



مركز الأمانة
للأبحاث والدراسات العلمية
"CARES"

هوية الإنسان في فكر على عزت بيجوفيتش

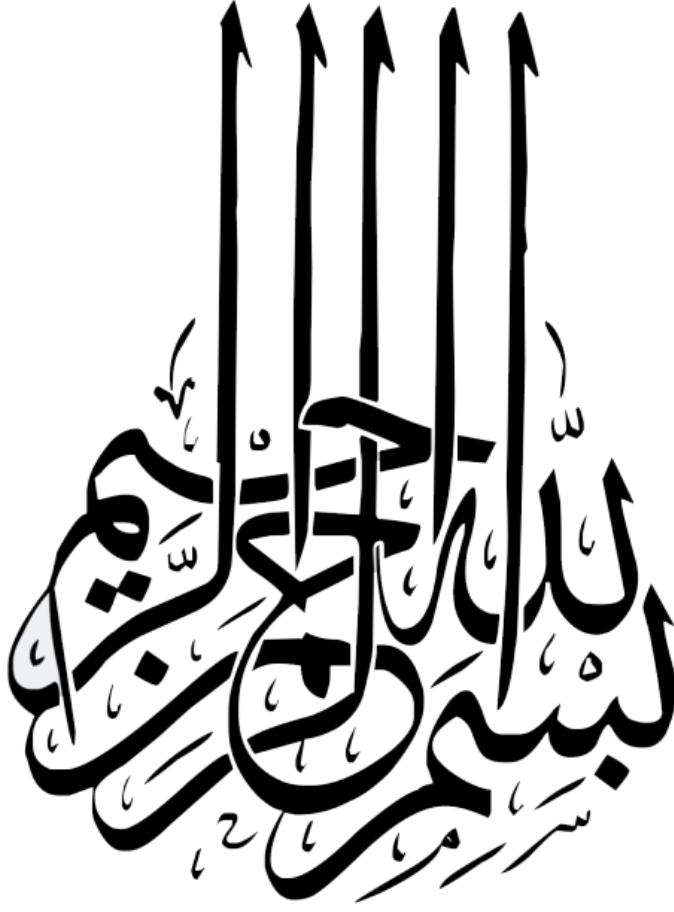
د. مصطفى فاتيحي



مركز الأمانة
للأبحاث والدراسات العلمية
CARES

هوية الإنسان في فكر على عزت بيجوفيتش

د. مصطفى فاتيحي



منشورات مركز الأمانة للأبحاث والدراسات العلمية

الكتاب: هوية الإنسان في فكر علي عزت بيجوفيتش

المؤلف: الدكتور مصطفى فاتحي

جميع الحقوق محفوظة

طبعة أولى رقمية

رمضان 1443هـ/أبريل 2022م

يحمل رقمياً ويمنع نسخه ورقياً أو ترجمته دون إذن مسبق من المركز

ما يرد في هذه المنشورات لا يعبر بالضرورة عن موقف المركز

فهرس الموضوعات

5	تقديم
16	تمهيد:
23	المحور الأول: علاقة الإنسان بالطبيعة المادة
31	1- التفسير المادي لنشأة الدين:
38	2- الإنسان والطبيعة:
44	3- التلازم بين الحرية والخلق:
52	4- المسألة الفنية والعوالم المتعددة:
67	أ- فلسفة الدين:
74	ب- تجديد الفكر الإسلامي وترشيده:
85	المحور الثاني: معنى الوجود:
100	الحوار مع الغرب:
105	المحور الثالث: مشكلة المعيارية
105	أ- قضية الموضوعية والذاتية:
114	ب- الإنسان بين الثقافة والحضارة:
128	ج- أصول منظومة القيم
144	آفاق مستقبلية:
145	1- الفكاك من التبعية الإدراكية وإمبريالية المقولات:
151	2- التمييز بين العلمانية الجزئية والشاملة.
154	خاتمة:
156	لائحة المصادر والمراجع:

تقديم

الحمد لله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى، جعل الإنسان خليفة له في الأرض وحمله أمانة البحث عن حقيقة هويته وغاية وجوده، والصلاة والسلام على النبي الخاتم محمد بن عبد الله الهادي بإذن الله إلى صراطه المستقيم وعلى آله وصحابه أجمعين.

وبعد

فيسعدني كثيرا أن أقدم لقرائنا الأعزله الإصدار الثاني من منشورات مركز الأمانة للأبحاث والدراسات العلمية وهو البحث القيم، الذي أنجزه أخونا الباحث الجاد والمجيد الدكتور مصطفى فاتيحي، حول هوية الإنسان من خلال فكر علي عزت بيجوفيتش.

واننا في مركز الأمانة، نعتبر حقيقة الإنسان ومقصد الخالق من وجوده من صميم انشغالنا الفكرية، التي تلزمنا بتوجيه ودعم كل الأبحاث والدراسات التي تلقي أضواء كاشفة في ذات الاتجاه.

ولا يخفى أن البحث في موضوع الهوية الإنسانية، على قدر كبير من التعقيد والعمق، ويكتسي أهمية كبرى في مجال بناء رؤية العالم، التي يعد الإنسان حجر الزاوية فيها، حيث إن صلاح الأرض ومنع فسادها، رهين بإدراك الإنسان لحقيقة هويته الأصلية، انطلاقا من إدراكه لحقيقة الأمانة الاستخلافية، والتي تعد الذات الإنسانية مجالا أساسيا لممارستها، قبل وبعد أي ممارسات عمرانية على الأرض، {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا

قَالَهُمَا هُجُورَهَا وَنَقَّوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا {
[الشمس: 7 - 10].

فإذا جهل الإنسان حقيقة ذاته، فلا ينفعه كثيرا خارجها علمه
بسواها، وهو ما يصدق على الحضارة المعاصرة، التي كلما اتسعت معارفها
في دائرة الماديات، ابتعدت أكثر عن العلم بالنفس البشرية، وما يصلحها
ويحقق اطمئنانها وسعادتها، إذ معرفتها حقا لا تتأتى إلا من باب معرفة
الله تعالى، والإمام بحكمته ومراده من خلقه، وكلما حاد الإنسان عن
ذكر ربه واتباع شرعه، عمي عن حقيقة نفسه، وما فيه صلاحها
وفلاحها دنيا وأخرى.

أما المتحدث عن فكره في هذا الكتاب، فهو الأستاذ الكبير علي
عزت بيجوفيتش، والذي أحسن توظيف معرفته عن قرب بالحضارة
الغربية وفلسفتها، في نقد نموذجها الفكري المادي الاختزالي للإنسان،
واستطاع أن يستلهم أساسيات العقيدة الإسلامية، في رسم معالم نظرة
تكاملية لهوية الإنسان، تراعي الروح والجسد ولا تهمل أيا منهما
لحساب الآخر.

ولقد أكد بأن «قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل
أفكار العالم، فأي مناقشة تدور حول: كيف ينبغي أن يحيا الإنسان؟
تأخذنا إلى الورد حيث مسألة أصل الإنسان»، كما نجده مستحضرا

لمقومات التكليف الإنساني، من حرية ومسؤولية المرتبطين بالنفخة
الروحانية، التي عليها تأسس التميز البشري على جميع المخلوقات، ويرى أن
عظمة الإنسان لا تكمن في أعماله الخيرة، وإنما في قدرته على
الاختيار، وكل من يقلل أو يحد من هذه القدرة يحط من قدر الإنسان.
ومعلوم أن الواجب بكل مستوياته فعلاً وتركاً، إنما يستمد قيمته من
كون النفس تأتيه عن اختيار ومسؤولية، إذ المسؤولية نفسها تنتفي
بانتفله الحرية.

ونجد الحرية بنوعيهما المقيد والمطلق، مطلباً إنسانياً متجدداً في
الزمان والمكان، ودارت حوله معظم الفلسفات والتنظيرات والتصورات
المختلفة .

ولقد اقتضت حكمة العلي القدير، أن يجعل تكريمه لآدم وبنيه
منوطاً بابتلائه بالخير والشر، والحق والباطل، والهداية والضلال،
وبابتلائه بالعلم والجهل، فأوجب عليه السعي في طلب العلم، للاستنارة
بنوره في فهم حقيقة نفسه وغاية وجوده، والتعرف إلى خالقه وإدراك
مغزى الحياة، وفك ألغازها ومغالبة معضلاتها .

وما من شك أن أول الواجبات المتعينة في حق الإنسان، أن يتعلم
حقيقة ماهيته، وينطلق منها لمقاربة كمالات خالقه العلي العظيم،

وحقائق حكمته من خلق الإنسان على ما هو عليه من بديع الصنع
وحسن التقويم .

ولما كانت معرفة الذات والخالق والحياة، لا تخرج عن دائرة الابتلاء،
التي هي المقصد الإلهي الأسمى من خلق الكون والإنسان، {الَّذِي خَلَقَ
الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ} [الملئ:
2]، فإن العلم الصحيح بها المتاح من باب النظر والتفكر في آيات الله
المتوافرة، المسطورة في كتابه المنزل، والمنشورة في سمائه وأرضه، سيظل
صعب المنال عزيز الإدراك، يحتاج إلى جانب البحث الدؤوب والمدارسة
المتواصلة استجلاب توفيق الله وهدايته، لتجاوز حالة التعقيد والالتباس
الشديدين، للأدلة المتوافرة والنماذج المعرفية المتداخلة، واحتمالات
اندراجها في سياقات متضادة، محيرة للعقل ومربكة للفكر، وتسلم
غالباً إلى اختيار توجهات ذاتية محضة، قد تقارب الحقيقة وقد تحيد
عنها قليلاً أو كثيراً. محدثة في تصور الإنسان وسلوكه من السوء
والعوج ما هو مستمد من نظراته لهويته وموقعه بين خلق الله.

ومن ثم تبرز خطورة الهوية الإنسانية، في كونها قد تؤسس
لتوجهات تطبع الحياة بطابعها الخاص، فتكون سعيدة كريمة أو
تعيسة دنيئة .

ومعلوم أن الله فطر الأنفس على الفضول المعرفي، والبحث عن مغزى الأشياء والظواهر الحياتية، وصولاً إلى محاولة استكناه غاية الوجود البشري على الأرض، وهو ما يتأكد ويتكامل مع توفر المعرفة الدينية ويعوضها في حال غيابها.

ويبدو أن كبرى الاتجاهات الفكرية في مجال مقاربة الهوية الإنسانية، تدور كلها حول محور تصور مسؤولية الإنسان في الأرض نفياً وإثباتاً، فكان الناس دوماً في بيئاتهم الاجتماعية، يتخذون تصوراً معيناً لأنفسهم، قد يلامس الصواب وقد يمعن في الخطأ، وذلك بحسب المنطلقات الإيمانية اليقينية، أو العقلية الظنية المعتمدة في تشكيله، بحيث ينشأ عنها توجه مؤسس على اعتبار الإنسان جسداً مادياً، تحركه روح علوية هي نفخة من روح الله تعالى، وتوجه ينبني على تصوره مادة ليس إلا. بل نجد في التصور الإيماني نفسه شحاً في المعلومات المتاحة حول حقيقة الروح وعلاقتها بالجسد، وما ذلك إلا لكون الروح من الغيب الخفي، الذي يعتقد الإنسان إن شئ أولويته ومركزيته في تكوين الذات، وإن شئ جرده وأنكره، وطبعاً لا يتوقف عمله ومختلف تأثيراته في الجسد وعن طريقه على العلم به، والذي لا يكون إلا قليلاً كما بين الله في قرآنه .

لكن تصور الإنسان جسدا بلا روح، جهل فظيع بحقيقة الذات البشرية، وينطوي على اختلالات عدة في معرفة الإنسان نفسه، وما لها من شأن عظيم في الوجود .

ولهذا نجد على رأس أولويات الوحي تعريف الإنسان بحقيقته؛ من هو ومن أخرجته من العدم ولماذا خُلق وكيف يحيا؟ فالأديان السماوية كلها تنطلق من العمل على بناء التصور الاعتقادي، القائم على وحدانية الخالق، ورسالية الرسل، ومسؤولية الإنسان؛ كما يتجسد ذلك في شعار التوحيد لدى المسلمين: "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وكانت الهوية الإيمانية هي أول ما يسأل عنه الإنسان في قبره؛ حين يخاطبه الملكان من ربك وما دينك وما رسولك؟

ومن ذلك يتضح أن فكر الإنسان وعقيدته وتصوراته الوجودية وقيمه الأخلاقية، هي أساس هويته التي ترقى وتنحط تبعا لها.

وكل المذاهب غير الإيمانية تبني تصورهما على تحديد موقفها الخاص من وجود الخالق وعلاقته بالإنسان، ومن دور الدين في تفسير الحياة وتوجيهها .

وفي تقديري المتواضع، يمكن اعتبار الطبيعة الاستخلافية للإنسان أنسب ما يحدد الهوية البشرية، ذلك لأنها أول ما وصف الله به الإنسان، لما أخبر الملائكة بمشيئته خلق جنس البشر فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ

لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة: 30]، فصفة الخليفة شاملة لجميع بني آدم، على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، وهي بهذا المعنى مساوية لصفة الإنسانية تماما. ويأتي الاستخلاف الخاص من الله للفرد والجماعة والأمة، تكليفا بمهمة جليلة على أساس الإيمان بالله ومنهجه في الهداية والإصلاح .

