية/عداء المادة)	كائن لاهوتي تبريرا وتحريرا	عدم الاستدراك على مجرد التسبيح والتقديس، بتعلم الأسماء وتلقي الكلمات
الأرضنة (دلالة حسية أحادية/عداء الروح)	كائن مصارع بين الحضارات. كائن كاشف لصدى ترددات عائق الخطيئة	الخطيآنية وسيلة لتبرير النزاع والاحتراب وصدام الحضارات. الإنسان مادة صماء وإن أعلنت عصيانها بلغة جسدها.
الأنسنة (دلالة وظفية أحادية لا وظيفية)	السبرمان الإمبريالي	العبور بالإنسان من التمركز حول الذات إلى التمركز حول الموضوع في اكتساح الإنسان الهامش.
نزعة نصية	كائن حَرْفي ناطق (حضارة القول دون حضارة الفعل)	الفصل بين المتاع الدنيوي وحسن المآب الأخروي. تغليب حضارة القول على حضارة الفعل.

نزعة عقلية	كائن برهاني (حصرا)	العقلانية دون الأخلاقية التقويمية.
نزعة واقعية	كائن لحظي آني	الدنيا جنة الإنسان الوحيدة والآنية، وليس ثمة جنة آتية.
نزعة تاريخية	كائن تاريخي كائن تاريخاني	لغة الصدام والإيحاش بدل الوئام والإيناس. شيوع مقتضيات التاريخ دون سعة فلسفة التاريخ، شكلا ومضمونا.
نزعة المحلية (الذاتية/الفردانية)	كائن منفعل لا متفاعل مع غيره كائن يسعى دوما إلى فكرة البديل لا إلى سعة الشريك	تخمة هوياتية للإنسان المتمركز حول ذاته.
نزعة الخطيئة	كائن يجنح صوب النزاع والصدام بين الحضارات	قلق حضاري إزاء مسلمة العداوة التي تمثل في فلسفة الخطيئة وسيلة تبرر النزاعات
نزعة التقاطب المعرفي	كائن مستعير لنمط التعبد الكنسي المحظ في تخصيص التعبد الشرعي أحادي المسار من الإنسان إلى الله. كائن معلل شرعا، غير معلل آفاقيا ولا أنفسيا.	استعارة الفارق بين النظر العقلي المحض والتقليد التعبدي المحض. القابلية للاستعمار التاريخي.
نزعة المداولة الحضارية	كائن منتظر دوما لأفول الغير	حصر الرؤية الحضارية الإعمارية في المداولة دون المداومة. الأنساق التراكمية لحتمية الأفول المنتظر.

ب- استشرافات العقل الإنساني المؤهل في تأطير وحفظ المنظور المعرفي للإنسان الحضاري المستعمر في فلسفة الدين.

وبتنزيل المنهج التركيبي السنني بين الدوائر النسبية المتمانعة السابقة للمنظور التاريخي أحادي البعد للإنسان، عملا باستشرافات مآلية للعقل الإنساني المؤهل في رعاية المنظور المعرفي المستوعب لدلالات الإنسان الإعماري الحضاري، استدلالا واستدراكا، نحصل على المعطيات التالية:

استشرافات إعمارية للعقل الإنساني المؤهل:	تأطير وحفظ المنظور المعرفي للإنسان الحضاري المستعمر في فلسفة الدين:	
محددات متعددة الأبعاد الدلالية الإعمارية (دوائر سننية متفاعلة):	صور متعددة الأبعاد للإنسان المستعمر في الأرض:	ميزتها:
السننية بين: التداول التاريخي والبناء الشرعي في فلسفة الدين، تصديقا وتصويبا وتسديدا	كائن آياتي، لوجود آيات الله في الأنفس	تجاوز الرمزية إلى الآياتية
السننية بين: الروحنة والأرضنة والأنسنة	كائن بيإنساني متعدد الأبعاد. كائن مقيم للتجسير الحضاري ولَبِنَات المشترك الإنساني.	كينونة متجاوزة للبيجسدانية إلى البيإنسانية. تنزيل فقه الاستعمار.
السننية بين النزعات النصية والعقلية والواقعية	كائن حضاري قولا وعملا	الجمع بين حضارة القول وحضارة العمل.
السننية بين: الجمع بين القراءات الثلاث (الوحي والكون والإنسان) والتكامل المعرفي وفلسفة التاريخ	كائن مكلف بالنظر في العواقب الإنسانية: عاقبة المكذبين والمجرمين والذين من قبل..	تنزيل المنهج السنني التركيبي للنظر في سنن التمكين وسنن الاستبدال، تعليلا واعتبارا.
السننية بين: المحلية والكونية في ترشيد المداومة الحضارية	كائن حضاري كوني يأبى السفك والفساد. الإنسان هو نفسه معيار الحضارة.	تفاعل وتعارف الحضارات، بدلا من صدامها. الاشتراك في الانجاز الحضاري الكوني بدل الاحتضار بانتظار الأفول الغيري. إنسانية الإنسان من مؤشرات الحضارة إعمارا وتَمَدْيُناً.
النظرية السننية المفهومية للإنسان	كائن إعماري حضاري فاعل ومتفاعل مع السنن الحضارية للمستقر والمستودع	تنزيل مناهج القوامة والمدافعة والوسطية المنهجية.
النظرية السننية التأويلية التعليلية التقصيدية	كائن مقاصدي مزكى. الإنسان عَمَلٌ صالح ما استطاع.	الجعل من الإنسان نفسه عملا صالحا على الدوام، مشروعا وشرعية وسَنَداً.

هذا، وتبقى السمة الأبرز للمنظور الأحادي للإنسان هي إقصاء الحيز الإنساني في الثنائيات بين أقطاب المثلث الآياتي، تتولد عنه صور متقوقعة وفردانية ومتناثرة وتراكمية يطبعها هاجس الخوف من المستقبل، حين تختفي في لباس النموذج المابعدي/الماورائي الذي يجعل منها مجرد ترددات حاسمة لا خاتمة.

في مقابل ذلك، يكون من شأن الاستشرافات المآلية للعقل الإنساني المؤهل، في تأطير وحفظ المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية للإنسان في فلسفة الدين، متعدد الأبعاد، رعاية البناء المقاصدي حين النظر إليه من حيث هو أثر مُوَلَّدٌ عن هذه الرؤية الدلالية المستوعبة لمعالم الاستخلاف والتكليف والإعمار، معنويا وحسيا ووظيفيا؛ فتكون المقاصد باعتبارها منظومة قيم سقفية – قاعدية، خاتمة لا حاسمة، تنتظم من كليات وجزئيات؛ وذلك على غرار نظيرتها منظومة الأحكام التي تنتظم من خلال أحكام كلية أصلية وأخرى خادمة تبعية.

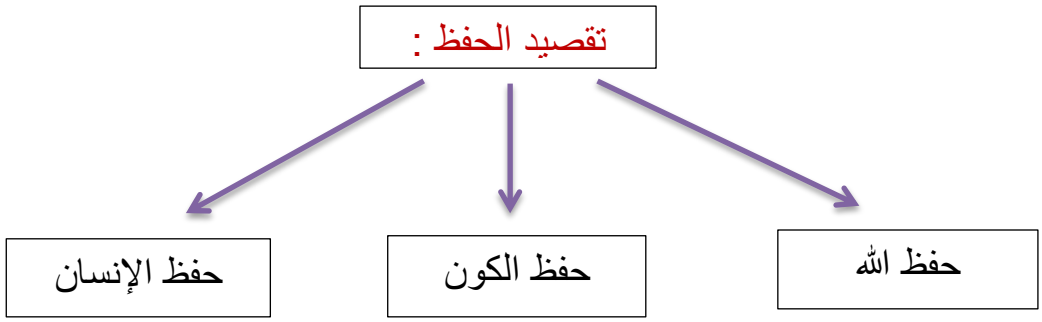
ولكون **مقاصد الوحي أوسع من مقاصد الأحكام**[1]، خاصة وأن الذي يجمع الإنسان بغيره ليس الأحكام وإنما القيم الإنسانية، وباعتبار المنطق السنني التركيبي المتجاوز للمنطق النسبي التراكمي المحدود في سقفية القيم الأنساقية، فإن منظومة المقاصد تتكون من :

- كليات: تنطوي تحتها المقاصد الفرعية، وتمثل القيم السقف- القاعدة، التي يبنى عليها غيرها من القيم الإنسانية.
- جزئيات: وهي فروع مقاصدية خادمة للقيمة السقف-القاعدة.

وترجع هذه المقاصد في هندستها وفهرستها إلى مبدأ وجود آيات الله في النص والأنفس والآفاق، طلبا للرشاد المعرفي، لقوله تعالى " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ "[2]، وإلى العمل بضرورة النظر إلى هذه الآيات دون إعراض أو معاجزة حين حركة المرور عليها أو السير فيها.

كما يقوم أساس الحفظ في هذا البناء المقاصدي على التفاعل السنني بين أقطاب المثلث الآياتي: الله/الكون/الإنسان، وعملا كذلك بالحديث النبوي: "احفظ الله يحفظك"[3].

وبالتالي يتبلور تقصيد الحفظ كما يلي:



[1]- وذلك، نظرا لكون الأحكام ارتبطت في سياق الفكر الاسلامي بآيات معدودة، وهو ما اقتضى أن يكون الاستدراك على هذا التعداد بأحكام التعليل والاعتبار والتقصيد، خاصة في إلحاق العقلانية بالقانونية والأخلاقية في منظومة الأحكام المستوعبة لآيات الله النصية والأنفسية والآفاقية.