فالاستخلاف العام هوية مشتركة بين الأدميين، حتى يُخصص باختيار ممارسته في دائرة تصور محدد ونهج معين؛ يتأرجح بين الإحسان والإسداء والرشد والغواية. ولقد أكدت آيات الله القرآنية كما آياته المنشورة من خلال واقع البشرية، بأن الغالب على ممارسة الاستخلاف في الأرض هو الفساد وليس الصلاح، وذلك ما يفهم من قول الملائكة لرب العزة، {قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} [البقرة: 30]

فالهوية الاستخلافية الممنوحة من الله للإنسان، تعد الإطار العام لكل الهويات المتفرعة عنها، والمكتسبة بممارسة المسؤولية الاختيارية، التي يحسمها الفكر ويتصرف فيها تثبيتا وتغييرا وتقديما وتأخيرا، {إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ} [المدثر: 35-37]؛ {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا} [النساء: 137]

[137]، وهوية الإنسان المكتسبة، هي وجهته في الحياة الدنيا، والتي يختارها بفكره عن وعي ومسؤولية، ويشكلها وفق مراده، {وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: 148].

إن الاستخلاف مشيئة إلهية نافذة، ومحددة لهوية الإنسان الأصلية وحقيقته الثابتة، التي لا تتوقف بالضرورة على مدى وعيه بها وإدراكه لمقتضياتها، إذ الواضح أن الاستخلاف حقيقة ذاتية، وممارسة سلوكية تلقائية انفعالية مع الخصائص النفسية، التي فطر عليها الكيان الإنساني من حيث هو إنسان، أكثر من كونه مقاربة تصويرية تنظيرية إرادية، بمعنى أنه حقيقة ملازمة للإنسان أي إنسان، ولا تتفك عنه بحال علم ذلك أو جهله. وهذا ما يؤكد واقع المحاولات التصويرية لتحديد معالم الهوية الإنسانية في القديم والحديث. فنجد الكلام عنها المتواصل على امتداد الزمان والمكان، كثير التشعب شديد الاختلاف، لكن واقع الممارسات السلوكية على الأرض، يظل متشابهاً ومتقارباً إلى حد كبير في كونه حرية ومسؤولية.

ومن ثم علينا أن نفرق بين الهوية الأصلية للإنسان، التي فطره الله عليها والتي لا تتغير أبداً، وهي الهوية الإنسانية الاستخلافية، وبين الهوية المكتسبة في البيئة المحيطة عن طريق الدين واللغة والثقافة وغيرها

من المتغيرات التي يكابدها الفرد عن طريق التنشئة الاجتماعية ويمارسها على نحو معين أو يرفضها تماما ويعوضها بغيرها.

ولقد توالى حديث القرآن عن أصل الاستخلاف، وأهم مقوماته من حرية ومسؤولية وقدرة إنجازية فكرية وبدنية، سوله كان استخلاقا عاما بين جميع البشر، أو استخلاقا خاصا لقوم معين، ليضطلع بأمانة تنفيذ مراد الله في واقع الأرض، {قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلَفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ} [الأعراف: 129]، {وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا اللَّهَ وَلَنَا تَعَشُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} [الأعراف: 74]

والله تعالى هو الذي يحدد لكل أمة ولكل جيل فيها، كيف يمارسون أمانة الاستخلاف، بناء على طبيعة اختياراتهم النظرية واستعداداتهم النفسية والسلوكية؛ إما على أساس وحيه وشرعه المنزل، {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [النور: 55]. أو على أساس موقف

معين من دين الله ونهجه، أو على أساس الفطرة والعقل دون استناد لشيء من الوحي .

ويمكننا ملاحظة أنه رغم تردد الكلام عن الاستخلاف وحقائقه في المتن القرآني والحديثي، إلا أن ذلك لم يبرز بوضوح على المستوى التنظيري والصياغة الإسلامية للهوية الإنسانية، ولعل خير مثال على ذلك ما كتبه بعض علمائنا ومفكرينا في القرون الأخيرة، حيث يكتفون بالإشارة إلى مبدأ استخلاف الإنسان في الأرض، دون ما يلزم أن يرتب عليه من التفصيل والبيان، ونرى علي عزت بيغوفيتش نفسه، لم يستعمل كثيرا مصطلح الاستخلاف وهو يبحث الهوية الإنسانية.

لكن يمكن القول بتوافر العناصر الأساسية للاستخلاف، من حرية وأمانة في مجمل التصورات، التي تمت بلورتها في ضوء الموجهات والبيانات الإسلامية. كما يمكن ملاحظة مدى حضور العلاقة بين الله والإنسان، في بنه العديد من التصورات البشرية، التي تشكلت في دائرة معرفة دينية سليمة أو محرفة، أو انطلاقا من الفطرة والعقل وحدهما، بحيث إن القاسم المشترك بين تلك التصورات، هو كونها مقاربات نسبية تعكس حرية اختيار الوجهة وتحمل مسؤولية السلوك على نهجها.

ولنا أن نتسلل ما الحكمة من خلف حقيقة الهوية الإنسانية؟ مما يفسح المجال لكثير من الظنون والأوهام، ويجعل تأثيراتها مباشرة في واقع

الرؤى السائدة حول حقيقة الإنسان والكون من حوله. قد تكون الحكمة هي وضع مسألة تصور الإنسان لنفسه وللوجود على رأس المهام الاستخلافية، الممارسة في إطار حريته ومسؤوليته، وكل ما يأتي بعدها من قضايا وإشكاليات وأهداف إنما هو تفاصيل إجرائية .

إن الإنسان اليوم نتيجة لتنامي جهله بحقيقته ومركزه الكوني المرموق، قد اندرج في منزلقات خطيرة، ستفضي به لامحالة إلى الهاوية، إذا لم يتدارك نفسه وتتداركه رحمة الله تعالى، عندما يفقد تماما مغزى هويته الاستخلافية الأصلية، التي تجعله واعيا بكرامته حريصا على تعزيزها وعدم التفريط فيها، ولا يكون ذلك ممكنا إلا بالممارسة الإيجابية والرشيدة لحريته ومسؤوليته.

والله من وره القصد وهو يهدي السبيل

عبد السلام محمد الأحمر

رئيس مركز الأمانة

تمهيد:

تباينت الرؤى والتصورات في تحديد حقيقة الإنسان بالنظر إلى النماذج المعرفية والأطر المرجعية التي يتم الصدور منها والبناء عليها كموجهات وأسس معرفية، وفي هذا الصدد يمكن الحديث عن مرجعيتين متقابلتين: نظرة مادية صرفة وأخرى توحيدية.

النظرة المادية منبثقة عن ما يمكن وسمه بالنماذج الاختزالية، والنظرة التوحيدية التي تعد نظرة تكاملية مركبة. ولقد عرفت الممارسات الفكرية النقدية والجادة والمجددة، روادا استطاعوا بما راكموا من تجارب في التأمل والاجتهاد والتحليل والتركيب والمقارنة والاستنتاج، أن يبلوروا أطروحات عميقة تنطوي على أفكار مكثفة، توفر فيها شرط الاستيعاب المفضي إلى التجاوز، وهي مقاربات منضودة بطريقة محكمة، بحيث تحتاج من الباحثين إلى التفاعل البناء معها، تفسيراً واستثماراً وسعياً للتفعيل والتنزيل والتقدم بعناصرها إلى الأمام، والبناء عليها لممارسة النقد المسؤول وتجاوز أسلوب الوصف والحكي.

ومن هؤلاء الأعلام والرواد علي عزت بيجوفيتش، الذي كانت له نظرات وتنظيرات، ورؤى وتصورات حول الإنسان، تميزت بعمق الإحكام والتنسيق، والجدة في الطرح، والتوازن في التحليل، والعلمية في التقديم، فالرجل جمع بين صياغة الأفكار والنضال، وكذا الاطلاع الواسع على الفكر الغربي، مما صبغ إنتاجه بالفرادة والإبداع، إن على مستوى

المفاهيم أو على مستوى المضمون، وكذا الأبعاد الاستشرافية التي تجعل المشروع الفكري ذا راهنية وضرورة أنية.

وعليه، فإن هذه الدراسة¹ تسعى إلى الكشف عن النظرة التكاملية، التي يصدر عنها بيجوفيتش في تحديده لهوية الإنسان، والتي تندرج في الرؤية الاستخلافية.

ولا يخفى أن مفهوم الاستخلاف في التصور الإسلامي، يشكل ركيزة أساسية ومرجعية محورية لاستيعاب فلسفة الوجود، ويمكن من خلاله صياغة قواعد وأسس الاجتماع الإنساني، باعتباره قيمة ناظمة لكل السلوكات الحضارية، التي تربط الإنسان المستخلف عموديا بالله، وأفقيا بعباد الله وسائر الكائنات. "فلا ينفك قول الإنسان المستخلف عن فعله، ولا ينفك علمه بالأشياء عن معرفته بالله، ولا تنفك زيادته في المعرفة عن الإصلاح في الكون، إذ يستشعر العبد روح العبادة في كل شيء. ويصبح ملتزما بالقيم الخلقية والمثل العليا التي يربيه الدين على احترامها، فتتضبط بذلك مطالبه من حقوقه ورغباته، حتى مع مخالفه، مما يحقق له الصلاح في الدنيا، والفلاح في الآخرة، والأمن والاستقرار لمجتمعه"².

¹ تنطلق هذه المحاولة من خلفية البحث في المشترك الإنساني، لأنه سبيل إلى تقريب وجهات النظر، والتعارف بأبعاده الفلسفية والمعرفية والقيمية، وأرضية لتحقيق الأمن الفكري. كما تندرج ضمن الانهماك بالقضايا الكلية والمؤطرة، لأن الواقع العملي أبان على أن الاشتغال بالقضايا الجزئية يبعد ولا يقرب، ويسقط في الطائفية والانغلاق والتعصب المقيت.

² قيم الإسلام الحضارية كتاب الأمة، قطر، محمد عبد الفتاح الخطيب، عدد 139، 1431هـ، ص 35.

ولقد هُيئَ الإنسان في أصل خلقته، ليقوم بوظيفة الخلافة على أكمل وجه، من خلال أمرين متكاملين، الأول: طبيعة التركيب الذاتي للإنسان، فهذا التركيب يشتمل على جزء روحي يمكنه من السمو والعلو نحو الأفق الإلهي الأعلى، ليقتبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمرا ونهيا، على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادرا على أن تكون له حركة فعالة، في مجال يتلقى في أحد طرفيه الأمر الإلهي، وينفذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على الأرض، وذلك هو جوهر مهمة الخلافة.¹

أما الأمر الثاني: فهو حقيقة التكليف، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة التكليف، في حين أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها. والتكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة، وتمكينه من الاختيار بين أن يفي بما كلف به، وبين أن يخل بالتزامه، على أساس من حرية الإرادة في الاختيار بين الإيفاء والإخلال، بعد التبصر بعواقب كل من الطريقتين.²

وإذا كان النموذج المركب يستبطن رؤية استخلافية، تلخص تصورا كليا للوجود، فإن النموذج الاختزالي ينطلق من تصور مادي صرف، مبتسر لكل ما هو مركب، مختزلا إياه فيما يقع تحت طائلة الحس.

¹ خلافة الإنسان بين العقل والوحي، عبد المجيد النجار، ص 63.

² نفسه، ص 64.

ويتم تفصيل ذلك من خلال طرح التساؤلات الآتية:

ما هي رؤية علي عزت بيجوفيتش للإنسان؟ ما العلاقة بين الإنسان والدين والفن؟ وماهي أقدر النظم على تحقيق إنسانية الإنسان؟ أيهما أكثر ارتباطا بالإنسان الحضارة أم الثقافة؟ بأي منهج نفسر أوجه النشاط الإنساني المختلفة - الحس الاجتماعي- الحس الجمالي- الحس الديني- الحس الخلقي؟ بم تتجلى حرية الإنسان؟ ما هي وظيفة الإنسان؟ وما هي مكانته في الكون؟ هل حياة الإنسان بسيطة أم مركبة؟ ما هي أوجه الاختلاف بين الإنسان والحيوان؟ كيف استطاع علي عزت تفكيك النماذج المادية؟ وكيف استطاع أن يبلور رؤى نقدية استشكالية، في مناخ مفعم ومسكون بجاذبية العلموية والفلسفة المادية؟ ما هي آفاق الإفادة من أفكار بيجوفيتش؟

وستكون الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، من خلال ثلاثة محاور

متكاملة يندرج السابق منها في اللاحق، وهي:

1- علاقة الإنسان بالطبيعة- المادة

2- الهدف من الوجود

3- مشكلة المعيارية

4- طبيعة النموذج المعرفي:

وقبل أن أدلف إلى الإجابة عن الأسئلة السالفة الذكر، يحسن

الإشارة بعجالة إلى مفهوم النموذج المركب وأبرز سماته كما بلورها

المسير في كتابه - العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- وفي مقابل

ذلك النموذج الاختزالي، فذلك من شأنه أن يساعد على معرفة كيف
أعمل بيجوفيتش النماذج المركبة وفكك النماذج الاختزالية.

أ- النموذج المركب: هو النموذج الذي يحوي داخله عناصر
متداخلة مركبة أهمها الفاعل الإنساني ودوافعه بحيث يعطي الدارس
صورة مركبة عن الواقع، ولا يختزل أيا من عناصره أو مستوياته
المتعددة أو تناقضاته أو ثنائياته أو العوامل المادية والروحية التي تعمل
فيه. وهو نموذج تفسيري منفتح اجتاهي وليس نموذجا موضوعيا
ماديا متلقيا، يرفض الواحدية السببية، ولا يطمح للوصول إلى اليقين
الكامل والتفسير النهائي.¹

ب- ويقابل النموذج المركب، النموذج الاختزالي الذي يختزل
الواقع إلى عدة عناصر بسيطة، مستبعدا كثيرا من العناصر والأبعاد
وخصوصا العناصر الإنسانية المركبة مصدر تركيبية الظاهرة.
ويتجه هذا النموذج نحو تفسير كل الظواهر الطبيعية المادية
والإنسانية في يقين كامل، وبطريقة شاملة تبسيطية بالغة، من خلال
سبب واحد أو عدة أسباب، عادة ما تنحل كلها وتمتزج لتصبح في نهاية
الأمر مبدأ واحدا ثابتا لا يتغير.²

من هذا التمييز يتجلى الفرق بين تطبيق النموذج الاختزالي على
الظاهرة الطبيعية، وصعوبة ذلك بالنسبة للظاهرة الإنسانية، حيث
يلاحظ "أن معدل التحول في الظواهر الطبيعية يكاد يكون منعماً

1 العلمانية الجزئية والشاملة، عبد الوهاب المسيري، 444/2.

2 نفسه 444/2.

ويتم على مقياس كوني، أما معدل التحول في الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير، لذا فالإنسان كائن له تاريخ، وهو تاريخ ثري متنوع، يمنح الإنسان قدراً كبيراً من الاستقلال عن الظواهر الطبيعية.

وتتسم الظاهرة الطبيعية بأنها ليس لها إرادة حرة ولا وعي ولا ذاكرة ولا حس أخلاقي ولا مقدرة على التصرف خارج نطاق قوانين المادة، وهي صفات من صميم إنسانية الإنسان. ولا تتأثر الظواهر الطبيعية بالتجارب التي تجرى عليها، أما الإنسان إن أُخضع لتجربة معملية فهو سيتصرف بطريقة مختلفة تماماً عن سلوكه العادي في حياته اليومية، فالإنسان يملك وعياً بنفسه وبما يدور حوله. ولعله لهذا السبب يمكننا أن نأخذ موقفاً محايداً من الطبيعة وأن نحسن من معرفتنا بها من خلال عملية الملاحظة والتجريب وهو أمر مستحيل في علاقتنا بالظاهرة الإنسانية ودراستنا لها.

لكل هذا يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية من خلال نماذج بسيطة ومجموعة من القوانين المادية المحددة، تنطبق على كل الظواهر الطبيعية المماثلة في كل زمان ومكان، كما يمكن ردها إلى عناصرها الطبيعية/المادية الأولية. أما الإنسان فلا يمكن رده إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا يمكن تفسيره تفسيراً كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل لابد وأن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً بالنسبة له. فعالم الإنسان مركب، محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (والأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان، ومن ثم نجد أن الحيز الإنساني

مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه ومن ثم تظهر ثنائية
الإنساني والطبيعي، ولكن الفلسفات المادية تساوي بين الإنسان
والطبيعة وبين الإنسان والأشياء، وتمحو هذه الثنائية، ولذا فهي
تختزل الإنسان إلى عنصر مادي/طبيعي واحد.¹

وإذ تبين بشكل إجمالي أن هناك نموذجا اختزاليا يناسب الظاهرة
الطبيعية، ونموذجا مركبا يلائم الظاهرة الإنسانية، فإن ذلك من شأنه
أن يساعد في الإجابة عن كثير من الأسئلة التي تفرضها العلاقة الجدلية
بين الإنسان والطبيعة وذلك في المحور الآتي:

¹ رحلة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري، / ص 27.

المحور الأول: علاقة الإنسان بالطبيعة المادة

في هذا المحور ستتم الإجابة عن التساؤلات التالية:

أ يعد الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة- المادة، أم هو جزء تجزأ له استقلال نسبي عنها؟ أ يتميز الإنسان بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة- المادة الواحدية في مقابل الثنائية، أم أن وجوده طبيعي- مادي محض؟ أ يعتبر الإنسان سابقاً للطبيعة، المادة، متجاوزاً لها، أم أنها سابقة عليه متجاوزة له؟ أ يدرك الإنسان الطبيعة، بشكل سلبي متلق، أم بشكل إيجابي إبداعي خلاق؟¹

إنها أسئلة ذات طابع تركيبي، ومن ثم فإنها تستلزم أجوبة تركيبية، وذلك ما سنقف عليه في الفقرات الموالية:

انقسمت الرؤية العلمانية الكلية الراضة لتواصل الخالق والمخلوق إلى مدارس ثلاث:

1- الرؤية الآلية للوجود التي تمثلها آراء ديكرت وكانط. ويعتقد أصحاب هذه الرؤية، تأثراً بالمدرسة الأفلاطونية، أن الله هو المحرك الأول الذي قام بتصميم الكون، ثم تركه يسير وفق آلياته وقوانينه الذاتية. لذلك ترى هذه المدرسة أن العقل قادر على توجيه الفعل وفق مثل يمكن اكتشافها بالنظر والتأمل.

2- الرؤية الحلولية للوجود، وتمثلها آراء سبينوزا وهيغل، ويخلط هؤلاء بين مفهومي الله والإنسان، ويرون أن الأول صنو للوجود الكلي للثاني، فالله في نظرهم هو الإنسان الكامل، والكمال الإنساني

¹ العلمانية الشاملة ج 2، ص 445.

صنو للألوهية. ولا يرى هؤلاء أن هناك مثل متعالية عن الواقع الإنساني الاجتماعي، بل يرون أن تطور البشرية اكتمال للعقل. لذلك يصبر هيغل على أن الحياة الأخلاقية هي الحياة العقلية، وأن نضج العقل وتطوره لا يدرك إلا من خلال الواقع.

3- أما الرؤية المادية للوجود فيمثلها ماركس ومن هذا حذوه. ويساوي هؤلاء بين الله والطبيعة، ويعتقدون في حكمة الحياة الطبيعية وعقلانية المادة، وخضوع الإنسان لنوازعها وقواها. ويرون أن الوعي الإنساني أرقى شكلا من أشكال الحياة المادية. ويصر ماركس على أن سعادة الإنسان في الانفلات من القيود الاجتماعية، وتحطيم كل الأشكال التي تؤدي إلى قيام تضامانات داخلية ضمن المجتمع الإنساني برمته. لذلك حمل الفكر الماركسي على كل الأشكال التنظيمية الوسيطة، بدءا بالأسرة ومرورا بالمؤسسة الاقتصادية، كالشركة، وانتهاء بالدولة نفسها.¹ وعند إمعان النظر في هذه الرؤى بالرغم من التباين الظاهري بينها، نجدها تتقاطع كلها في النظر إلى العالم نظرة مادية صرفة. فالعالم نسق كلي طبيعي مادي متماسك وفي حالة حركة دائمة مستمرة، والعالم مكون إما من ذرات تائهة حسب الرؤية الآلية للكون أو كيان عضوي مصمت متماسك حسب الرؤية العضوية أو خليط منهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أن كل شيء له سبب مادي وأن - أ - ستؤدي حتما إلى - ب - دائما وأبدا إن تكررت نفس الظروف.²

¹ إعمال العقل من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية، لؤي صافي، ص 61.
² إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ج 1 تحرير عبد الوهاب المسيري، 1996، ص 48.

ولا يشكل الإنسان أي استثناء من هذه المعادلة، وإنما هو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة فهو كائن طبيعي موجود في كليته داخل النظام الطبيعي يسري عليه ما يسري على الكائنات الأخرى، يخضع لنفس القوانين وليس له أي تميز أو خصوصية. ومن ثم تسقط كل الحدود الإنسانية المتعينة وتسقط معها كل الهويات. ومع الهوية، يسقط العالم المركب حيث توجد الأنا والآخر وحيث يوجد الإنسان ككائن أخلاقي مسؤول عن أفعاله، يختار بين الخير والشر. بدلا من ذلك، يظهر عالم مستو أملس لا حدود له، يدخل السعادة على العقول المادية الطفولية.¹ ولذلك نقول مع عبد الوهاب المسيري إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرا بالإله فحسب، وإنما كافر بالإنسان أيضا إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان ككائن متميز عن الطبيعة، وينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى.²

وإذا وقفنا بشكل مجمل عند موقف المنظومة المادية من علاقة الإنسان بالطبيعة، نستطيع أن نستعرض رؤية على عزت بيجوفيتش ومنهجيته حيث يتجلى العمق الاستمولوجي لطرحه وهو يتعامل مع ظواهر وأحداث تبدو بسيطة وهي ليست كذلك.

يقول عنه المسيري: يتضح تمييز علي عزت بيجوفيتش بين النموذج المجرد والتجربة المعيشة في أنه يصوغ السؤال المعرفي «ما هو الإنسان..؟» بطريقة خاصة تجمع بين المجرد والمتعين إذ يقول: «قضية

¹ نفسه، ص 74.

² نفسه، ص 75.

أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل أفكار العالم، فأى مناقشة تدور حول: كيف ينبغي أن يحيا الإنسان؟ تأخذنا إلى الوراثة حيث مسألة أصل الإنسان»، أي أنه بدلاً من أن يسأل السؤال المعرفي بطريقة مباشرة جافة مجردة، يحوله إلى إشكالية وجودية متعينة، يمكن للإنسان أن يدركها بطريقة مباشرة. وحين يتعامل مع إشكالية الأصل هذه فإنه يتناولها بطريقة فريدة. فبدلاً من أن يناقش الرؤية المادية المتمثلة في نظرية داروين في التطور، وبدلاً من أن يحاول تفنيدها من خلال علم البيولوجيا والعلوم الطبيعية.. فإنه يلجأ لاستراتيجية مختلفة تماماً، إذ يحاول أن يبين عجز النظريات المادية، بما في ذلك نظرية التطور الداروينية، عن تفسير البعد الإنساني في ظاهرة الإنسان.¹

ولكي ندلل على دعوى المسيري هاته نحتاج إلى عرض موقف بيجوفيتش بهذا الصدد حيث يقول: وسواء كان الإنسان نتاج التطور أو كان مخلوقاً، فإن السؤال يظل قائماً ما هو الإنسان؟ وهل الإنسان جزء من العالم أو شيء مختلف عنه؟²

يجيب الماديون: أن الإنسان هو الحيوان الكامل «L'homme Machine»، وإن الفرق بين الإنسان والحيوان إنما هو فرق في الدرجة وليس في النوع، فليس هناك جوهر إنساني متميز. الذي يوجد فحسب، «فكرة تاريخية واجتماعية محددة عن الإنسان» و«التاريخ الاقتصادي

1 رحلة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري، ص 131.

2 الإسلام بين الشرق والغرب، ص 47.

والاجتماعي وحده هو التاريخ الذي يوجد على الحقيقة.¹ ففي الفلسفة المادية يفكك الإنسان إلى أجزائه التي تكونه، ثم يتلاشى في النهاية.² فمرة ينظر إلى هذا الكائن على أنه مجموعة من العمليات الفيزيائية والكيميائية، وأونة أخرى يختزل نشاطه في مجموعة من الغرائز المكبوتة، ومرة أخرى تسلب منه كل أضرب الوعي والإرادة ليصبح آلة قادرة على الاستجابة لبعض المثيرات. وبهذا يستمر الدهول عن الجوهر فتهدر الحقائق، وتظل عصابة التحديد. ولكن دعنا نجاري هذا الطرح المادي الصرف المتمسح بالعلمية والموضوعية ثم نطرح الإشكالية الآتية عن الإنسان في بداياته الأولى:

لماذا أصيب الإنسان بالدوار الميتافيزيقي (الانهمام الشديد بالبحث عن المعنى)³؟ لماذا توقف عن تحسين كفاءته في الصيد ليقوم ببعض الشعائر التي لا معنى لها من منظور مادي نفعي..؟ كان الإنسان يسأل عن كيفية البقاء وعن آليات الاستمرار، ثم بدأ يسأل فجأة عن المعنى والهدف من وجوده.. أي أنه بدأ يسأل لماذا..؟ لو كنا حقاً من أبناء هذا العالم، فلن يبدو لنا فيه شيء نجساً أو مقدساً، فهذه أفكار مناقضة للعالم الذي نعرفه. نحن لا نستطيع أن نجد أثراً لعبادات أو محرمات أو مقدسات في أكثر أنواع الحيوانات تطوراً.

1 نفسه، ص 47.

2 نفسه، ص 48.

3 لفكتور فرانكل Viktor Frankl كتاب تحت عنوان (الإنسان يبحث عن المعنى يناقش فيه العوالم العميقة واللامحدودة لقدرات الإنسان خارج الماديات والمحسوسات).