[2]- سورة فصلت، 53.

[3]- أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، م س، ج 667/5، رقم: 2516، وقال: حديث حسن صحيح.

بحيث يتحقق حفظ الله بمدى الاستجابة الإنسانية لله وللرسول صلى الله عليه وسلم في الدعوة إلى الحياة، لقوله تعالى، في سورة الأنفال "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ"[1]، وذلك باستيعاب كلية العلوم الشرعية المتاعية والمآبية[2]، جمعا بين التحقيق الدنيوي والاستحقاق الأخروي، بالنظر إلى تعلم الأسماء وتلقي الكلمات صعودا من الإنسان إلى الله في مراعاة الاستمداد الغيبي للمعرفة، وتنزيلها الواقعي هبوطا من الله إلى الإنسان بمدى إدراك تمثل الإطار النسبي من الأصل المطلق؛ وكل ذلك يتم جمعا بين آليات المنهج السنني التركيبي، من سمع نقلي واجتهاد عقلي وواقع تنزيلي، فضلا عن كون "العقل الإنساني و[أو] الإدراك الإنساني مؤهلا للحياة في هذه الأرض وأداء واجبات الخلافة في الإصلاح والإعمار.. وهو أداة الإنسان الأساسية وميزته الكبرى لحمل مسؤولية المهمة الملقاة على عاتقه في هذه الحياة واستخلاف الكون وإعماره والسعي بالصلاح فيه"[3]؛ علما أن "الحضارة مشروع عمراني إلهي، استخلفنا الله تبارك وتعالى في هذه الأرض لتحقيقها، ولا يمكن أن نحققها إذا كنا متخلفين لا ندرك سنن الطبيعة، ولا كيفية التعامل معها، ولا ندرك ما في الكون، ولا كيفية التعامل معه"[4]، ولا ندرك سنن الأنفس الإنسانية، ولا كيفية التعامل مع وجود آيات الله فيها.

ويتحقق حفظ الكون بمدى السير في الأرض/الكون دون مفاسد المعاجزة والإعراض، بالنظر إلى كيفية بدء الخلق؛ وذلك بالانفتاح على العلوم الكونية الآفاقية.

كما إن حفظ الإنسان يتحقق كذلك بمدى السير في الأرض/الكون والمشي بين الناس دون مفاسد التدسية والتهلكة، بالنظر إلى العواقب الإنسانية؛ وذلك بالانفتاح على العلوم الإنسانية الأنفسية.

وعليه، يتحقق تقصيد الحفظ الآياتي بتنزيل مقاصد خادمة[5] ممثلة في التكامل المعرفي والجمع بين قراءات المثلث الآياتي، روحنة وأرضنة وأنسنة، وفلسفة التاريخ، والانتقال من آيات الأحكام إلى أحكام الآيات المستوعبة للجوانب المعرفية والقانونية والأخلاقية فيها، وعيا وعلما وعملا.

---

[1]- سورة الأنفال، 24.

[2]- المتاعية نسبة إلى المستقر والمتاع في الأرض لقوله تعالى في سورة البقرة، 36 " وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ "، تنعما بالطيبات والمسخرات، تحقيقا دنيويا؛ والمآبية نسبة إلى حُسْن المآب، استحقاقا أخرويا، كما في قوله تعالى في سورة الرعد، 29 " الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ ".

[3]- عَبد الحَميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م س، ص 113.

[4]- طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن، م س، ص63.

[5]- تعتبر هذه المقاصد خادمة لما هو أوسع منها، ويكمن دورها التبعي في ما يقتضيه المنهج السنني بين الكليات والجزئيات، لكنها تبقى هي الأخرى مقاصد كلية بالنظر إليها من ذاتيتها القابلة للتفاعل مع غيرها؛ ودليل ذلك، المبدأ السنني الذي اعتمدناه في هذه الدراسة، والذي يقوم على أساس أنه: لا معنى لهوية (عقدية معرفية قيمية) منغلقة على ذاتها، كما إنه لا معنى لكونية تلغي الهويات.

وبالجملة، يكون في حفظ الله حفظ للكون وللإنسان كليهما؛ ما يفرز بالتالي رعاية المفهوم المستوعب للإنسان في فلسفة الدين بالنظر إليه من الأبعاد الدلالية السننية التركيبية، معنويا وحسيا ووظيفيا، والتي ترعى له كينونته الاستخلافية والتكليفية والإعمارية الحضارية الكونية، والمداومة على هذه الصفة الفعلية والمتفاعلة للإنسان ما استطاع، والتي تأبى أن ينزاح عنها صوب مهالك السفك والفساد في الكون والإنسان معا، وإن تذرع فيها بمبررات الفناء أوالفتاء التي يضمحل فيها الإنسان باسم (الإنسان).

إنه الإنسان الأكثر شيء جدلا، المستنطق على الدوام؛ حتى عند لحظة زلزلة الساعة، إذا رأى "النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى "[1]، و" إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا "[2]، نجده مسترسلا في السؤال: " وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا "[3]؛ حينئذ، **يكون هو نفسه مقياس عمله الاستخلافي التكليفي الإعماري**، الذي يَرِدُ جوابا عن استفهاماته البدئية، عن وجوده الاستخلافي (بِمَ/لِمَ هو كائن مستخلف)، وعن تكليفه (بِمَ/كيف هو كائن مكلف)، وعن استعماره (بِمَ/كيف هو كائن إعماري حضاري كوني؟)، وعن فاعلية عقله الإنساني المؤهل بنية وبينية، حالا ومآلا، في تأطير وحفظ مدلولاته الاستخلافية والتكليفية والإعمارية في فلسفة الدين؛ لقوله تعالى " يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه "[4].

صدق الله العظيم.

[1]- سورة الحج، 2.
[2]- سورة الزلزلة، 1- 2.
[3]- سورة الزلزلة، 3.
[4]- سورة الزلزلة، 6-7-8.

ملخص الفصل الثاني من الباب الثاني.

يكشف لنا هذا الفصل التنزيلي عن أهمية العقل الإنساني المؤهل في تأطير وحفظ ورعاية المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية للإنسان في فلسفة الدين، بنية وبينية، حالا ومآلا.

فمن حيث البنية التي تعد إطارا مرجعيا للعقل الإنساني المؤهل، فإن لبناتها الإسنادية تقوم على مرتكزات الكينونة الإنسانية تصويبا لنزعات التملك التطبعي، وعلى الإمكانية الإبداعية تجاوزا لنزعات التقليد الآبائي، وعلى الاستيعابية الكونية استدراكا على نزعات التمركز الذاتي والتحيز الحصري؛ وهو ما يلزم منه لَمّ الشتات البنائي بين الدلالات الاستخلافية التكريمية والتكليفية الكدحية والإعمارية الحضارية للإنسان، تمثلا في ذلك لنظرية إصلاحية مفهمومية للإنسان في فلسفة الدين، مشروعا وشرعية وسندا، وإحياء لبنية المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان، من خلال فاعلية الحيز الإنساني في سؤال العودة الدينية التي تتم عبر تجسير الحفظ المقاصدي للشبكة العلائقية بين الأقطاب الآياتية لهذا المثلث.

ومن حيث البينية التي تعد إطارا منهجيا للعقل الإنساني المؤهل، فإنه يتم تنزيل الترسيخ الفعلي لمرتكز العقلانية باعتبارها دعامة منهجية في الربط السنني بين البيان والبرهان والعرفان، تأويلا وتعليلا وتقصيدا، وذلك كما يلي:

يتم تنزيل العقلانية البيانية التأويلية من خلال آيات النص التي تكشف عن عقلانية البيانية وبيانية العقلانية، فيترتب عن ذلك عملية تأويلية تعتبر أساسا منهجيا لتعليم الكتاب، في الربط بين التصور ومنهج تنزيله؛ خصوصا وأن التفسير الفلسفي[1]، بصيغة التنظير الديني للفلسفة، لا ينبغي أن يرفض لأنه فلسفي، بل علة الرفض ينبغي أن تكون لأنه ليس فلسفيا كما ينبغي أن يكون.

ونظرا لارتباط التأويل بسؤال الذاتية/الموضوعية، وعملا بخصائص التصديق والتصويب والتجاوز والاستيعاب، نجد التأويل في فلسفة الدين يلتقي مع مجادلات الهيرمنيوطيقا، تصديقا، في قضية النوازل والمستحدثات، ويتجاوزها، تسديدا، بتحكيم التجارب التاريخية إلى الأصل بضبط فاعلية التدخل الذاتي للإنسان في التفسير الموضوعي للنص الديني؛ وعليه، يكون فقه النص وعيا تجسيديا للعقلانية البيانية التأويلية التي تجعل من الإنسان **كائنا متفقها مؤولا**.

[1]- وذلك على غرار ما صرح به أبو يعرب المرزوقي في كتابه: *فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي*، م س، ص 192؛ لكن يبقى هو – من منظور بحثنا- تفسيرا بصيغة التنظير الديني للفلسفة، وهي صيغة تعد أكثر إلحاحا على كون علة رفض هذا التفسير الفلسفي ينبغي أن تكون لأنه ليس فلسفيا كما ينبغي أن يكون، لا أن تكون علة الرفض فقط لكونه فلسفيا لا لشيء سوى لمبرر الاشمئزاز من الفلسفة وإن كانت في أصلها صناعة للحكمة، وليس مجرد التودد بأنساقها حبا للحكمة.