إن ظاهرة الحياة الجُوانية أو التطلع¹ إلى السماء ظاهرة ملازمة للإنسان، غريبة عن الحيوان. هذا الجانب من الإنسانية، وهذه الظواهر [الخير والشر، المقدس والمدنس، الشعور بالفجيعة، الصراع الدائم بين المصلحة والضمير، التساؤل عن وجودنا] تظلّ جميعها مستعصية على أي تفسير منطقي. ولكن انطلاقاً من الإيمان بثنائية الإنسان والطبيعة، والاختلاف الجوهرى بين الاثنين، وثنائية الطبيعة البشرية، يبين علي عزت بيجوفيتش أن أصل الإنسان لا يمكن أن يكون مادياً.. فهو ليس نتيجة تطور مادي، فالعنصر الروحي في الإنسان الذي يستعصي على التفسيرات المنطقية المادية لا يمكن أن يوجد إلا بفعل الخلق الإلهي، والخلق ليس عملية مادية وإنما فعل إلهي. ليس شيئاً متطوراً، وإنما هو فعل فجائي (كن.. فيكون). «فمنذ تلك اللحظة المشهودة، لم يعد ممكناً للإنسان أن يختار بين أن يكون حيواناً أو إنساناً، إنما اختياره الوحيد أن يكون إنساناً أو لا إنساناً». وبذلك ربط علي عزت بيجوفيتش بين الإنسان وبين الله، بمعنى أن الإنسان لا يمكن أن يكون إنساناً إلا بوجود الله، فإن مات الله (كما يزعمون في الحضارة

1 إن التأمل في النفس الإنسانية وما جبلت عليه من الأحاسيس والطباع، وقراءة آفاق الكون وما ركبت عليه من نظام وتناسق ليفضي كله إلى الاعتقاد بالوجود الإلهي. فالنفس الإنسانية تنطوي على توق فطري إلى كائن عظيم تنسب إليه صفات الكمال، وتتشدّ عنده الحماية والأمن والطمأنينة، وهذا شعور يجده كل إنسان في نفسه في لحظات الضعف والفرع، وعند مشارف الهلاك، مهما اشتطّ به الغرور في أوقات السعة، وزمن الهدوء. خلافة الإنسان بين العقل والوحي، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، عبد المجيد النجار، 1993، ص 43.

الغربية) مات الإنسان، أو إن نسينا الله (كما نقول نحن) فإننا ننسى أنفسنا.¹

هذه الاستنتاجات تعجز المنظومة المادية عن تفنيدها بالأدلة العلمية، ولا يبقى أمامها إلا الحدس والتوسم، والبحث عن تبريرات متناقضة، والذهول عن الحقائق الناصعة، حيث يشيع داخل الأوساط المادية أن مجال العلم هو مجال المنطق والوضوح والاستدلال والبرهان، وأن مجال الدين هو مجال اللامنطق والغموض وغياب النسقية، لكن بيجوفيتش مساجل متمرس قادر على أن يتقدم بالدليل إلى غايته ومنتهاه، ولذلك يرى أن الخرافة ليست مرتبطة بالأديان البدائية فقط، ولكن العلم أيضًا لديه معتقداته الخرافية، وذلك عندما يترك مجال الطبيعة. فإذا كان الذكاء الإنساني قد أكد نجاحه في الأمور المتعلقة بالعالم المادي (كما في علم الطبيعة والفلك وغيرهما)، فإن هذا الذكاء نفسه بدا شاكًا أخرق في مجال الحياة، فعندما استخدم العلم مناهجه التحليلية والكمية في مجال الحياة انتهى إلى نفي بعض الحقائق النفسية والحياتية الجوهرية، فاختزلها إلى مظاهرها الخارجية فقط. وهكذا، رأينا علم الاجتماع الديني يقضي على الجوهر الأساسي للدين، ورأينا علم البيولوجيا قضى على الحياة، وعلم النفس يقضي على النفس، وعلم الأنثروبولوجيا يقضي على الشخصية الإنسانية، وفقد التاريخ معناه الإنساني الجواني.²

¹ رحلة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري. ص، 138.

² الإسلام بين الشرق، ص 365.

ولقد أجاد وأفاد (محمد أمزيان) في إيضاح هذه الفكرة حين ناقش ميتافيزيقا علم الاجتماع على سبيل المثال، ووقف على ثغرات منهجية في كثير من القضايا المتناولة، بحيث هناك تعميمات بعيدة عن العلمية، فالتعميم يأتي بعد الاستقراء التام وهو ما لا يسعف الباحثين في علم الاجتماع، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار الدعوى القائمة على جعل قوانينه ومبادئه مثل القوانين الطبيعية من حيث الدقة والصرامة. وبالإضافة إلى التعميم في إطار دراسة التجمعات البشرية، هناك الإطلاقية في الأحكام وغياب النسبية. وذلك راجع إلى التعسف في الإسقاطات والتأويلات المسبقة والإصرار الجلي على المماثلة والمطابقة بين الظواهر الإنسانية والطبيعية. فلم يستطع رواد الوضعية المنطقية في كثير من تحليلاتهم الوفاء لمنهجهم الصار والحدّي، مما حدا بهم في كثير من الأحيان إلى اللجوء إلى التصورات الميتافيزيقية سواء فيما يتعلق بتطور المجتمعات، أو أصل النظم ونشأتها، ودراسة الشعوب البدائية، والظواهر الاجتماعية غير الحسية، وينابيع التدين لدى الإنسان.¹

وإذا أزعج مع (محمد أمزيان) أن هناك تسطيحا وابتسارا في تناول قضايا غاية في التعقيد من قبل الرؤية المادية، فإنه من المتعين منهجيا، ولكي لا نصادر على المطلوب عرض الصورة المقابلة لهذا الزعم، وتتمثل في مناقشة هادئة للمسائل الآتية:

¹ منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص 66 وما بعدها.

1- التفسير المادي لنشأة الدين 2- الإنسان والطبيعة 3- الحرية والخلق 4 - الفن والعوالم المتعددة

1- التفسير المادي لنشأة الدين:

كان من الشائع في أوساط المادية، أن الدين نشأ نتيجة لعجز الإنسان القديم وإحساسه بالضعف، بين يدي الطبيعة وقواها المرعبة، وجهله بأسرارها وقوانينها.. ولكن الماركسية لا ترتضي هذا التفسير، لأنه يشذ عن قاعدتها المركزية، فلا يرتبط الدين بالوضع الاقتصادي، القائم على أساس الإنتاج الذي يجب أن يكون هو المفسر والسبب الوحيد، لكل ما يحتاج إلى تفسير وسبب.¹

ولهذا أخذت الماركسية تفتش عن السبب الأصيل لنشوء الدين من خلال الوضع الاقتصادي للمجتمع، حتى وجدت هذا السبب المزعوم في التركيب الطبقي. فالواقع السيء الذي تعيشه الطبقة المضطهدة في المجتمع الطبقي، فجر في ذهنيها البائسة الأفكار الدينية، لتستمد منها السلوة والعزاء.

وتتفق محاولات الماركسية بهذا الصدد، على نقطة واحدة هي: أن الدين حصيلة التناقض الطبقي في المجتمع، ولكنها تختلف في الطريقة التي نشأ بها الدين عن هذا التناقض، فتجنح الماركسية أحيانا إلى القول: بأن الدين هو الأفيون الذي تسقيه الطبقة الحاكمة المستغلة، للطبقة المحكومة المضطهدة، كي تنسى مطالبها ودورها السياسي، وتستسلم إلى واقعها السيء.

¹ اقتصادنا محمد باقر الصدر، ص، 107.

ونجد الماركسية أحيانا أخرى، تشرح تفسيرها الطبقي للدين بطريقة ثانية، فتزعم أن الدين نابع من أعماق اليأس والبؤس، اللذين يملآن نفوس الطبقة المضطهدة. فالمضطهدون هم الذين ينسجون لأنفسهم الدين، الذي يجدون فيه السلوة، ويستشعرون في ظله الأمل. فالدين إيديولوجية البائسين والمضطهدين، وليس من صنع الحاكمين. ومما لا يمكن للاتجاه الماركسي نفيه أن نعلم من تاريخ المجتمعات البدائية، أن الدين ليس من الظواهر الفكرية للمجتمعات الطبقيّة فحسب، بل إن المجتمعات البدائية التي تحسبها الماركسية، تعيش في حالة شيوعية لا طبقية، قد مارست هذا اللون من التفكير، وظهرت فيها العقيدة الدينية بأشكال شتى، فلا يمكن أن نفسر الدين تفسيراً طبقياً، أو أن يعتبر انعكاساً عقلياً لظروف الاضطهاد، التي تحيط بالطبقة المستغلة، ما دام قد وجد في حياة الإنسان العقلية، قبل أن يوجد التركيب الطبقي، وقبل أن يغرق الوادي بدموع البائسين والمستغلين. فكيف تستطيع الماركسية بعد هذا أن تجعل من الوضع الاقتصادي أساساً لتفسير الدين؟¹

ليس المقام مقام نقد الماركسية، وإنما بيان التأويل الإيديولوجي والتفسير الاختزالي لتفاعل الإنسان مع معتقداته وواقعه وإشكالاته، وبيان تهافت ادعاء العلمية والموضوعية في الظواهر، والوقوف على تقرير النتيجة مسبقاً، ثم محاولة التعسف في الإسقاط.

¹ اقتصادنا، محمد باقر الصدر، ص 107 وما بعدها.

وهذا ما جعل علي عزت يصف النموذج المادي بالبساطة وسهولة

فهمه، طارحا الإشكالات الآتية:

1- "إن الدراما الإغريقية، ورؤيا "دانتي" في الجنة والجحيم، والأغاني الدينية الإفريقية، واستهلال فاوست في السماء والأقنعة الميلانيزية، والصور الجصية اليابانية القديمة جميع هذه الأمثلة إذا أخذت بدون تنظيم معين، فإنها جميعا تحمل في ثناياها شهادة واحدة. فمن الواضح البين أنه لا علاقة لها بإنسان دارون ولا يمكن بحال من الأحوال أن يجمع بنا الخيال لنظن أنها من إنتاج الطبيعة المحيطة. أي نوع من المشاعر تلك التي تنطوي عليها ديانة الخلاص؟ وماذا يعني هذا التعبير المأساوي؟ وأي شيء مأساوي يمكن أن يكون في حياة تتألف من مجرد تبادل بين كائن حي وبين الطبيعة؟ وماذا رأى (إرنست نايزفستني Ernst) بعين عقله عندما صور جحيم (دانتي Dante)؟ لم يوجد خوف بين كل شيء حي، ما دام الإنسان والحياة هما ثمرة الطبيعة الأم؟ هذه الأسئلة تجعلنا نتشكك فيما إذا كانت الصورة التي رسمها العلم كاملة؟¹

إن الكائن الإنساني ليس مجرد مجموع وظائفه البيولوجية المختلفة، كذلك الوضع بالنسبة للوحة الفنية، لا يمكن تحليلها إلى كمية الألوان المستخدمة فيها، ولا القصيدة إلى الألفاظ التي تكونها.²

ولنلاحظ هنا كيف استطاع بيجوفيتش أن يقوض الأسس التي بنيت عليها نظرية داروين عند الحديث عن أصل الإنسان، وذلك بحسن

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 49.

² نفسه، ص 50.

استثماره لمعطيات تاريخية وعلمية أصبحت بديهيات وشبه مسلمات لا يمكن الجدل فيها، فعلم الحفريات وعلم هيئة الإنسان وعلم النفس، كلها علوم تصف من الإنسان فقط الجانب الخارجي الآلي الذي لا معنى له، الإنسان مثله مثل اللوحة الفنية والمسجد والقصيدة، أكثر من مجرد كمية ونوعية المادة التي تكونه، الإنسان أكثر من جميع ما تقوله عنه جميع العلوم مجتمعة.¹

2- ثم يضيف بيجوفيتش: نقول إن الإنسان قد تطور، وهذا صحيح، ولكنه يصدق فقط بالنسبة لتاريخه البشري الخارجي. الإنسان كذلك مخلوق، وقد انصب في وعيه ليس فقط أنه مختلف عن الحيوان، ولكن أيضاً أن معنى حياته لا يتحقق إلا بإنكار الحيوان الذي بداخله. فإذا كان الإنسان هو ابن الطبيعة كما يقولون فكيف تسنى له أن يبدأ في معارضة الطبيعة؟ حيث صدرت عنه كثير من الأنشطة التي تتأبى على قوانين الطبيعة الصارمة، ففكرة أن يضحى الإنسان بنفسه في سبيل الآخرين، أو أن يضحى ببعض رغباته لا يمكن تبريرها من الناحية المادية الصرفة.

وهو ما نبه إليه طه عبد الرحمان عند استدلاله على أن الإنسان كائن أخلاقي فيرى: أن الحيوان لا يسعى إلى الصلاح كما يسعى إلى رزقه، متوسلاً في ذلك بما أوتي من عقل على قدر رتبته الوجودية، ذلك أن السعي إلى الصلاح يقتضي أن يكون الساعي قادراً على أن يستحضر في نفسه القيم المثلى، ومعلوم أن القيمة عبارة عن معنى يتجاوز الواقع، إذ

1 نفسه، ص 52.