كما يتم تنزيل العقلانية البرهانية التعليلية من خلال آيات الآفاق التي تكشف عن عقلانية البرهانية وبرهانية العقلانية، فيترتب عن ذلك عملية تعليلية تعتبر أساسا منهجيا لتعليم الحكمة، في الربط بين آيات الله أنّى وجدت، مثل انفتاح الغيب على التجربة، بتجاوز القراءات الحرفية للكون وقراءات العضين التجزيئية التي تختزله في مجرد مادة صماء خاضعة لمبررات الجبرية الوجودية أو اللاهوتية الوَجَدية؛ خصوصا وأن التفسيرالعلمي ينبغي أن يقوم على ترتيل الكون وتفقهه وتفكره وتدبره وتثويره في استنطاق التداخل المعرفي بين الأبعاد الإيمانية والكونية والنفسية المتفاعلة بين أقطاب المثلث الآياتي.

ونظرا لارتباط التعليل بسؤال الحتمية/الاحتمالية، على غرار قوله تعالى في الآية 45 من سورة الفرقان: " أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا"، حيث جمعت هذه الآية بين حتمية ترتيب مد الظل على الشمس دليلا واحتمالية جعله ساكنا بمشيئة الله تعالى، وعملا بخصائص التصديق والتصويب والتجاوز والاستيعاب، نجد التعليل في فلسفة الدين يلتقي مع الحتمية أصلا، تصديقا في قضية الإبداع والسببية في مسألة سننية الأحداث، درءا للامنطق المتناقضات والمصادفات وسبل الإعراض والمصادمات، إن تبديلا أو تحويلا؛ ويتجاوزها تسديدا، بتجاوز فلسفة الأنساق النهائية الحاسمة التي تجعل من الكون مادة صماء يلزم منها أن تؤول بالإنسان إلى المصير نفسه حين تجعله حتما جزءا منها. كما إنه (التعليل) يلتقي مع الاحتمالية، استثناء، في نسبية وقوع الأحداث، لكن ليس إلى درجة تعميم انتظار الكرامات دون الإقبال على المبادرات. وكل ذلك، إنما هو جمع بين البواعث المعرفية والقانونية الوقائية والغائية الأخلاقية للأحكام العلمية كما العملية؛ وعليه، يكون فقه الكون تجسيدا معرفيا للعقلانية البرهانية التعليلية التي تجعل من الإنسان **كائنا معللا حكيما**.

هذا، فضلا عن تنزيل العقلانية العرفانية التقصيدية من خلال آيات الأنفس التي تكشف عن عقلانية العرفانية وعرفانية العقلانية، فيترتب عن ذلك عملية تقصيدية تعتبر أساسا منهجيا لتعليم التزكية في الربط بين الآيات، نصا وآفاقا وأنفسا، بتجاوز القراءات الحرفية وقراءات العضين إلى تفقه الأنفس وترتيلها العلمي والأخلاقي في تفاعلها مع العقل الإنساني تكاملا لا تمانعا، وتنزيل تزكيتها باستيعاب التداخل السنني بين الذاتية العقلية والغيرية البدنية في استنطاق سننية الأبعاد الإيمانية والآفاقية والأنفسية للمثلث الآياتي.

ونظرا لارتباط التزكية بسؤال العقلانية/الأخلاقية، ودرءا لحصر التقصيد في العرفانية دون العقلانية أو في العقلانية دون العرفانية، لئلا يتولد صراع ثنائي بينهما لَمّا ينحصر سؤال التقصيد نفسه في آفتي التسبيق والتنسيق، فإن التزكية تَحِلُّ مستدركةً على النسق التراكمي الذي تُستَبدَلُ فيه قيمةُ القوة بقوة القيمة؛ وذلك بإحياء بنائية القيم في النسق التفاعلي التركيبي لا التراكمي، بما لها من دافعية

إنسانية جامعة تنتقل بالكلمة من نسقية الحسم السقفي إلى سننية الختم السقفي- البنائي. عندئذ، لا تنحصر التزكية في غائية مقاصد النهي عن التدسية، بل تستوعب أيضا بواعث معرفية وعلمية نابعة من ربطها بمشاهد كونية يضفي عليها التقصيد شرعيتها وسندها في إقامتها، حيث يكون من غض بصره عنها كمن أعرض عن ذكرها، فأوقع أيضا بنفسه في تدسيتها لا تزكيتها، مثله مثل من سعى بعقله وعلمه في تدمير الكون والإنسان من حوله؛ وعليه، يكون فقه الإنسان تجسيدا عمليا للعقلانية العرفانية التقصيدية التي تجعل من الإنسان **كائنا مقاصديا مزكى**.

وبذلك، تتعاضد لبنات العقل الإنساني المؤهل، بنية وبينية، في تكوين بناء معرفي مرفوعة قواعده وأساطينه على قيمة رسوخ التأويل وقوة سلطان التعليل وقوامة حكَمِ التقصيد، ما يجعل أبعاد هذا العقل الإنساني، باعتبارها إطاره الاستشرافي المآلي، تعمل على رعاية التأليفة التوليدية للإنسان متعددة الأبعاد؛ فيكون من شأن هذا العقل الإنساني المؤهل والمبني أساسا على ركائز الكينونة الإنسانية والإمكانية الاجتهادية والكونية المستوعبة لذاتها ولغيرها، العمل على التحريك المعنوي والحسي والوظيفي لمواضع فاعلة غير ساكنة، متعددة الأبعاد والمعالم، للإنسان من حيث هو **كائن لغوي ناطق ومستنطق، وعقدي ومعرفي وقيمي، فمستخلف ومكلف ومستعمر**؛ إذ هي مواضع باعثة وغائية معا في رعاية الاسترسال الاستخلافي التكليفي الإعماري، عملا بمنطق المداومة الحضارية القائمة على سنن الاستعمار، واحترازا من الوقوع في منطق المداولة (الحضارية) القائمة على سنن الاستبدال.

خاتــمة البـحث

في ختام هذه الدراسة، نعرض ما توصل إليه البحث من نتائج وأبعاد، يكون بوسعها المساهمة في إحياء الفكر الإنساني الكوني، المستوعب لدلالات الإصلاح ومعننة الحياة، ضد نوازع الإماتة ومعضلات الإفساد؛ أما ملخصات البحث، فقد تم إدراجها عقب كل فصل من فصول هذه الدراسة.

فبناء على رؤية البحث المعرفية، التي تجعل من مبحث الإنسان في فلسفة الدين موضوعا لها، تصورا ومنهجا؛ لزم التنبيه على أنها لا تقف حصرا عند مجرد ذكر الأصول النسقية لرسالة الختم، من استيعاب للزمان والمكان، لخاصية الحفظ والخلود، ومن مخاطبة للإنسان الكوني، لخاصية العالمية والشمولية، ومن تقويم ونقد ومراجِعة، لخاصية التصديق والهيمنة؛ بل تقتضي العمل على تنزيل خصائص ومحددات الرسالة الخاتمة على الواقع الإنساني، وهو ما فرض ابتداء تتبع وتشخيص مفهوم الإنسان في السياقات التاريخية النسبية، ثم أعقب ذلك، محاولة إعادة بناء هذا المفهوم في فلسفة الدين، التي تمر عبر استنطاق دلالاته الشرعية المستوعبة، الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية، معنويا وحسيا ووظيفيا؛ وذلك من خلال جسور معرفية ثلاثة، هي:

من التأصيل ← إلى التنظير ← إلى التنزيل

حيث إن المقصود بالتأصيل ليس هو التجنيس الديني للمعرفة، الذي يكتفي في غالب أحواله بمنح علوم الكون وعلوم الإنسان حق المواطنة المعرفية، فيَخوَل لها الانتماء إلى سجلات التصور الاسلامي؛ وإنما المقصود به مفاتيح العلم التي تمنح الإنسان فرصة فتح أبواب الاستنطاق والاستدلال والاستقوام، في الانطلاق من الأرضية الخصبة التي هيأتها الأصول نفسها بخصوص مبحث الإنسان؛ وذلك، بإحياء الإنسان كينونته وكونيته وإمكاناته الإبداعية، وتنزيل فاعليته في تفقه الأصول وتوليد المعارف منها، احترازا من منطق العوج، الذي تتولد بحسبه (الأصول) من المعارف وإن كانت فروعا.

وعليه، يكون التنظير عملية توليفية توليدية نابعة من تفقه الأصول، تجمع بين السمع النقلي والاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي، ذات قيم باعثة وغائية لبناء نظريات فلسفية في حقيقة الاستخلاف والتكريم، والتسخير والتمكين، والتكليف والتوظيف والاستعمار.. وغيرها من المفاهيم الكلية التي يتحقق فيها الجدل الآياتي بين الغيب والكون والإنسان.

وعلى أساس هذا، يكون من شأن مرحلة التنزيل استشراف أهمية عقل إنساني مؤهل، بنية وبينية، حالا ومآلا، في تأطير وحفظ ورعاية المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية للإنسان في فلسفة الدين.

وبالتالي جاءت **نتائج البحث وأبعاده**، بعد تمحيص فرضياته، في شكل إجابات عن إشكاليته واستفهاماته؛ على النحو الآتي:

أولا: نتائج البحث.

❖ بالنسبة لتشخيص مفهوم الإنسان في التداول التاريخي.

كشفت لنا هذه الدراسة النقدية، تحليلا وتفكيكا واستدلالا.. انعكاس المنظور الأحادي التاريخي على السمات التي ميزت الإنسان، على التوالي، في البعد الواحدي الاستخلافي، أوالتكليفي، أوالإعماري؛ باعتبارها مواطن تشخيصية للإنسان فرداني النزعة - تنقيحا للمناط-، لغوية كانت، أو اصطلاحية، أو تصورية، أو نصية، أو عقلية، أو واقعية، أو كانت دوائر مستقلة متمانعة، روحنة أو أرضنة أو أنسنة، أو كانت نزعة تاريخية أو نزعة معرفية متقاطبة، أو نزعة متمركزة حول الخطيئة وتَمَثُّلِ الخلاص منها، أو حول الذاتية المحلية، أو نزعة المداولة الحضارية.. حيث أفرز لنا التداول التاريخي لمفهوم الإنسان صورا نمطية، يطبعها التقاطب والتمانع والتناقض.. مثل:

آدم الآبائي، الحيوان الناطق، الإنسان المؤله صعودا، الإله المؤنسن هبوطا، كائن زاهد/ راهب، كائن جسماني/ جنسي، كائن بيجسداني محاط بدائرة الجسد، كائن هابط إلى الأرض دون معراج علمي، كائن صاعد دون هبوط أرضي، كائن متمركز متحيز، كائن محتضر مائت، كائن عاقل حتماني النزعة، كائن مصارع بطولي أقوى لا أقوم، إنسان كامل، إنسان متمانع الصلة بين فعلي العقل والنفس، كائن متعبد شرعا لا كونا ولا أنفسيا، أو العكس، كائن رقمي إنتاجي سيبورغي، كائن عاكس لصدى ترددات الخطيئة الموروثة، كائن لاهوتي تبريرا أو تحريرا، كائن منفعل لا متفاعل مع غيره، كائن أحادي المسار بين الإنسان والله، كائن منتظر دوما لأفول الغير من زاوية البديل لا الشريك..

ثم استتبعنا ذلك، تحقيقا للمناط، بآليات التجاوز والاستدراك وإقامة السننية البينية، لئلا تبقى الدوائر السابقة مستقلة، ولئلا تستمر النزعات متمانعة بعضها ضد بعض؛ فخلصنا إلى مايلي (تأصيلا وتنظيرا وتنزيلا):

1- من حيث التأصيل، استنطاقا:

أفرزت لنا الأبعاد الدلالية، الاستخلافية التكريمية، والتكليفية الوظيفية، والإعمارية الحضارية، معنويا وحسيا ووظيفيا، على التوالي، صورا تركيبية للإنسان، لها من الإمكانات ما به تستطيع الإجابة عن استفهامات الإنسان حين يتساءل هو نفسه: بِمَ/لِمَ أنا موجود؟ وبِمَ/كيف أنا مكلف؟ وبِمَ/كيف أنا كائن إعماري حضاري؟ وذلك مثل:

- آدم المستخلف الرابط بين آدم الديني المكرم وآدم الطيني المخلوق في أحسن تقويم، ذهابا وإيابا، من الإنسان إلى الله، ومن الله إلى الإنسان، والمتفاعل مع الطيبات والمسخرات.
- الإنسان الكائن المتعبد لله كدحا، برقابة أفعاله العلمية كما العملية، والرابط بين الإنسان المكلف الكادح إلى الله كدحا و الإنسان المقوم الحي، غير المائت، الساعي إلى آيات الله أنى وُجدت، نصا وأنفسا وآفاقا، تفكرا وتدبرا وتخلقا.
- الإنسان كائن إعماري حضاري، فاعل ومتفاعل مع السنن الحضارية للمستقر والمستودع، تنزيلا لمناهج القوامة والمدافعة والوسطية، وتحقيقا لمقاصد المداومة الحضارية؛ وهو الرابط بين الكائن الإنساني المنشأ من الأرض والمستعمر فيها على وجه الطلب بصيغة الجمع الإنساني الكوني، وبين الكائن الإنساني المقوم بدعائم رفع القواعد الإعمارية.

2- من حيث التنظير، استدراكا وتأسيسا:

يتكون الجهاز التنظيري ساري المفعول في شرايين هذا البحث، من استدراكات على نظريات سابقة، باعتبارها جهودا معرفية أحسنت البناء وأجملته، إلا موضع لبنة من زاوية، وكذا من نظريات فرضتها رؤية البحث تأسيسا وتوليدا، وذلك على النحو التالي:

أ- من حيث الاستدراك:

✓ نظرية التكامل المعرفي.

وهي نظرية تجعل من نشأة التعدد للعلم والمعرفة شيئا طبيعيا نابعا من كينونة الإنسان المركبة، وبما لها من صلة وثيقة باستشراف إنسان الواقع الذي يعي مناط استخلافه وتكليفه وسعيه وكدحه، أملا في تحقيق نزعة إنسانية تجمع بين نزعات النص التوليدية، ونزعات العقل التحويلية، ونزعات الواقع التحسيسية؛ حيث لا يمكن أن تكون المعرفة من النص وحده، إذ لا يبقى معنى للقرآن دون إنسان هو موضوع الخطاب القرآني، إنسان مستخلف مكلف مطالب بتفقه تعاليم هذا الوحي وتنزيلها؛ ومن هذه التعاليم، **نجد انفتاح الغيب على التجربة**، وهي الإشارة التي نلتقطها من نموذج سيدنا ابراهيم عليه السلام في طلبه رؤية كيفية إحياء الله الموتى، وهو سؤال له علاقة بالغيبيات، فجاء الجواب تجريبيا ("**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**"[1])، والحال نفسه تكرر مع الذي مر بقرية وهي خاوية على عروشها، إذ جاء الجواب في صيغة تجربة كان هو نفسه من عدتها، وكذا مع سيدنا موسى عليه السلام في طلبه رؤية النظر إلى ربه، فضلا عن تجربة زُبَر الحديد والقطْر عند ذي القرنين. وإذ أقمنا هذا الاستدراك العلمي، فلكي لا يُعتقد أن العلم التجريبي حكر على المرجعية الوضعية الغربية التي اعتقدت بهذا التحيز أن الفلسفة مجرد أوهام، وأن الدين لا يزيد عن كونه خرافات.

[1]- سورة البقرة 260.

✓ نظرية الجمع بين القراءات، الوحي والكون والإنسان.

وذلك، بمنظور الانتقال من الجمع بين قراءتين إلى الجمع بين قراءات ثلاث، حيث يكون الاستدراك بإفراد الإنسان بقراءة ثالثة، قراءة تخصيصية في سياق الجمع التركيبي بين القراءات، تتحدد دلالاتها من مستويات ثلاثة، معنويا وحسيا ووظيفيا.

✓ نظرية فلسفة التاريخ.

استدراكا على بعض الجهود، مثل الفولترية والخلدونية والتاريخانية، التي تبنت منظور الانتقال من اختزالات التاريخ إلى فسحة فلسفة التاريخ، تكون الأسس المرجعية لهذه النظرية متمثلة في الوحي والكون والإنسان، تعقبها أسس منهجية تقوم في تجسيدها على التفاعل بين منطق الغيب ومنطق الكون (المنهج التجريبي/الطبيعة) ومنطق الإنسان (العقل والنفس فعلان غير متمانعين)، ومنه وجوب تفعيل مناهج الجمع بين القراءات: الوحي والكون والإنسان، والتكامل المعرفي، وبالتالي الاستشراف الفعلي لفلسفة التاريخ.

وبذلك فإن سؤال فلسفة التاريخ يقوم، هو الآخر، على مدى استيعاب دلالات هذا المفهوم المركب في أبعاده المعنوية والحسية والوظيفية؛ فتكون نظرية فلسفة التاريخ لها من الامكانات ما يجعلها تتجاوز الثغرات والاختزالات التي عملت تاريخيا على تقوقع الإنسان في خندق البطولية والاغترار من جهة، والارتهان إلى الآبائية والتقليد دون التقصيد من جهة أخرى، وهي بذلك تتجاوز النزعة التاريخية أحادية البعد، حيث تتم خلالها قراءة النهاية في سياق الختم لا في سياق السقف، وتُبنى خلالها الحضارات على حركات الوئام والإيناس بدل تقدير الصدام والإيحاش.

✓ نظرية التكامل الدلالي للمفاهيم، معنويا وحسيا ووظيفيا.

وتكمن أهمية هذه النظرية في تجاوز المنظور الدلالي أحادي البعد، الذي يجعل من الإنسان مجرد كائن متعبد شرعا لما يقتصر على الدلالة المعنوية دون تفقهها حسيا ووظيفيا، أو على مجرد الدلالة الكونية دون دلالات الاستمداد الغيبي والرشاد التنزيلي؛ ويأتي استدراكنا من أجل ترسيخ الدلالة الوظيفية في بناء التكامل الدلالي للمفاهيم، كما تتبعنا ذلك في استنطاق صور للإنسان متعددة الأبعاد في معالم الاستخلاف والتكريم والتكليف والكدح الوظيفي والإعمار والحضارة.

✓ نظرية التركيب السنني للمفاهيم.