يحدد لا ما هو كائن، وإنما ما يجب أن يكون، والحيوان ليس بمقدوره، أن ينفصل عن واقعه المادي، متطلعا إلى واقع أفضل منه، ماديا أو معنويا كما يتطلع إلى ذلك الإنسان، مؤملا تحقيق مزيد من الكمال".¹ ويمكن استجلاء ذلك من خلال ملاحظة السلوك الإنساني وكذا الحيواني:

فإذا قارنا حسب (علي عزت) بين الإنسان والحيوان من حيث القدرة والكفاءة لوجدنا الحيوان يتغلب على الإنسان في كثير من درجة استخدام الحواس، ولكن الإنسان له ميزات أخرى تمنح له تميزه واستقلاله عن الطبيعة – المادة، بالرغم أنه من شأنها أن تضعف من كفاءته وقدرته على البقاء، ألا وهي المبادئ والمحظورات الأخلاقية، ففي الوقت الذي نجد الحيوان يحسن التمويه والتخفي من أجل الصيد بكفاءة عالية، نجد الإنسان مهوما قبل عملية الصيد بأشكال من الطقوس والمراسيم (طقوس للتطهير، وطقوس للترشيح، وطقوس للقبول).

وكأن الإنسان يتوسل إلى من يملك روح الصيد والذي وهب له الحياة، وهو الخالق سبحانه، ولا يسمح بانتزاعها إلا بإذن منه. فالإنسان بهذا دائم التطلع إلى عالم آخر، عالم حقيقي أو متخيل. وليس هذا فرقا في مراحل التطور، وإنما هو فرق في الجوهر. وقد وصل انشغال الإنسان بهذا العالم الآخر حدا مفرطا في التضحية وتقديم القرابين حتى بالبشر أنفسهم وإيقاع أشكال غريبة من العقاب على الجسد في إبان الزراعة

¹ سؤال العمل بحث في الأصول العملية للعلم والفكر، طه عبد الرحمن، ص 82.

ومواسم الحصاد. لقد وجدت التضحية في جميع الأديان بلا استثناء. وظلت طبيعتها غير مبررة بل غامضة، ورغم كونها مروعة فإنها تشكل خطأ فاصلاً بين العصر الحيواني المزعوم، وبين عصر الإنسان. وكل من التضحية والمصلحة يسيران في خط متعاكس، فإذا كانت المصلحة حيوانية فإن التضحية إنسانية.

يستنتج على عزت بيجوفيتش -لأنه ينظر إلى الإنسان نظرة مركبة وليست اختزالية- من هذا كله، أن الإنسان لا يسلك في حياته كابن الطبيعة، بل كمغترب عنها. شعوره الأساسي هو الخوف، إلا أنه ليس خوفاً بيولوجياً الذي يستشعره الحيوان، إنما هو خوف روحي كوني بدائي موصول بأسرار الوجود الإنساني وألغازه. إنه خوف ممتزج بحب الاستطلاع والإعجاب والدهشة والنفور، تلك المشاعر المختلطة التي تكمن، على الأرجح، في أعماق ثقافتنا وفنوننا كلها.¹

ثم يتساءل إذا كنا أبناء هذا العالم، من الطبيعة وإليها، فكيف نفسر المحظورات والأفكار حول المقدس والمدنس والسمو واللعنة؟ إن الخير والشر والشعور بالفجعية، والصراع الدائم بين المصلحة والضمير، والتساؤل عن وجودنا كلها أسئلة تبين أن الإنسان لم يستجب للعالم حوله بالطريقة الداروينية.

إن ظاهرة الحياة الجوانية أو التطلع إلى السماء وهي ظاهرة ملازمة للإنسان غريبة عن الحيوان- هذه الظاهرة تظل مستعصية على أي

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 60.

تفسير منطقي، ويبدو أنها نزلت من السماء "نزولا حرفيا" ولأنها ليست نتاجا للتطور، فإنها تقف متعالية عنه مفارقة له.¹

ومن هنا يصف علي عزت بيجوفيتش الإنسان بأنه "نبت الأرض وابن السماء"، نبت الأرض فكرا وتنظيما واحتجاجا وحربا ومصالحة وسلمًا وابن السماء روحا وعبادة وفنا.² لأنه لو كان الإنسان أكثر الحيوانات كمالا، لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار. ولكن الإنسان من حيث هو كائن عارف فهو ينجذب نحو مثال الحقيقة، ومن حيث هو كائن أخلاقي، فهو ينجذب نحو الفضيلة، ومن حيث هو كائن جمالي، فإنه ينجذب نحو مثال الجمال، سواء كان جمالا طبيعيا أو فنيا.³ وهذه الأبعاد في تكاملها هي التي تكون الإنسان كما أراده الخالق سبحانه أن يكون، ليكون بذلك قادرا على تحمل أمانة الاستخلاف، باعتبارها مسؤولية جسيمة ينوء بحملها الإنسان ذو البعد الواحد.

نخلص مما سبق بيانه إلى الوقوف عند الملمح الإبداعي العميق عند بيجوفيتش حيث يفكك المقولات إلى أجزاء فتظهر بسهولة الثغرات وعدم الانسجام في الرؤية المادية التي تزعم العلمية والموضوعية. ففي إطار الكثير من الحلقات المفقودة للتفسير المادي الجامد يتم إهدار الكثير من الحقائق بحجة أنه ليس لها وجود مادي متعين، خصوصا ما يتعلق بجوانب الإنسان الجوانية. وبهذا يكون بيجوفيتش مضاهيا لغيره

¹ نفسه، ص 61

² نبت الأرض وابن السماء، حامد الأحمر، ص 112.

³ نقض اللبرالية، الطيب بوعزة، ص 28.

من المفكرين في مقارنة مثل هذه القضايا والإشكالات ويستحق أن يكون مرجعا مؤسسا. وهذا من أهداف هذه المحاولة.

2- الإنسان والطبيعة:

يتعجب علي عزت من أولئك الذين لا تستوقفهم الظواهر الطبيعية ولا يندهشون من تركيبها المحكم ويفسرون كل ذلك تفسيراً سطحياً، تارة بالصدفة وتارة بالغريزة وتارة بالمادة ذاتية التنظيم أو مادة عالية التنظيم على شكل معقد. ويرى أنها أجوبة فارغة لا تحل المشكلة وتكشف عن جهل مطبق وتناقض صارخ، ذلك أنه لا يمكن تفسير الحياة بالوسائل العلمية فقط، لأن الحياة معجزة وظاهرة معاً. والإعجاب والدهشة هما أعظم شكل من أشكال فهمنا للحياة.¹

ويستدل بكلام الفيلسوف (أبي حامد الغزالي) الذي قال: إن جميع المعجزات طبيعية، وأن الطبيعة كلها معجزة. لكن الألفة تحول المدهش إلى شيء عادي نظراً لتباعد الحس، والأنس بالموجود والركون إلى الدعة والخمول.

ومن المفارقات الصارخة التي وقف عندها في هذا الصدد ما يلي: كيف يمكن مثلاً تفسير التباين الظاهري التالي: إذا وجدنا في اكتشاف أثري حجرين موضوعين في نظام معين أو قُطعا لغرض ما، فإننا جميعاً نستنتج بالتأكيد أن هذا من عمل إنسان في الزمان القديم، فإذا وجدنا بالقرب من الحجر جمجمة بشرية أكثر كمالاً وأكثر تعقيداً من الحجر بدرجة لا تُقارن، فإن بعضاً منا لن يفكر في أنها من صنع كائن

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 80.

واع، بل ينظرون إلى هذه الجمجمة الكاملة أو الهيكل الكامل كأنهما قد نشأ بذاتهما أو بالصدفة. هكذا بدون تدخل عقل أو وعي. أليس في إنكار الإنسان لله هوى بَيِّن؟¹

أليست هذه أكبر خرافة غزت عقل الإنسان؟ أن تطلب من شخص ما أن يتقبل عقله أن شيئاً على درجة من الكمال والتعقيد كعين الإنسان أو عقله قد وُجد بمحض الصدفة، يشبه أن تطلب من شخص أن يقبل بأن الأساطير الإغريقية حقائق واقعة.²

من دون شك أن مجانفة هذه الحقائق موقع في تهويمات هي أقرب إلى التفكير الطفولي منه إلى التفكير العلمي الرصين، من ذلك تفسير مصدر الفكر والوعي بالمادة، لكن هذا التفسير تواجهه ثلاث مشكلات أساسية:³

المشكلة الأولى: من المعلوم أن كمية المخ - الدماغ - في كثير من الحيوانات أكبر من بعض وليست هناك علاقة بين كبر الدماغ ومقدار الذكاء بل العكس هو المشاهد أن أصغر الحيوانات حجماً هي الأكثر ذكاءً (نقارن على سبيل المثال بين النمل والحيتان الضخمة والفيلة). ونفس الأمر إذا قورن دماغ الإنسان مع الحيوان، والذي ينسجم مع الطرح المادي القائل بتحول الكم إلى كيف هو أن تكون العلاقة طردية بين حجم الدماغ ومنسوب الذكاء.

¹ نفسه، ص 78.

² نفسه، ص 76.

³ نقض أو هام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص 137 وما بعدها.

المشكلة الثانية: تتمثل في القول إن الوعي ليس من ثمرات المادة أياً كانت، ولكنها ثمرة لمادة خاصة عالية التنظيم هي الدماغ. ما معنى عالية التنظيم، ألا يستلزم ذلك نظام ومنظم وإرادة وتخطيط، وهو موقع لا محالة في مازق لأنه ينسب للمادة ما ليس من خواصها، حيث ينسبون لها مقدرات غير مادية، ومن ثم فإنهم يكونون قد خرجوا من مقاصد الفلسفة المادية، خصوصاً أن فرضياتهم لا تخرج عن كونها تكهنات عنيدة طفولية تضمن لهم الاستمرار في ماديتهم البسيطة وتضمن لهم في الوقت ذاته تفسير ما حولهم من تركيب ووعي وغاية، ولعل هذا هو أحد أشكال محاولة الإنسان العلماني الوصول إلى ميتافيزيقا دون أعباء أخلاقية.¹

ولذلك يتساءل علي عزت هل نحن قادرون الآن وفي المستقبل على إنتاج الحياة؟ الجواب: نعم، إذا استطعنا أن نفهم الحياة، فهل نستطيع؟ إن علم «البيولوجيا» ليس علماً عن جوهر الحياة، إنما هو علم يتعلق بظواهر الحياة، بالحياة كموضوع، كمُنتج.

نواجه هنا مرة أخرى التعارض نفسه الذي وجدناه بين الحيوان والإنسان ولكن على مستوى أقل درجة، أعني على مستوى المادة في مقابل الحياة. ففي المادة، نرى التجانس، والكم، والتكرار، والسببية، والآلية. وعلى الجانب الآخر، نجد الإبداع، والتنوع، والنمو، والعفوية، نجد الكائن الحي المتعصّي. إن الحياة لا تتكشف عن استمرارية للمادة لا ميكانيكياً ولا جدلياً، ولا من حيث اعتبارها أكثر أشكال المادة تنظيماً

¹ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ص 27.

وتعقيداً. فإذا نظرنا إلى بعض خصائص الحياة، نجد أنها تتناقض مع أفكارنا وفهمنا عن المادة في صميم تعريفها. فطبيعة الحياة مناقضة للمادة¹

المشكلة الثالثة: أننا عندما نقول إن الفكر نتاج نشاط الدماغ، يجب أن نسلم بأن هذا النشاط يستفرغ ويستهلك من جسم صاحبه وطاقاته، فإذا قلنا الفكر ثمرة لنشاط الدماغ، فإن على هذا النشاط الذي قام به هذا الجزء من الجسم أن يترك آثاره هذه في بقية أنحاءه.

فهل حقاً تترك عملية التفكير والوعي والتأمل شيئاً من هذه الآثار؟ وإذ ثبت أنه لا دليل على أن مصدر الفكر والوعي هو المادة، وأن القول بالتنظيم يستلزم الخروج عن مقاصد الفلسفة المادية، وذلك بأن ينسب للمادة ما ليس من خواصها. وأن الادعاء بأن الفكر ثمرة لنشاط الدماغ يستلزم آثاراً، وهو ما لا يحصل، إذا ثبت كل ذلك، فإن العلم المادي كما يقول سوليفان لا بد أن يعرف حدوده.

وبنفس استشكالي يستدل علي عزت بأبحاث علماء الطبيعة لتكتمل الصورة فيقول: طبقاً لعلماء الحياة، «القصور في الطاقة» Entropy هو النقطة الحاسمة في تعريف الحياة. فجميع قوانين الطبيعة ترجع إلى «القصور في الطاقة» والتي تعني التشوش العام، الحالة المطلقة للاتساق الخامد. وعلى عكس ذلك، نجد أن الخاصية الرئيسية للكائن الحي هي حالة «اللاإنتروبي» (ضد القصور في الطاقة)، قدرة الكائن الحي على خلق المركب من البسيط، النظام من الفوضى،

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 66.

والاحتفاظ بالنظام . ولو مؤقتًا. في أعلى مستوى من الطاقة. كل نظام مادي يتحرك تجاه درجة أعلى من «قصور الطاقة»، بينما كل نظام حي يتبع عكس الاتجاه، ذلك لأن «الحياة تتجه عكس رياح القوانين الآلية» كما قال «كوزنيتزوف» Kuznjetzov وهو عالم روسي من علماء «السبرنطيقا»¹.

فعقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي، حتى إننا نجد عالما مثل تشومسكي ينكر تماما أن عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء سلبية وهو الافتراض الوحيد أمام الماديين، وإنما هو عقل نشط يحوي أفكارا كامنة فطرية. ولذا نجد أن "تشومسكي" يتحدث عن معجزة اللغة باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، وإنما في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية في عقل الطفل، وهذا الكمون يعني أن الطفل ليس مجرد المخ- مجموعة من الخلايا والأنزيمات.²

ويرتبط بما ذكر آنفا ما جاء في كتاب "العلم في منظوره الجديد" من تفصيل للأبحاث التي قام بها العالم "بنفيلد" (Penfield) في المختبر على الوعي والإرادة. فبعد سلسلة من التجارب يصل إلى أنه ومع أن مضمون الوعي يتوقف إلى حد كبير على النشاط العصبي فالإدراك نفسه لا يتوقف على ذلك. وباستخدام أساليب المراقبة استطاع (بنفيلد (Wilder Penfield أن يرسم خريطة كاملة تبين مناطق الدماغ المسؤولة

¹ نفسه، ص 67.

² الفلسفة المادية وتفكير الإنسان، ص 54- 55.

عن النطق والحركة وجميع الحواس الداخلية والخارجية. غير أنه لم يكن في المستطاع تحديد موقع العقل أو الإرادة في أي جزء من الدماغ. فالدماغ هو مقر الإحساس والذاكرة والعواطف والقدرة على الحركة. ولكنه فيما يبدو ليس مقر العقل أو الإرادة. ويضيف ليس في قشرة الدماغ أي مكان يستطيع التنبيه الكهربائي فيه أن يجعل المريض يعتقد أو يقرر شيئاً. والإلكترود يستطيع أن يثير الأحاسيس والذكريات. غير أنه لا يقدر أن يجعل المريض يصطنع القياس المنطقي، أو يحل مسائل في الرياضيات. بل لا يستطيع أن يحدث في الذهن أبسط عناصر الفكر المنطقي. والإلكترود يستطيع أن يجعل جسم المريض يتحرك، ولكنه لا يستطيع أن يجعله يريد تحريكه، إنه لا يستطيع أن يكره الإرادة. فواضح إذا أن العقل البشري والإرادة البشرية ليس لهما أعضاء جسدية.¹

وهناك أمثلة واقعية مثل ما ذكره (فيكتور فرانكل Viktor Frankl) طبيب الأعصاب النمساوي_ الذي نجا من المحرقة النازية، حيث شهد على أن السلع الروحية تمتد بقوة تفوق قوة السلع البدنية. وهو يتذكر كيف أن ذوي الموارد الروحية من زملائه الأسرى في معسكر الاعتقال في أوشفيتس كانوا أحسن حالا من أولئك الذين يتمتعون بقوة بدنية أعظم. يقول: الأشخاص ذوو الشعور المرهف الذين كانوا متعودين على حياة فكرية خصبة ربما قاسوا كثيرا من الآلام وكانوا في الغالب ضعيفي البنية. غير أن الضرر الذي أصاب كيانهم الروحي

¹ العلم في منظوره الجديد، روبرت أغروس جورج ستانيو، ترجمة كمال خلايلي، ص 37.

والعقلي كان أخف وطأة. فقد كان في مقدورهم أن ينسحبوا بأنفسهم من وسطهم الرهيب إلى حياة تتسم بالغنى الداخلي والحرية الروحية. وهذه الطريقة وحدها يستطيع المرء أن يفسر التناقض الظاهري المتمثل في أن بعض الأسرى من ذوي البنية الأقل متانة كانوا في الغالب أقدر على تحمل حياة المعسكر من الأسرى ذوي البنية القوية. إن قدرة الإنسان على الاختيار، بقطع النظر عن تنشئته أو تاريخ حياته، وعلى تقرير اتجاهه في الحياة لا تلقي على كاهله مسؤولية جسيمة فحسب، بل ترفعه إلى منزلة تسمو سموا بعيدا على منزلة العالم المادي.¹ ولذلك يقول (فرانكل Frankl) لقد شهدنا بعضا من رفاقنا يتصرفون كالخنازير في حين كان آخرون يتصرفون كالقديسين، فالإنسان تكمن فيه كلتا الإمكانيتين وتحقيق أي منهما يتوقف على قرارات لا على ظروف.²

هذه الدراسات العلمية وقف عليها الدكتور مصطفى محمود بتأملاته العميقة وحسه المرفه ليبرهن في محاضرة له أن الإرادة معجزة، تتحدى التفسيرات المادية السطحية والعجلى.³ وإذا كانت الإرادة تتأبى على التفسير المادي فإن الافتراض الممكن هو ملازمتها لفكرة الخلق وهو ما سستم مناقشته في النقطة الموالية:

3 - التلازم بين الحرية والخلق:

¹ العلم في منظوره الجديد، ص 85.

² نفسه، ص 84.

³ معجزة الإرادة محاضرة مسجلة مصطفى محمود على شبكة الانترنت.
<https://www.youtube.com/watch?v=vqkTcx9q4nl>

في هذه النقطة سنقف على عبقرية بيجوفيتش ولودعيته من حيث القدرة الهائلة على استنتاج ملازمة الحرية لفكرة الخلق، حيث يقول: إن قضية الخلق هي في الحقيقة، قضية الحرية الإنسانية. فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقًا. إما بقوى جُوانية أو برانية. ففي هذه الحالة لا تكون الألوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه. ولكن إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمناً وإما صراحة. فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقاً حُرّاً، فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق. الحرية ليست نتيجة ولا إنتاجاً للتطور، فالحرية والإنتاج فكرتان متعارضتان. إن الله لا ينتج ولا يشيد، إن الله يخلق. وقد اعتاد الناس أن ينسبوا إلى رجال الفن فكرة الخلق. ولكن الفنان الذي يشيد لا يقوم بخلق شخصية وإنما صورة لإنسان. فالشخصية لا يمكن تشييدها. وأنا لا أعرف ماذا يمكن أن تعني الصورة بدون الله. قد يتمكن الإنسان أجلاً أو عاجلاً، خلال هذا القرن أو بعد مليون سنة من الحضارة المتصلة، قد ينجح الإنسان في تشييد صورة مقلدة من نفسه، نوع من الإنسان الآلي أو مسخ، شيء قريب الشبه بصانعه. هذا المسخ الشبيه بالإنسان، لن تكون له حرية، إنه سيكون قادراً على أن يعمل فقط ما تمت برمجته عليه. وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلهي الذي لا يمكن تكراره أو مقارنته بأي شيء حدث من قبل أو سيحدث من بعد في هذا الكون.¹ وبهذا تكون إنسانية الإنسان مرتبطة بقدرته

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 82.

على التحكم في انفعالاته وضبط دوافعه، إنه لأمر مدهش غاية الدهشة عندما ينتصر الإنسان على نوازعه النفسية ويستطيع أن يتحيز للواجب على حساب مصلحته الشخصية، يقول عبد الوهاب المسيري بهذا الشأن: قد نقول إنها أخلاق شاقة عسيرة -تلك التي ترغمك على وضع الواجب فوق السعادة والإنسانية فوق المصلحة الأنانية - ولكنها هي الوسيلة الوحيدة التي ترتفع بنا عن هذه الحيوانية (المادية/الطبيعية) التي نعيش فيها"، وهي الطريقة الوحيدة التي يتحقق بها جوهرنا الإنساني، وإنسانيتنا المشتركة. وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلا على حرية إرادة الإنسان واستقلاله عن عالم الطبيعة/المادة، لأنك لا تستطيع أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حرا فيما يختار من سلوك، فحرية الإنسان التي استعصى علينا إقامة الدليل عليها بالعقل النظري يمكن البرهنة عليها بالشعور بها شعورا مباشرا إذا ما وقف الإنسان موقف الاختيار بين سلوكين...هذه هي الدوافع الأساسية للسلوك الأخلاقي، لأنه لو كان الدافع للسلوك الأخلاقي هو الرغبة أو الأهواء فإن هذا يفسد الأمر، لأن القانون الأخلاقي هنا لم يتم تحقيقه. فالأخلاق الحقيقية تنبع من النية الخيرة، وهي قوة حقيقية في البشر تنبع من الإنسان نفسه وليس من خارجه، ولذا فهي يمكن أن توجه الإرادة، وحين يقرر إنسان تقبل القانون الأخلاقي فإنه يتخذ قرارا بخصوص إنسانية الإنسان. ولذا فيمكن للإنسان أن يسلك سلوكا أخلاقيا ضد مصلحته الشخصية. وقد يسلك الإنسان سلوكا أخلاقيا،

ولكنه لا يؤدي إلى نتيجة إيجابية، ومع هذا نعتبره فعلا أخلاقيا بغض النظر عن نتيجته العملية، لأن الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيرا في ذاتها، أو خيرا مطلقا أو خيرا غير مشروط. وهي خيرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال فهي قد تكون خيرة في ظرف وغير خيرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية وشريرة كوسيلة لغاية أخرى.¹

وعليه تصبح فكرة الهيومانية humanism خرافة بفصلها عن فكرة الخلق، ويلخص ذلك بيجوفيتش في المعادلة الآتية: إذا لم يوجد الله فلا وجود للإنسان. وإذا لم يكن الإنسان موجودا فلا وجود للمسؤولية، وإذا لم توجد المسؤولية فلا توجد جريمة، إذا لم يكن الله موجودا فلا وجود للجريمة، إذا لم يكن الله فكل شيء مباح.²

فجميع الناس يؤمنون بالنفس ويتصرفون بمقتضى هذا الإيمان، حتى وإن لم يصرحوا بذلك علانية. فإذا ارتكب أحد الناس جريمة واعترف بجريمته ولكنه أصر على أنه فعلها بدون قصد. فما الذي يتبع هذا عند المدعي العام والدفاع والشهود والخبراء والمحكمة؟ ولماذا يجتهد كل واحد منهم للإدلاء بأحاديث تعبر عن رأيه ويحلل كل تفصيلا كبرت أو صغرت؟ في حين أن الجريمة نفسها قد تم الاعتراف بها ونتائجها واضحة أمام الجميع. إن كل هذه الجهود لا تُعنى بالحقائق الموضوعية البرّانية للقضية قدر عنايتها بمشكلة جوانية ألا وهي مشكلة «القصد». فالمسألة، لم تعد فقط ما حدث بالفعل، ولكن ما

¹ من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان بقلم د. عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، عدد 151، ص 33. ماي 2014.

² الإسلام بين الشرق والغرب، ص 48.

حدث في قلب المتهم عندما ارتكب جريمته. حتى ونحن نتفحص الملابس نفعّل ذلك فقط لنعرف حالة النفس.. أي القصد. وفوق هذا نجد أن كل واحد معنيّ بالقضية يؤمن تلقائيًا بأن القصد أهم من النتائج. وهذا يعني أن كل واحد. ربما دون شعور منه. يضع النفس في مركز أعلى من الحقائق. إن العامل الذي تسبب. عن غير قصد. في كارثة بالمنجم راح ضحيتها مئات من الناس سيكون أقل مسؤولية، وستكون عقوبته أقل من شخص قتل. متعمدًا. امرأة عجوزًا لكي يسرق مالها. ألا تكشف لنا هذه العبارة «غير المنطقية» أن هناك نفسًا وأننا في الحقيقة لا نحكم على ما حدث في العالم، ولكن ما حدث في قلب مرتكب الجريمة؟ إن أحكام الإنسان تكدر لكي تقلد حكم الله، فكلما أخذنا في الاعتبار قصد الإنسان في حكمنا، كلما اقتربنا من حكم الله: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾ (الأحزاب: 5) وبقبول القصد. ولو بأقل قدر. نعتزف ضمناً بالله ونرفض بذلك المذهب المادي.¹

إن المساحة الجوّانية للإنسان شاسعة تكاد تكون لانهائية. فهو قادر على أبشع أنواع الجرائم وعلى أنبل التضحيات. وليست عظمة الإنسان أساسًا في أعماله الخيرة، وإنما في قدرته على الاختيار. وكل من يقلل أو يحدّ من هذه القدرة يحطّ بقدر الإنسان. فالخير لا يوجد خارج إرادة الإنسان.² وهو ما يفسر أن كل محاولات الإكراه والجبر في

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 337-338.

² نفسه، ص 185.

مجال العقائد والتصورات والقناعات باءت بالفشل وكانت لها تداعيات كارثية. يقول (محمد إقبال): لا يمكن أن يكون الخير عملاً إجبارياً، وإنما هو خضوع ذات حرة للمثل الأخلاقية العليا خضوعاً ينشأ عن التعاون الإرادي للذوات الحرة، فالكائن الذي صممت له حركاته بالكامل وكأنه آلة لا يمكن أن يفعل الخير، ويستنبط من هذا أن الحرية شرط لعمل الخير، ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على اختيار أفعالها بعد تقدير القيم النسبية للأفعال المتاحة أمامها، فإن ذلك في الحقيقة مغامرة عظيمة، وذلك لأن حرية اختيار الخير تشمل أيضاً حرية اختيار العكس.¹

ويتواشج مع ذلك تفرد الإنسان بالبحث عن الغرض من وجوده في الكون، فهو الكائن الذي لا يرضى بسطح الأشياء، وإنما يطور المعاني الداخلية والرموز واللغة الحية، وهو ما تبرزه الأبحاث المختلفة في محور اللغة والمصطلح والأدب والنقد، فعلى سبيل المثال سيصبح المعجم اللغوي فقيراً قاحلاً لو يقتصر فقط على مفردات الحاجات المادية واللغة التقنية، غنى المعجم مرتبط بالمشاعر والخيال والذوق والجمال. فرغم الإنسانية المشتركة التي تجمع بين أفراد الجنس البشري إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي وراثي² واحد عالمي مثل بقية الكائنات فثمة هويات ثقافية مختلفة³، وإرادات جمعية

¹ تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال. ترجمة محمد يوسف عدس. ص 144.