عملا بمبدأي التفاعل السنني بين المفاهيم القرآنية، والتي يعد الإنسان واحدا منها، من خلال الوظيفتين، الذاتية والتفاعلية، لكل مفهوم مع غيره في سياق التكامل، وكذا من خلال هوية كل مفهوم غير المنغلقة على ذاتها والتي لا تلغي الهويات الأخرى من حولها، لكونيتها أيضا، فإن المفهوم يعتبر كائنا حيًا، يحيى بإحياء دلالاته المعنوية والحسية والوظيفية؛ فيتولد عن ذلك بناء نظرية المنهج

السنني التركيبي للمفاهيم في مقابل المنهج النسبي التراكمي، ما يسمح بإنتاج نماذج خاتمة سقفية-بنائية، متجاوزة لأنساق حاسمة سقفية- نهائية، هاجسها الخوف من المستقبل.

✓ نظرية التأويل- التعليل- التقصيد.

لئلا تبقى دوائر البيان والبرهان والعرفان مستقلة ومتمانعة بعضها ضد بعض، فقد برهنا على تنزيل الترسيخ الفعلي لمرتكز العقلانية، باعتبارها دعامة منهجية أساسية في الربط السنني بين هذه الدوائر، تأويلا وتعليلا وتقصيدا، بالنظر إلى آياتية النص والأنفس والآفاق.

ب- ومن حيث التأسيس والتوليد، تضمنت ثمرات البحث النظريات التالية:

✓ نظرية التوليد المعلمي للمفاهيم.

وهي نظرية علمية تقوم على عرض المفهوم – مثلا الإنسان- إسقاطا على مصفوفات الأبعاد الدلالية (Matrices)، على التوالي، الاستخلافية والتكريمية، والتكليفية والوظيفية الكدحية، والإعمارية الحضارية؛ وبالتالي قراءة الصور الإنسانية الناتجة عن هذا الإسقاط Projection، بصيغ متعددة الأبعاد والدلالات.

✓ النظرية المعرفية للحكم الشرعي المستوعب.

وهي نظرية ترعى استباق الخيرات، بتكامل الجانبين القانوني والأخلاقي للأحكام مع الجانب المعرفي الذي يمثل فيها حكَما باعثة على اقتحام الكونيات في انسجامها مع الشرعيات والإنسانيات؛ ما يسمح بتوسيع الدلالة التكليفية للإنسان، ليس فقط أمرا وحظرا وندبا وإباحة وكراهة، وإنما أيضا اعتبارا وتعليلا وتقصيدا باعثا وغائيا لأحكام الآيات، وليس حصرا لآيات الأحكام.

✓ النظرية المفهومية للإنسان في فلسفة الدين، مشروعا وشرعية وسندا، باعتبارها نظرية إصلاحية لمشروع استخلافي تكليفي إعماري للإنسان، والتي بموجبها تتحدد الرؤية الموجهة للإنسان من خلال بنية وبينية ومآلات العقل الإنساني المؤهل في رعاية وحفظ المنظور الدلالي لهذه النظرية، وهو ما يترتب عليه نظرية مقاصدية وقائية متمثلة في:

✓ نظرية الحفظ المقاصدي: **حفظ الله، وحفظ الكون، وحفظ الإنسان**؛ باعتبارها نظرية ترعى حفظ المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان، وبالتالي حفظ المسار الإنساني المسترسل بين الله والكون والإنسان، دعوة وإجابة، فاستجابة ورشادا، لقوله تعالى " **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ** "[1].

3- من حيث التنزيل:

كشفت لنا هذه المرحلة التنزيلية عن أهمية العقل الإنساني المؤهل في تأطير وحفظ ورعاية المنظور المعرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية للإنسان في فلسفة الدين، بنية وبينية، حالا ومآلا، وذلك، بالنظر إلى الإنسان، من معالم:

[1]- سورة البقرة، 186.

- الكينونة الإنسانية تصويبا لنزعات التملك التطبعي، والإمكانية الإبداعية تجاوزا لنزعات التقليد الآبائي، والاستيعابية الكونية استدراكا على نزعات التمركز الذاتي والتحيز الحصري؛ وهو ما يترتب عليه لَمّ للشتات البنائي بين دلالات الاستخلاف والتكليف والإعمار في تنزيل النظرية الإصلاحية المفهمومية للإنسان في فلسفة الدين، مشروعا وشرعية وسندا، وإحياء لبنية المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان، من خلال فاعلية الحيز الإنساني في سؤال العودة الدينية التي تتم عبر تجسير نظرية الحفظ المقاصدي للشبكة العلائقية بين الأقطاب الآياتية لهذا المثلث.
- مرتكز العقلانية، باعتبارها دعامة منهجية في التنزيل تأويلا وتعليلا وتقصيدا؛ وذلك، بتنزيل العقلانية البيانية التأويلية من خلال آيات النص، تعليما للكتاب، فتجعل من الإنسان **كائنا متفقها مؤولا**، وكذا بتنزيل العقلانية البرهانية التعليلية من خلال آيات الآفاق، تعليما للحكمة، فتجعل من الإنسان **كائنا معللا حكيما**؛ فضلا عن تنزيل العقلانية العرفانية التقصيدية من خلال آيات الأنفس، تعليما للتزكية، فتجعل من الإنسان **كائنا مقاصديا مزكى**.
- الاستشراف المآلي للعقل الإنساني المؤهل، من حيث إن الإنسان **كائن لغوي ناطق ومستنطق، وعقدي ومعرفي وقيمي، فمستخلف ومكلف ومستعمر**؛ إذ هي مواضع باعثة وغائية معا في رعاية الاسترسال الاستخلافي التكليفي الإعماري للإنسان، متاعا ومآبا، تحقيقا دنيويا واستحقاقا أخرويا.

ثانيا: أبعاد البحث الاستشرافية.

عملا بمبدأ الختم السقفي- البنائي، واحترازا من الوقوع بهذه الدراسة في نسق الحسم السقفي- النهائي، وتنزيلا لنظرية المنهج السنني التركيبي لا التراكمي، فإن هذه الدراسة تعد، من حيث امتداداتها، أرضية لمواصلة البناء المعرفي حين النظر إليها من زاوية اعتبارها هي الأخرى دراسات سابقة لما يمكن أن يبنى عليها، أملا في مداومة الإمكانات التأهيلية في الخروج بالفكر الإنساني من معيقات الإماتة إلى مفاتيح الإحياء لكونية الإنسان ولمعننة حياته؛ خصوصا ما يتعلق بمواصلة البحث في مسارات الشبكة العلائقية بين أقطاب المثلث الآياتي: الغيب/الكون/الإنسان.

فإذا كان محور هذا البحث هو: الإنسان في فلسفة الدين بمنظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية، فإن الأمل معقود على المواصلة المعرفية بتدقيق البحث، تخصيصا ذاتيا وموضوعيا، في دائرة: الغيب في فلسفة الدين بمنظور معرفي لدلالات الاستمداد الغيبي والاستنطاق المعرفي والاستعمار الأرضي، وكذا في دائرة: الكون في فلسفة الدين بمنظور معرفي لدلالات التسخير الكوني والتعبد الطوعي والتمكين السنني؛ إذ هي دوائر ثلاث لوجود آيات الله، غيبا وآفاقا وأنفسا، لقوله سبحانه وتعالى في سورة فصلت، آية 53: " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ". صدق الله العظيم.

لائحة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

التفاسير

1. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية المحقق: علي شيري، ط 1، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/ 1988م.
2. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (467هـ-538هـ)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، ط 3، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1430هـ/2009م.
3. أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
4. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الملقب بفخر الدين الرازي (ت 606ه)، التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ.
5. أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (العز بن عبد السلام، ت 660هـ)، تفسير القرآن (وهو اختصار لتفسير الماوردي)، تحقيق: عبد الله بن ابراهيم الوهبي، ط 1، الناشر: دار ابن حزم، بيروت، 1416هـ/1996م.
6. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، 1984م.
7. محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري (ت 310هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م.
8. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار، ط 2، دار المنار، القاهرة، 1366هـ/1949م.
9. ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.

في الحديث:

1. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط 1، دار الحديث القاهرة، ودار الكتب العلمية بيروت، 1412هـ/1991م.
2. أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت 235هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط 1، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.
3. أبو داود سليمان بن الأشعث بن اسحاق السجستاني (275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، لبنان، 1430هـ/2009م.
4. أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد (ت340هـ)، معجم ابن الأعرابي (متون الحديث)، تحقيق وتخريج: عبد المحسن بن ابراهيم بن أحمد الحسيني، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/1997م.
5. أبو طالب المكي (ت 386هـ)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق: عاصم ابراهيم الكيالي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ/2005م.
6. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسند أحمد مخرجا، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1، الناشر: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
7. أبو عبد الله الحاكم (ت405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م.
8. أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت256هـ)،
   - الأدب المفرد مُخرجاً، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط 3، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1409هـ/1989م.
   - صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
9. أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ.
10. أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت 307هـ)، مسند أبي علي الموصلي
11. أحمد بن الحسين بن علي الخراساني أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، ، تحقيق: حسين سليم أسد، ط1، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ/1984م.

■ شعب الإيمان، تحقيق ومراجعة وتخريج: عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي، ط 1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية بومباي، الهند، 1423هـ/2003م.

■ السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.

12. اسحاق ابن هشام، السيرة النبوية، تعليق وتخريج الاحاديث: عمر عبد السلام تدمري، الجزء4، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/1990م.

13. زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي القاهري (ت 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، تعليق: ماجد الحموي، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.