² يشير كثير من العلماء إلى سلوك الحيوانات لم يطرأ عليه أي تغيير منذ ملايين السنين - النمل - النحل مثلاً.

³ إن الإبادة الثقافية لا تقل في شيء عن الإبادة العرقية فكلاهما يستوي في تهمة اقتراف جريمة ضد الإنسانية، وبعبارة أوضح، فإن الإبادة الثقافية اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي

مستقلة، وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الأخلاقي الحر، وهو الكائن القادر على ارتكاب الخطيئة والذنوب وقادر على التوبة والعودة، وهو قادر على الهيمنة والملائكية، وعلى النبل والخساسة، فممارساته ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة، بل ويشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي المادي، فهو ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها، قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يرد في كليته إليها بأي حال، دائماً قادر على تجاوزها وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات.¹

لقد وهب الله الحرية للإنسان لكي يجعل من هذا العالم فتنَةً، ولكي يؤكد أن الإنسان وروح الإنسان هي القيمة الأعلى. وهكذا نرى أن القصة القرآنية عن هبوط آدم لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب الأرضي، وإنما الغرض منها هو بيان ارتقاء الإنسان من الحالة البدائية للشهوة الغريزية إلى الشعور الواعي بأنه يملك نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان والهبوط لا يعني أي سقوط أخلاقي، وإنما هو تحول الإنسان من الشعور البسيط إلى أول بارقة للوعي بالذات، أي أنه نوع من الصحو من علم الطبيعة، بخفقة من السببية الشخصية أكدت وجوده، كما أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سجن فيها إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها الخطيئة

على سائر الثقافات، إنها رديف الاختراق الذي يهدد بالعنف السيادة الثقافية لسائر المجتمعات. التربية والثقافة في زمن العولمة ص 123، محمد مصطفى القباچ.
¹ إشكالية التحيز 94 / 1.

الأصلية. وقد كان أول فعل للعصيان قام به الإنسان هو أيضا أول فعل للاختيار الحر. لهذا نجد في رواية القرآن أن أول خطيئة لآدم قد غفرها الله.¹

وعليه فإن الاعتقاد في إمكانية تحقيق الطوبيا، تفاؤل ساذج قائم على إنكار النفس الإنسانية. وأولئك الذين يتجاهلون الروح الإنسانية والشخصية الإنسانية هم الذين يؤمنون «بتدجين» الإنسان وإدماجه في مجتمع ليصبح قطعة من الآلية الاجتماعية. وعلى عكس ذلك إذا آمنت بروح الإنسان، فإن هذا يعني عملياً أن تكون واعياً بوجود محيط هائل صعب العبور، من العصيان والشك والخوف والتمرد. إذا عرفت بأن أخصّ خصائص الإنسان فرديته التي لا شفاء له منها، تبين لك استحالة قولبة الإنسان أو تدجينه وتسكينه، إنه ما إن يحصل على حياة الرخاء والدعة حتى ينبذها بازدراء ويمهّب باحثاً عن حريته وحقوقه الإنسانية. إن الإنسان «حيوان يرفض أن يكون كذلك».² إذن فالوعي بالتركيب المزدوج للشخصية الإنسانية من شأنه أن يسعف في صياغة تصورات وسطية مرنة _على سبيل المثال_ في ميدان التربية أو العقاب والجريمة، أو الموقف من الآخر الذي يتسم في كثير من الأحيان بالإطلاقية والطهرانية فيتم تحديد العلاقات بناء على

¹ تجديد الفكر الديني، محمد إقبال، ص 143.

² الإسلام بين الشرق والغرب، ص 255.

مواقف حدية صارمة إما أبيض أو أسود دون تنسيب أو تطييف، وهو مسلك خطير يؤدي إلى التطرف وثقافة الاقصاء.¹

مرة أخرى لا تتخلف الآلة المنهجية الدقيقة عند (بيجوفيتش)، فهو يستطيع بمهارة عالية أن يأخذ معه القارئ بشكل سلس من خلال الأمثلة الواقعية التي يقرب بها المعاني، فتمتزج الصورة الحسية بالمجردة. حيث وظف مجموعة من المتقابلات التي تقود منهجياً إلى إدراك التلازم بين الحرية والخلق. من هذه الثنائيات: نبل الإنسان وخساسته، الملائكية والهيمنية، أنايته وتضحيته، المصلحة الفردية والجماعية، الجريمة والمسؤولية، الشك واليقين، الخوف والتمرد، القصد والخطأ. كل هذه الثنائيات عندما تمتزج تقربنا من فهم الكائن الإنساني في أبعاده المختلفة وامتدادات ما يصدر عنه من سلوكيات². من هذا المنطلق نجد عند بيجوفيتش تفسيرات مميزة لأنشطة الإنسان الفنية، وذلك ما سنجليه من خلال ما يلي:

4 - المسألة الفنية والعوالم المتعددة:

تتجلى النظرة التكاملية عند علي عزت في مقارنته للمسألة الفنية مقارنة تتجاوز النظرة الفقهية الضيقة، وكذا الرؤية المادية الاختزالية، وفي هذا الصدد يستنتج بعمق أن وجود عالم آخر إلى جانب عالم الطبيعة، هو المصدر الأساسي لكل دين وفن. فإذا لم يكن هناك سوى

¹ وذلك أحد أسباب التطرف كما بين أبو زيد المقرئ الإدريسي في كتابه: الغلو في الدين المظاهر والأسباب.

² مما سبق يتضح بشكل جلي حضور معاني الاستخلاف ودلالاته وأبعاده في تحليل واستدلال بيجوفيتش حتى وإن لم يستعمله كمصطلح.

عالم واحد لكان الفن مستحيلا. وفي الحقيقة، سنجد في كل عمل فني إحياء ما إلى عالم لا ننتهي إليه ولم نخرج منه، وإنما طرحنا فيه طرحا. والفن ذكريات أو توق إلى الماضي، إلى ذلك العالم الآخر. وقد ارتبط الفن بالروح في الديانات، ما كان سماويا وما كان من خرافات الناس، ومن بدع تبتدع لتلبي الحاجة الفطرية للتدين، وللفيلسوف البريطاني (كولينجود Robin G. Collingwood) بحث عن: "مكان الفن في حياة الروح" ادعى فيه أن الفن من الأشكال الدائمة والضرورية للفعالية الروحية، وأنه مكافئ للخيال والتخيل عند بعض العلماء والفلاسفة، أعلى أو أهم من العلم كما يرى إينشتاين. فمن أجل أن تتعلم عليك أن تتخيل.¹

يرى بيجوفيتش أن الفن ممكن فقط إذا كان الإنسان مختلفًا عن الطبيعة، إذا كان غريبا فيها، إذا كانت له هوية متميزة، أما أن يُسوى الإنسان بالطبيعة- المادة فإن العمل الفني يصبح عديم الفائدة، وهذه ملحوظة جوهرية من الرجل مكنته من التوصل إلى استنتاج فريد مفاده أن: الدين والأخلاق والفن فرع سلاله واحدة انبثقت بفعل الخلق الإلهي، لذا، فإن إنكار الداروينية للخلق – حيث أبرأت ذمتها منه- هو إنكار شديد التطرف ليس للدين فحسب، وإنما أيضا للأخلاق والفن والقانون. فإذا كان الإنسان حقا مصنوعا على طراز داروين، وإذا لم يكن يوجد على الإطلاق سند للإنسان، ولا مجال لروحه ولذاته، فإن الفن لا مجال له، وأن الشعراء وكتاب التراجم يضللوننا ويكتبون هراء لا معنى له. فالمعنى النهائي للفن أن يكتشف الخصوصية الإنسانية في الناس

¹ نبت الأرض وابن السماء، ص 86.

الذين أساءت إليهم الحياة، وأن يكشف عن النبل الإنساني عند أناس صغار منسيين في خضم الحياة . وباختصار أن يكشف عن الروح الإنسانية المتساوية القيمة في جميع البشر، وكلما كان وضع الإنسان متدنياً في الحياة، فإن اكتشاف نبلة يكون أبلغ إثارة. وفي هذا تكمن القيمة الحقيقية للأدب الروسي الكلاسيكي. كذلك يبرز الأدب الفرنسي بالمثل هذه الناحية في شخصيات أدبية كشخصيات «كوازيمودو» Quasimodo و«فانتين» Fantine و«جان فالجان» Jean Valgean¹.

ولنلاحظ هنا خبرة الرجل بالإنتاج الأدبي الغربي بمختلف مدارسه من جهة، ومن جهة أخرى قدراته الهائلة على استدرار المعاني منه والتمكن من توظيف ذلك لدعم طرحه من داخل نسق الفكر الغربي، مما يجلي أن (علي عزت) له رؤية حول المسألة الفنية غاية في الإحكام والتركيز، ولتفكيكها وتحليل أبعادها ومراميها أجدي مضطراً لمقابلتها بنصوص لرواد ومفكرين يقاسمونه نفس الرؤية والمسلك منهم (محمد باقر الصدر) الذي يرى: أن الذوق الفني بمثابة تقويض للنظرية المادية وتأكيد للطبيعة المزدوجة للإنسان. وإن المادية التاريخية تفرض على الماركسية أن تفسر الذوق الفني بقوى الإنتاج، والمصلحة الطبقية، لأن العامل الاقتصادي هو الذي يفسر كل الظواهر الاجتماعية، في المادية التاريخية، ولكنها لا تستطيع ذلك، وإن حاولته، إذ لو كانت القوى المنتجة، أو المصلحة الطبقية، هي التي تخلق هذا الذوق الفني، لزال بزوالها، ولتطور الذوق الفني تبعاً لتطور وسائل الإنتاج، كما تتطور

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 87.

سائر الظواهر والعلاقات الاجتماعية، مع أن الفن القديم بآياته الرائعة، لا يزال في نظر الإنسانية حتى اليوم، منبعاً من منابع اللذة الجمالية، ولا يزال يتحف الإنسان وهو في عصر الذرة، بما كان يتحفه قبل آلاف السنين، من انشراح وسحر، فكيف ظلت هذه المتعة النفيسة حتى أخذ الإنسان الاشتراكي والرأسمالي، يتمتع بفن مجتمع الرق كما كان الأسياد والعبيد يتمتعون بها؟ وبقدرة أي قادر استطاع الذوق الفني أن يتحرر من قيود المادية التاريخية، ويخلد في وعي الإنسان الأصيل، هو التفسير الوحيد، الذي يجيب على هذه الأسئلة؟ وكل محاولة لتفسير مضاد لن تعدو كونها هروباً للأمام ومجرد سفسطة، ويتجلى ذلك في محاولة ماركس هنا للتوفيق بين قوانين المادية التاريخية والإعجاب بالفن الإنساني القديم، زاعماً: أن الإنسان الحديث، يلتذ بروعة الفن القديم بوصفه ممثلاً لطفولة النوع البشري، كما يلذ لكل إنسان أن يستعرض أحوال طفولته البريئة، الخالية من التعقيد. ولكن ماركس لا يقول لنا شيئاً عن سرور الإنسان بأحوال الطفولة، فهل هو نزعة أصيلة في الإنسان، أو ظاهرة خاضعة للعامل الاقتصادي ومتغيرة تبعاً له؟ وماذا يقول لنا ماركس، عن المناظر الطبيعية الخالصة، التي كانت منذ أبعد آماذ التاريخ ولا تزال، قادرة على إرضاء الحس الجمالي بداخل الإنسان، وبعث المتعة في نفسه؟ فكيف نجد المتعة في هذه المناظر، كما كان يجدها الأسياد والرقيق، والإقطاعيون والأقنان، مع أنها مظاهر

طبيعية، لا تمثل شيئا من طفولة النوع البشري، التي يفسر ماركس على أساسها إعجابه بالفن القديم.¹

ولا يمكن أن نتحدث عن الفن دون الحديث عن الجمال، فعلاقة قضية الجمال بالمسألة الفنية علاقة نسقية بنيوية، ولأن الجمالية ذات تشعبات وتمس مجالات عديدة، يحسن الاختصار على ما له علاقة بالإنسان من حيث مساعدته لنا في الإجابة عن الأسئلة المطروحة سابقا. فجسم الإنسان على سبيل المثال يبرهن على أن الضرورة لا تفسر الجمال. فصوت الإنسان أكثر براعة وتعبيرا من أي آلة موسيقية. والضرورة لا تستلزم أن يكون للإنسان صوت قادر على إخراج أنغام حلوة. إذ كان يكفي أن يكون له صوت رتيب وممل. أو صوت خشن، للاستغناء أو للتعبير عن حاجات بدنه. (وداروين) نفسه أقر بأن الضرورة لا تستطيع أن تفسر ما حبي به الإنسان من مواهب موسيقية فطرية. فقد قال: وحيث إن الاستمتاع بالأنغام الموسيقية والقدرة على إطلاقها ليسا من الملكات التي تعود على الإنسان بأدنى منفعة في عاداته اليومية الحياتية، فلا بد من تصنيفها في عداد أكثر الملكات التي حبي بها غموضا. والضرورة قد تفسر لماذا يكون صوت عصفور جميلا في عين عصفور آخر، ولكنها لا تفسر لماذا يكون النمر أو الشوك جميلا في عين الإنسان؟

وإذا كانت الضرورة لا تفسر الجمال فلعله نتيجة الصدفة. وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون الجمال نادرا. ولكن الواقع خلاف ذلك.