14. محمد بن حبان بن أحمد بن حبان (ت 354 هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان البَستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط2، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/1993م.

15. محمد بن عيسى بن سَوْرَة الترمذي أبو عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج1 وج2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3)، وابراهيم عطوة عوض (ج4 وج5)، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ/1975م.

16. محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ط1، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412هـ/1992م.

← **الكتاب المقدس:**

العهد القديم- الإصدار الثاني 1990م، الطبعة الرابعة، العهد الجديد – الإصدار الرابع 1994م، الطبعة الثلاثون، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان.

← **المعاجم**

1. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت 1094هـ/ 1683م)، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1419هـ/ 1998م.

2. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الجزء الأول، تحقيق محمد علي النجار، تصدير محمد أبو الفضل ابراهيم، ط 2، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، المكتبة العلمية. 1371هـ/1952م.

3. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، الناشر: دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1412هـ.

4. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت170هـ)، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

5. أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، تقديم وتحقيق إيهاب محمد إبراهيم، ط1، مكتبة ابن سينا، القاهرة، مصر، 2013م.

6. أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسن، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م.

7. أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري شهاب الدين (ت 749هـ)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط1، المجمع الثقافي أبو ظبي، 1423هـ.

8. جمال الدين ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ.

9. جميل صليبا،

- المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.
- المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

10. علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، كتاب التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، طبعة1، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.

11. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817ه)، القاموس المحيط، تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط 8، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005م.

12. محمد بن محمد بن عبد الرزاق أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي (ت 1205ه)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

← الموسوعات:

1. أحمد علي عجيبة، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، ج 11، موسوعة العقيدة والأديان، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة 2006م.

2. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2000م.

3. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974م.

← الأصول والفقه:

1. أبو إسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، الناشر: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م.
2. أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (450- 505هـ)،

- إحياء علوم الدين (10 مجلدات)، ط1، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1432هـ/2011م.
- إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل العراقي (725-806هـ)، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، 1426هـ/2005م.
- المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، 1413هـ/1993م.
- معيار العلم في المنطق، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1434هـ/2013م.

3. أبو زكريا يحيى بن موسى الرّهوني (ت 773هـ)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، تحقيق ج3 و ج4: يوسف الأخضر القيم، ط 1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، 1422هـ/2002م.
4. بدر الدين الزركشي، (ت 794هـ)،

- البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء الثاني، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1413هـ/1992م.
- البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء الخامس، قام بتحريره: عبد الستار أبو خدة، مراجعة: عبد القادر عبد الله العاني، ط2، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1413هـ/1992م.
- البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء الرابع، قام بتحريره: عمر سليمان الأشقر، مراجعة: عبد الستار أبو خدة ومحمد سلمان الأشقر، ط1، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1409هـ/1988م.

5. تاج الدين ابن السبكي (ت 771هـ)، جمع الجوامع في أصول الفقه، تعليق: عبد المنعم خليل ابراهيم، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.
6. حسن بن محمد بن محمود العطار(ت 1250هـ/1835م)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

7. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط 4، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ/ 1993م.

8. عز الدين بن عبد السلام بن حسن السلمي (ت 660هـ)، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.

9. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 5، دار الغرب الإسلامي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، 1993م.

10. محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط 3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

← التاريخ وعلم الاجتماع.

1. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1975م.

2. عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون،

- المقدمة، تحقيق وتعليق: علي عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، دار يعرب، دمشق، 1425هـ/2004م.

- المقدمة، تحقيق وتعليق: علي عبد الله محمد الدرويش، ج2، ط1، دار البلخي ومكتبة الهداية، دمشق، 1425هـ/2004م.

3. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

4. علي بن أبي طالب (ض)، نهج البلاغة، تحقيق وضبط: صبحي صالح، ط 4، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1425هـ/2004م.

← الفكر الإسلامي.

1. أبو العلاء عفيفي، التصوف، الثورة الروحية، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1963م.

2. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)،

- الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، ط 1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، 1428هـ/2007م.

- تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983م.

3. أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الأندلسي (الحفيد)، تهافت التهافت، دراسة وتعليق: عادل عبد المنعم أبو العباس، ط 1، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2011م.

4. أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (450- 505هـ)،

- المنقذ من الضلال، تحقيق وتقديم: جميل صليبا وكامل عياد، ط7، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1967م.

- تهافت الفلاسفة، دراسة وتعليق عادل عبد المنعم العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م.

5. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ)،

- البيان والتبيين، الجزء الأول، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ.
- الحيوان، الجزء الثاني، ط2، تحقيق عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده، مصر، 1385هـ/1965م.

6. أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، (ت 421هـ)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ت: ابن الخطيب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1975م.

7. أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، كتاب الشفاء، الشركة العامة للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، 1988م.

8. أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1380هـ/1960م.

9. أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط 2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1968م.

10. أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1427هـ/2006م.

11. أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2007م.

12. إدريس حمادي، الإنسان الخليفة في القرآن الكريم، من النشأة المتميزة إلى اليوم الآخر المتميز، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016م.

13. أسامة إسماعيل شهوان، منظومة القيم الإسلامية وأثرها في تأكيد التعايش في المجتمع المعاصر، مصر، الزقازيق، شيبة، 1433هـ/2012م.

14. إلياس مقار، إيماني، قضايا المسيحية الكبرى، ط 1، دار الثقافة، البانوراما، القاهرة، 2016م.

15. آمنة محمد نصير، إنسانية الإنسان في الإسلام، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1409هـ/1989م.

16. بول كراوس، مختار رسائل جابر بن حيان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1354هـ/ 1935م.

17. جودت سعيد، سنن التغيير، اقرأ وربك الأكرم، ط 2، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م.

18. حسن حنفي،

- التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة (2)، الإنسان الكامل، (التوحيد)، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1988م.

- التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة (3)، الإنسان المتعين، (العدل). ط 1، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1989م.

19. حسين مؤنس، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ضمن سلسلة: عالم المعرفة، عدد 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م.

20. رفعت سيد أحمد، النبي المسلح 1: الرافضون، ط 1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991م.

21. زكي نجيب محمود،

- تجديد الفكر العربي، ط 9، دار الشروق، بيروت، 1993م.
- موقف من الميتافيزيقا، مؤسسة هنداوي CIC، المملكة المتحدة، 2017م.

22. سعيد شبار،

- الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1432هـ/2011م.
- الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ط 1، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء الثقافي، الرباط، المغرب، 2014م.
- المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية، ضمن سلسلة كتاب الأمة عدد 78، السنة العشرون، ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1421هـ/2000م.
- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، مركز دراسات المعرفة والحضارة، ط 3، مطبعة آنفو، فاس، المغرب، 2017م.
- النخبة والأيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، ط 3، مركز دراسات المعرفة والحضارة، مطبعة آنفو، فاس، المغرب، 2017م.

23. شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017م.

24. طنطاوي جوهري، أين الإنسان؟ الإنسان في الفلسفة والقرآن، فردوس للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2016م.

25. طه جابر العلواني،

- التوحيد والتزكية والعمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.
- أفلا يتدبرون القرآن، معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2010م.

- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ط 1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.
- الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/ يناير 2006م.
- الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.
- الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مارس 2006م.

26. طه عبد الرحمن،

- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
- الحوار أفقا للفكر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013م.
- بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني في فصل الأخلاق عن الدين، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2016م.
- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
- من الإنسان الأبثر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، ط 2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016م.

27. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.

28. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، القرآن وقضايا الإنسان، دار المعارف، القاهرة. 1389هـ/1969م.

29. عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، إشراف عام: داليا محمد ابراهيم، ط 4، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، سبتمبر 2005م.

30. عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط 2، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1434هـ/2013م.

31. عبد الجليل أبو المجد، الدساتير والهوية بين الماضي والحاضر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2018م.

32. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ودار القارئ العربي، القاهرة، مصر، 1412هـ/1991م.

33. عبد الرحمن العضراوي، الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية، ط1 وزارة الأوقاف، الكويت، 2010م.

34. عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1992م

35. عبد السلام بن مَيس، قضايا في الإبستيمولوجيا والمنطق، ط 1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.

36. عبد العزيز بومسهولي، الفلسفة والحراك العربي، تجارب فلسفية جديدة في العالم العربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2015م.

37. عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1387هـ/1968م.

38. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1421هـ/2001م.

39. عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2001م.

40. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1413هـ/1993م.

41. عبد الوهاب المسيري،

- الثقافة والمنهج، تحرير سوزان حرفي، ط 2، دار الفكر، دمشق، 1431هـ/2010م.
- العالم من منظور غربي، ط 1، دار الشروق الأولى، القاهرة، 2017م.
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول: النظرية، ط 6، دار الشروق، القاهرة، 2016م.
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني: التطبيق، ط5، دار الشروق، القاهرة، 2016م.
- العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير سوزان حرفي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1430هـ/2009م.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول: الإطار النظري، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1999م.

42. عفيف عبد الفتاح طبارة، مع الأنبياء في القرآن الكريم، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2004م.

43. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، ط 9، دار المعارف، القاهرة.

44. علي شريعتي،

- الأمة والإمامة، مراجعة: حسين علي شعيب، ط 2، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2008م.

45. عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط1، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، 1427هـ/2006م.

46. عمر عبيد حسنة،

- الخطاب الاسلامي (وقفة للمناصحة)، المكتب الاسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، 2005م.

- تقديم لكتاب: نحن والحضارة والشهود، ج1، لمؤلفه: نعمان عبد الرزاق السامرائي، ضمن سلسلة كتاب الأمة، عدد 80، السنة العشرون، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1421هـ/2001م.

47. فاروق أحمد دسوقي، استخلاف الإنسان في الأرض، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر.

48. فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2018م.

49. القس جيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، مراجعة: القس منيس عبد النور، الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة، القاهرة.

50. محمد أبو القاسم حاج حمد،

- أبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م.

- منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.

51. محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009م.

52. محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، تحقيق: أحمد ماجد، ط 1، دار المعارف الحكمية، 1435هـ/ 2014م.

53. محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، ط 1، دار الطليعة، بيروت، فبراير 2007م.

54. محمد بهاوي، في فلسفة الشخص، نصوص فلسفية مختارة، الجزء الخامس، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2012م.

55. محمد عابد الجابري،

- تكوين العقل العربي، ط 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، فبراير 2014م.

56. محمد عزيز الحبابي،

- من الكائن إلى الشخص، دار المعارف، مصر، 1962م.
- من الحريات إلى التحرر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م.

57. محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد، دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المكتب الرئيسي بيروت، 2010م.

58. محيي الدين أبو بكر ابن عربي (ت638هـ)، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420ه/1999م.

59. مراد ليمام، سؤال الهوية في نظام الخطاب العربي، مأزق الأصل في الأنطولوجيا الإسلامية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2018م.

60. مسفر بن علي القحطاني، صدام القيم، قراءة ما بعد التحولات الحضارية، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2015م.

61. نادر حسن علي كاظم، طبائع الاستملاك، قراءة في أمراض الحالة البحرينية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2007م.

62. نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1415هـ/1995م.

63. نعمان عبد الرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، الجزء الأول، ضمن سلسلة كتاب الأمة، عدد 80، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، السنة العشرون، ذو القعدة 1421هـ/2001م.

64. هبة رؤوف عزت، نحو عمران جديد، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2015م.

65. يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع، أفريقيا الشرق، البيضاء، المغرب، 2012م.

← الكتب المترجمة.

1. أبو الأعلى المودودي، شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، ترجمة سمير عبد الحميد ابراهيم، دار الصحوة، القاهرة، 1985م.

2. إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، البيضاء، المغرب، 2012م.

3. أرسطو طاليس،

- السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، روض الفرج.
- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1343هـ/1924م.

4. أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، دار الأندلس، بيروت، 1961م.

5. إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، ط2، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، 1435هـ/2014م.

6. أمارتينا صن، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، ضمن سلسلة: عالم المعرفة، عدد 352، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008م.

7. أمبرتو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، مراجعة: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، المغرب، 2010م.

8. أندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.

9. إيريك فروم،

- الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد 140، أغسطس، 1989م.
- جوهر الإنسان، ترجمة سلام خير بك، ط 1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2011م.

10. باتريشيا كرون ومارتن هيدنز، خليفة الله، السلطة الدينية في العصور الإسلامية الأولى، ترجمة: أحمد طلعت، مراجعة: إيمان عبد الغني نجم، ط 1، جسور للترجمة والنشر، بيروت، 2017م.

11. توماس هوبز، اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة الأصل الإنجليزي: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، ط 1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 1432هـ/ يناير 2011م.

12. جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تعريب: محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012م.

13. جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، ط 3، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 1986م.

14. جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف، مصر، 1981م.

15. ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محجوب، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، نوفمبر 2008م.

16. رالف باترون بري، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوشي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 1961م.

17. روجي كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة: جورج سليمان، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس 2010م.

18. ريني ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق: عمر الشارني، ط 1، المعهد العالي للترجمة العربية، مؤسسة دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م.

19. علي شريعتي،

- دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، ط 1، مؤسسة العطار الثقافية. دار الفكر الجديد، العراق، 2007م.
- معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، ط 2، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2007م.

20. فرناند بروديل، تاريخ وقواعد الحضارات، ترجمة وتعليق: حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م.

21. فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، 1938م.

22. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، تعريب: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1970م.

23. كولن ولسون، سقوط الحضارة، ترجمة: أنيس زكي حسن، ط 3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1982م.

24. مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيف دمشقية، ط 1، منشورات دار الآداب، بيروت، 1980م.

25. مالك بن نبي،

- مشكلات الحضارة، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إصدار: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1406هـ/1986م.
- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، 1423هـ/2002م.

26. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م.

27. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة ومراجعة: مطاع صفيدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990م.

28. نيكولا بيروجيني ونيف غوردون، عن حق الإنسان في الهيمنة، ترجمة: محمود محمد الحرثاني، مراجعة: سعود المولى، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، أغسطس 2018م.

29. هاري إلمر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج، مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور، الجزء الأول، طبعة دوفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1963م.

30. هانز جورج غادامير(1900-2002م)، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره، ط1، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، مارس 2007م.

31. هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط 3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988م.

32. يوري لوتمان، سيمياء الكون، ترجمة: عبد المجيد نوسي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، المغرب، 2011م.

← المجلات .

1. أبو منير إيريك وينكل، منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي، ضمن **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد 4، السنة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ/1966م.

2. أحمد محمد سالم، مقال: أثر الإيمان في درء العنف، قراءة في رسائل النور، ضمن **مجلة التفاهم**، عدد 35، السنة العاشرة، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط. 1433هـ/2012م.

3. برهان غليون، الدين والسياسة في المسيحية والاسلام، ضمن **مجلة التسامح (التفاهم)**، عدد 26، السنة السابعة، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، ربيع 1430هـ/2009م.

4. حبيب كمال، مقال: الفكرة الإسلامية عند المسيري وآفاق قبولها عند الإسلاميين، **مجلة المسلم المعاصر**، ع 129، مكتبة السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، 2008م.

5. خالد ميار الإدريسي، مقال: ما بعد الإنسان، المفهوم والسياقات، ضمن **مجلة أفكار**، عدد 13، الطباعة: Prestigiaprint، الرباط، المغرب، فبراير 2017م.

6. سعيد شبار، من مظاهر تكريم الإنسان في المرجعية الدينية والمرجعية اللادينية، ضمن **دراسات_مركز دراسات المعرفة والحضارة**، الرابط: maarifa-center.com، بني ملال، المغرب، 2020م.

7. سعيد عبيدي، مقال: عصر ما بعد الإنسان أو زمن انتصار التكنولوجيا، ضمن **مجلة أفكار**، عدد 13، الطباعة: Prestigiaprint، الرباط، المغرب. فبراير 2017م.

8. الشاهد البوشيخي، مقال: مظاهر التكريم الإلهي لبني الإنسان، ضمن **مجلة حراء**، عدد 15، السنة الرابعة، تصدر عن Isik Yayincilik Ticaret A.S ، اسطنبول، تركيا أبريل- يونيو 2009م.

9. طه عبد الرحمن، مقال: رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، ضمن **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، عدد 18، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، 1422هـ/2002م.

10. عبد الرحمن السالمي، المجتمع الخيري ومنظومة القيم، ضمن **مجلة التفاهم**، (افتتاحية العدد)، عدد 35، السنة العاشرة، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، شتاء 1433هـ/2012م.

11. عبد الله السيد ولد أباه،

- مقال: الذاتية والتكليف والاعتراف، شريعتي وسروش نموذجا، ضمن **مجلة التفاهم**، عدد 36، السنة العاشرة، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط. 1433هـ/2012م.
- مقال: الدين في الفلسفة الحديثة، ضمن مجلة التفاهم، ع 38، السنة العاشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، خريف 1433هـ/2012م.

12. عز الدين عناية، مقال: الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، ضمن **مجلة التفاهم**، عدد 41، السنة العاشرة، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، صيف 1434هـ/2013م.

13. محمد أركون، مقال: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي، ترجمة عبد الله الإدريسي، ضمن **مجلة فكر ونقد**، عدد 9، دار النشر المغربية، 1999م.

14. محمد الشيخ، مقال: في استشكال الصلة بين مفهومي الثقافة والحضارة، مدخل مفاهيمي إلى النقاشات الدائرة اليوم حول المفهومين، ضمن **مجلة التفاهم**، عدد 27، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، صيف 1430هـ/2009م.

15. محمد الناصري، مقال: النظام المعرفي الإنساني بين الرؤية القرآنية والفلسفة الغربية المعاصرة، قراءة في فكر حاج حمد والعلواني، ضمن **مجلة الحياة الطيبة**، عدد 32، السنة التاسعة عشر، معهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، خريف 2015م.

16. محمد بن الطيب، مقال: فكرة الحق والفناء عند المتصوفة، ضمن **مجلة التفاهم**، عدد 38، السنة العاشرة، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، خريف 1433هـ/2012م.

17. محمد عابد الجابري، مقال: العولمة ومسألة الهوية: المشكلة والإشكالية، ضمن **سلسلة مواقف**، إضاءات وشهادات، عدد 43، ط 1، دار النشر المغربية، سبتمبر 2005م.

18. محمود عايد الرشدان، مقال: حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، ضمن **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد 10،السنة الثالثة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، خريف 1418هـ/1987م.

19. وائل أحمد خليل الكردي، مقال: نقد العقل الفلسفي المحض، ضمن **مجلة الكلمة**، عدد 94، السنة الرابعة والعشرون، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان، شتاء 1438هـ/2017م.

20. وليد منير، مقال: أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، ضمن مجلة **إسلامية المعرفة**، عدد 18، السنة الخامسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، 1999م.

← **الندوات (منشورة).**

1. أحمد فؤاد باشا، القيم بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، **أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية**، المنعقدة في الفترة من 6 -11 فبراير 2010م، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ندوة منشورة، ط 1، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، 2011م.

2. شافي بن سفر الهاجري، الإنسان معيار الحضارة، ضمن: الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد، **أعمال مؤتمر القمة الإسلامي التاسع**، ط 1، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، 1421هـ/2000م.

3. طه جابر العلواني، القيم بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية في المنهج المعرفي القرآني، ضمن: نادية محمود مصطفى، القيم في الظاهرة الاجتماعية، **أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية**، المنعقدة في الفترة من 6 -11 فبراير 2010م، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ندوة منشورة، ط 1، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، 2011م.

4. طه عبد الرحمن، أسطورة الفلسفة الخالصة، ضمن **سلسلة حوارات فلسفية**: العقل ومسالة الحدود، **مجموع أعمال سلسلة اللقاءات** التي انعقدت منذ 28- 30 يناير 1993م، بمبادرة مشتركة من مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، والكوليج الدولي للفلسفة، باريس، إشراف: علي بنمخلوف، نشر الفنك.

5. الطيب برغوث، حركة المداولة الحضارية وشبكة القوانين الكلية المؤثرة فيها: منظور سنني قرآني مقاصدي. ضمن: الدين والحضارة، حفظ العمران: مقصد شرعي. **حصيلة فعاليات المؤتمر الدولي، استانبول** 2017م، ط 1، سلسلة المؤتمرات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 1440هـ/2018م.

6. عبد الرحمن العضراوي،

- العقل الإصلاحي وإشكالية تغيير الواقع الإسلامي، نص المداخلة المنشورة التي ألقيت في **الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، بتنسيق مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب، بتاريخ: 20-21 أبريل 2010م.
- آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد البارادِيغم المنهجي والتنزيلي في العلوم الإسلامية، ضمن كتاب: " العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟"، ط 1، **أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بأكادير المغربية**، بتاريخ 30-31 مارس 2000م، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2011م.

7. عبد المجيد النجار، دور المجتمع في بناء العمران، مقصداً شرعياً. ضمن: الدين والحضارة، حفظ العمران: مقصد شرعي. **حصيلة فعاليات المؤتمر الدولي، استانبول** 2017م، ط 1، سلسلة المؤتمرات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 1440هـ/2018م.

8. محمد فتحي الدريني، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، ضمن كتاب: "الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"، من محاور **أعمال الندوة المنشورة التي أقامها مركز دراسات العالم الإسلامي** عام 1988م تحت عنوان: نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر، ط1، سلسلة الفكر المعاصر 2، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، خريف 1991م.

← مراجع باللغة الأجنبية (فرنسية / انجليزية).

1. Collingwood, Robin George, The idea of History, oxford, At the clarendon Press, 1946.

2. EL Houssine LABRIJI, Mohammed DIOURI et Moustafa RACHIK, Algèbre 1, structures algébriques, Encyclopédie de mathématiques, centre de mathématiques de L'IGA, éditions TOUBKAL 366.

3. Emmanuel KANT, La Religion dans les Limites de la Simple Raison, Traduction de : André Tremesaygues, Edition Felix Alcan, Paris 1913.

4. Ferdinand DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Edition critique préparée par Tullio de Mauro, Grande bibliothèque Payot, France, 1997.

5. Georges GUSDORF, Les sciences humaines et la pensée occidentale, Tome II, les origines des sciences humaines, (Antiquité, Moyen Age, Renaissance), Edition Payot, Paris, 1967.

6. Henri BERGSON, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Edition Felix Alcan, Paris 1932.

7. Jean ULLMO, La pensée scientifique, (préface de Louis Armand, science de la nature; Paris, Flammarion,1969.

8. Michel FOUCAUT, Les mots et Les choses, une archéologie des sciences humaines, Editions Gallimard, Paris, 1966.

9. Richard E. Palmer, Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. Northwestern university press, Evanston, USA, 1969.

10. Roger CAILLOIS, L'homme et le sacré, Editions Gallimard, 2015.

11. Thomas HOBBS, The Leviathan, Copyright, University of Arizona, 1996.

فهرس الموضوعات:

مقدمة:..... 6
مدخل مفاهيمي.....21
الباب الأول: مفهوم الإنسان في التاريخ.....34
الفصل الأول: سياقات لغوية واصطلاحية وتصورية لمفهوم الإنسان في التاريخ.....35
المبحث الأول: مفهوم الإنسان بين التحديدات اللغوية والإصطلاحية. 36
المطلب الأول: مفهوم الإنسان في التحديدات اللغوية. 36
المطلب الثاني: مفهوم الإنسان في التحديدات الاصطلاحية. 46
المطلب الثالث: طروء السلبية على الإنسان.....57
المبحث الثاني: الإنسان بين معلمي الحياة والفناء.....72
المطلب الأول: الإنسان كائن مائت. 72
المطلب الثاني: الإنسان كائن زاهد. 83
المطلب الثالث: فلسفة موت الإنسان.....93
المبحث الثالث: الإنسان متعبد شرعا لا كونا. 103
المطلب الأول: العقل والنفس في الإنسان فعلان متمانعان.....103
المطلب الثاني: الإنسان من منظور الفصل بين الشرعيات والكونيات. 116
المطلب الثالث: الإنسان بين العقلانية والأخلاقية. 125
ملخص الفصل الأول:.....135
الفصل الثاني: سؤال الإنسان بين واقع الإنسان وإنسان الواقع 138
المبحث الأول: واقع الإنسان وسؤال تنقيح المناط. 139
المطلب الأول: واقع الإنسان بين المراتب المتباينة والمتناقضة، من السمو إلى الدنو. 139
المطلب الثاني: واقع الإنسان بين الفساد وسفك الدماء. 147
المطلب الثالث: إشكال الهوية وسؤال المحلي / الكوني.....156
المبحث الثاني: إنسان الواقع وسؤال تحقيق المناط. 165
المطلب الأول: فلسفة القابلية للعلم وتجاوز الخطيئة. 165
المطلب الثاني: فلسفة الهبوط الأرضي للإنسان.....172

المطلب الثالث: فلسفة سير الإنسان في الأرض. 184
المبحث الثالث: سؤال الانتقال من التقوقع إلى التموقع. 193
المطلب الأول: من إشكال التقاطب المعرفي إلى سعة التكامل. 193
المطلب الثاني: من الجمع بين قراءتين إلى قراءات ثلاث. 204
المطلب الثالث: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ. 212
ملخص الفصل الثاني: 222
الباب الثاني: الإنسان في فلسفة الدين: منظور معرفي للدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية 225
الفصل الأول : الإنسان في الأبعاد الدلالية الاستخلافية والتكليفية والإعمارية 226
المبحث الأول : الإنسان في البعد الاستخلافي التكريمي. 227
المطلب الأول: معلم الاستخلاف في الوحي. 227
المطلب الثاني: معلم التكريم في الوحي. 239
المطلب الثالث: الإنسان في البعد الاستخلافي التكريمي. 249
المبحث الثاني: الإنسان في البعد التكليفي الوظيفي. 257
المطلب الأول: معلم التكليف في الوحي. 257
المطلب الثاني: معلم الحركية (المتعددة الوظائف) في الوحي. 269
المطلب الثالث: الإنسان في البعد التكليفي الوظيفي. 282
المبحث الثالث: الإنسان في البعد الإعماري الحضاري. 290
المطلب الأول: معلم إعمار الأرض في الوحي. 290
المطلب الثاني: معلم الشهود الحضاري في الوحي. 304
المطلب الثالث: الإنسان في البعد الإعماري الحضاري. 318
ملخص الفصل الأول من الباب الثاني. 327
الفصل الثاني : نحو العقل الإنساني المُؤَهَّل، تنزيلا للمنظور الدلالي الاستخلافي التكليفي الإعماري. 330
المبحث الأول: بنية العقل الإنساني المؤهل. 331
المطلب الأول: الإنسان في فلسفة الدين بين الكينونة والإمكانية والكونية. 331
المطلب الثاني: لَمُّ الشتات المعرفي بين الدلالات الاستخلافية والتكليفية والإعمارية. 339
المطلب الثالث: فاعلية الإنسان اتجاه الوحي والكون. 350

المبحث الثاني: تنزيل العقل الإنساني المؤهل 359
المطلب الأول: تنزيل العقلانية البيانية التأويلية 359
المطلب الثاني: تنزيل العقلانية البرهانية التعليلية 371
المطلب الثالث: تنزيل العقلانية العرفانية التقصيدية. 381
المبحث الثالث: مآلات العقل الإنساني المؤهل.....394
المطلب الأول: الإنسان كائن لغوي ناطق ومستنطق.....394
المطلب الثاني: الإنسان كائن عقدي ومعرفي وقيمي.....406
المطلب الثالث: الإنسان كائن مستخلف ومكلف ومستعمر في الأرض للإعمار. 415
ملخص الفصل الثاني من الباب الثاني.....427
خاتمة البحث.....430
لائحة المصادر والمراجع: 436
فهرس الموضوعات: 455