¹ اقتصادنا، ص، 144-145.

فالتبيعة تزخر بالجمال. يقول "ديفيد بوم" (David Joseph Bohm) إن كل ما يمكن العثور عليه في الطبيعة تقريبا، يتبدى عن شيء من الجمال سواء في التدارك الفوري له أوفي التحليل الفكري. من ذلك مثلا أن جميع الحيوانات تكشف عن شيء من التناسق تضاهي بها الآثار الفنية الرائعة.¹

كما أن الشعراء في تأملهم جمال الطبيعة يدركون بدورهم أنه من صنع عقل ما، ومن أمثلة ذلك أن (ثورو) (Thoreau) إذ يرى أن الجمال لا يمكن أن تفسره الضرورة، يستبين الفنان الإلهي وراء الطبيعة، فيقول: السماء تمطرنا وتسقط علينا ثلوجا كالدرر. يا له من عالم عجيب هذا الذي نعيش فيه، أين متاجر الجواهر والحلي من ذلك؟ ليس هناك ما هو أجمل من ندفة ثلج أو قطرة ندى. أكاد أقول إن صانع هذا العالم تتجلى براعته في كل ندفة ثلج أو قطرة ندى يسقطها علينا. ونحن نظن أن الأولى تتماسك بطريقة ميكانيكية وأن الأخرى تسيل فتهاوى بكل بساطة، ولكنهما في الحقيقة حصيلة حماس، ونتاج نشوة، أضيفت عليهما اللمسات الأخيرة بأقصى مهارة الفنان.

والبشر يلحظون يد الله في ندفة الثلج وفي غروب الشمس وفي حقل الأعشاب. وعظمة الجمال وجلاله يحملان توقيع الله الذي لا شبهة فيه. أما (إمرسون) (Emerson) فيقدم لنا النصيحة التالية. إياك أن تفوت أي فرصة لمشاهدة أي شيء جميل لأن الجمال خط بيد الله. إنه قداس

¹ العلم في منظوره الجديد، ص 67.

يقام على جانب الطريق. رحب بالجمال في كل وجه حسن، وفي كل سماء صافية، وفي كل زهرة جميلة، واشكر الله على ذلك، إنه كأس بركة.¹

ولقد اصطلح (طه عبد الرحمان) على النظر الذي يتعدى مشاهدة الظواهر - فهما وتجربيا- إلى التغلغل في عمقها ومغزاها لكشف القيم الكامنة فيها نظرا ملكوتيا، في مقابل النظر الملكي الذي يكتفي بالتجربة البرانية الصرفة.²

بعد أن رأينا مع -محمد باقر الصدر، ودفيد بوم، وإمرسون- أصالة الحس الفني والجمالي عند الإنسان، وكيف يشكل ذلك عائقا حقيقيا أمام التفسيرات المادية، نعود إلى (بيجوفيتش) الذي يرجع بنا إلى أزمنة غابرة حيث البدايات الأولى للفن المرافق للوجود الإنساني، يقول: لقد كانت الدراما وليس اللاهوت، هي وسيلة التعبير عن الدين الحقيقي والمشاكل الأخلاقية للبشر. وتنعكس الطبيعة المزدوجة للدراما بوضوح في القناع، الذي يوحى بالدين وبالدراما في الوقت نفسه. لقد كانت الرسوم الأولى والتماثيل والأغاني والرقصات جزءًا من الشعائر، وإنما انفصلت مؤخرًا عن العبادة وأصبحت توجد مستقلة، فعندما رسم الإنسان البدائي الحيوان الذي يعترم صيده. فيما يسمى «سحر الصيد» . كان هذا نوعًا من العبادة، وصلوات لكي ينجح في مهمته. وكان الهنود الحمر يرسمون خطوطًا ملونة مختلفة على الرمال خلال احتفالاتهم الدينية. وكانت هذه الخطوط جزءًا مُكملاً للشعائر. وظهر الباليه

¹ العلم في منظوره الجديد، ص 72.

² الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري طه عبد الرحمان، 2005، ص 18.

الياباني القديم المسمى «جيجاكو» Gigako إلى الوجود . وفقًا لاعتقاد اليابانيين .«عند خلق الكون». وكانت هذه المسرحيات القديمة مزيجًا من الغناء والرقص والتعبير الحركي الصامت، يستعرض بطريقة رمزية الحياة الآخرة لأرواح الموتى. وفي الفترة السابقة على الإسلام، كان الشاعر العربي شخصية مرموقة ذات سطوةٍ ترجع إلى ما تملكه من قوة سحرية قادرة على حماية الحياة أو تدميرها.¹

ولنقارن هنا طبيعة قراءة (علي عزت) لهذه الأنشطة الصادرة عن الإنسان في القدم، وطبيعة القراءة المادية الصلبة التي تفسر ذلك بجهل الإنسان وعدم كفاءته آنذاك، ليتضح لنا الفرق بين النموذج المركب الذي ينطلق منه (بيجوفيتش)، والنموذج الاختزالي الذي يؤطر الرؤية المادية ويحكمها. ولنقف أيضًا على الحقائق التي تهدر مع القراءة الاختزالية الإسقاطية.

وفي الوقت الذي يصطنع فيه البعض خصومة وهمية بين الدين والفن يرى (علي عزت) أن العلاقة بين الدين والفن علاقة أصل بفرع ومنه يقرر: في جذور الدين والفن هناك وحدة مبدئية. فالدراما ذات أصل ديني، سواء من ناحية الموضوع، أو من ناحية التاريخ. كانت المعابد هي المسارح الأولى بممثلها وملابسها ومشاهديها. وكانت أوائل المسرحيات الدرامية طقوسًا ظهرت في معابد مصر القديمة منذ أربعة آلاف سنة مضت. وينقل عن (هنري برجسون Henri Bergson) قوله إن الفن ابن الدين... وإذا أراد الفن أن يبقى حيًا، فعليه أن يستقي دائمًا من المصدر

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 146.

الذي جاء منه.¹ فإذا كان الفن بحثاً عن المعنى وتعبير عن رؤية الوجود، وبحثاً عن الإنسانية والقيم المشتركة، فإن هذا هو جوهر الدين. فالفن تملي بالطبيعة، وهيام بالصور المجازية، وتأمل جواني في كل حركاتها وسكناتها من إمتاع الروح والاستجابة لأشواقها وتحريرها، وهذا هو جوهر العبادة. ولذلك يقول الفيلسوف المتأمل محمد إقبال: والحق أن كل طلب للمعرفة هو في جوهره صورة من صور الصلاة، فالمتأمل في الطبيعة تأملاً علمياً هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدي صلاته.²

إن ما يخبرنا به الفن والطريقة التي يخبرنا بها شيء يفوق قدرتنا على التصديق، كأننا بإزاء رسالة دينية. انظر إلى اللوحات الجصية اليابانية القديمة، أو قطعة من فن الأرابيسك الإسلامي على مدخل فناء قصر الحمراء (بغرناطة)، أو إلى قناع من جزر الميلانيزيا، أو إلى رقصات قبيلة في أوغندا، أو لوحة يوم الحساب « مايكل أنجلو - Michelangelo »، أو لوحة جيرنيكا « Pablo Ruiz Picasso »، أو استمع إلى موسيقى « دبوسي Claude Achille Debussy » في استشهاد القديس (سباستيان Sebastian)، أو إلى أغنية روحية زنجية، ولسوف تجرّب شيئاً غامضاً مُلغزاً فوق المنطق والمعقول كما تشعر في الصلاة.³

ولأن الفن ابن الدين فإن الملحد يرى فيه بديلاً، لأنه مهما قست طباعه أو تبدل مزاجه فإنه لا ينكر انفعاله ولو بالفن، وهو أدنى مراحل

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 148.

² تجديد الفكر الديني، محمد إقبال، ص 153.

³ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 150.

اليقظة الروحية، وبحكم أنه لم يسعد بتجربة دينية- ولنقل بالصلاة مثلاً- فإنه يرى في الفن بأنواعه كالمتاحف أو المسرحيات أو الأصوات محققاً لتلك اللمعة الباهتة التي عبرت به في لحظة ما، ويحاول أن يبقى الباب موصداً يحتمي وراءه دون أن يفتح أفقا للروح لا يطيق المغامرة فيه.¹

ويلفت (علي عزت بيجوفيتش) الانتباه إلى أن فرض عقيدة الإلحاد ومناخ الواقعية الاشتراكية عوامل أدت إلى شح الإبداع الأدبي والفني في روسيا، وعدم بروز أسماء عالمية لامعة، وانعكس ذلك حتى على العمارة والبناء. فبؤس الماركسية يتجلى في العمارة الفقيرة من الرموز والتشكيلات الابداعية، والدلالات والمعاني الفنية.

ومنه يمكن أن نقف على ضياع العمل الفني عندما يصبح صناعة تجارية، لترويج السلع والإيديولوجيات، وعندها يصبح العمل الفني وسيلة للاستغلال والتحكم والسيطرة. وما قتل الفن الغربي شيء مثل الولع بسجن الإبداع في الصور الجامدة الثابتة، ولو في حركتها الوهمية الاصطناعية وعليه، فإن الوضع الفني في أوروبا قد وصل فعلاً إلى الباب المسدود.²

وبحسبه المرفه وتأملاته العميقة يرى فريد الأنصاري: أن أسس الجمالية في الإسلام تقوم على أركان ثلاثة، هي: المتعة والحكمة والعبادة.

¹ نبت الأرض الحرة والفن عند علي عزت بيجوفيتش، محمد حامد الأحمر، ص 103.

² جمالية الدين، فريد الأنصاري، ص 16.

باجتماعها جميعا في وعي الإنسان ووجدانه يتكامل المفهوم الكلي للجمالية في الإسلام.

فأما الحكمة: فمعناها هنا أنه ما من جمال إلا وله هدف وجودي، ووظيفة حيوية، يؤديها بذلك الاعتبار. ذلك أنه ما من جمال في هذا الكون إلا وهو رسالة ناطقة بمعنى معين، هو حكمة وجوده ومغزى جماليته. فليس جميلا لذاته فحسب، بل هو جميل لغيره أيضا. فعند التأمل في كل تجليات الجمال في الطبيعة، تجد أنها تؤدي وظائف أخرى هي سر جماليتها. من مثل الأهداف التناسلية الضرورية لاستمرار الحياة في الكائنات من الإنسان والحيوان، والطيور، والنبات... إلخ. ففي هذا السياق تقع استعراضات الجمال الخارق مما وهبه الله للكائن الحي، لإنتاج الشعور بالجمالية مما ينتج عنه أروع التعبيرات اللغوية أو الرمزية على جميع المستويات البشرية والحيوانية والطبيعية عموما، كل على درجة طبقته الفطرية من الوعي بالحياة والوجود الخلقى، وما ذلك كله في نهاية المطاف إلا ضرب من قوانين التوازن في الحياة، واستقرار الموجودات والخلائق، تماما كما هو دور قانون الجاذبية في استقرار الحياة الأرضية، وتوازن الأجرام والكواكب في الفضاء.

وأما الركن الثاني للجمالية في الإسلام فهو: المتعة والإمتاع، سواء في ذلك ما هو على المستوى الحسي، أو ما هو على المستوى النفسي والذوقي، أعني العاطفي والوجداني. ومعنى ذلك أن الله- جل جلاله- خلق في الإنسان مجموعة من الحاجات، كحاجته إلى الطعام والشراب

واللباس. فكانت منها حاجة التمتع والاستمتاع بالجمال، من حيث هو جمال. ومن هنا سعيه الدائم إلى البحث عنه والانجذاب إليه.

وأما الركن الثالث: فهو العبادة. العبادة بما هي سلوك وجداني جميل، يمارسه الإنسان في حركته الروحية السائرة نحو رب العالمين، الله ذي الجلال والجمال. وهذا من الوضوح بمكان... ذلك أنه هو الركن الغائي من خلق الجمال نفسه، بل هو غاية الغايات من الخلق كله، وما به من حقائق الزينة والحسن المادية والمعنوية على السواء.¹

هذه الأركان الثلاثة المذكورة أنفا تجعلنا نقف على الآفاق الواسعة ونقاط التلاقي والتقاطع بين الدين والفن، ومنه نأسف غاية الأسف على الصراع المفتعل بين هذين التوأمين والنقاش المغلوط بصدد العلاقة بينهما. ولكن نتساءل حول إمكانية ممارسة هذه الأركان الثلاثة كما ينبغي في ظل الحياة المعاصرة، وهو الملحظ الذي أثار انتباه (علي عزت)، حيث ميز بين إنسان الريف والمدينة من حيث فرص مشاهدة الجمال والاستمتاع به وصفاء الفطرة ونقاء السريرة. فالحياة المادية الصماء توجد في المدينة، والحياة الندية المفعمة والممتزجة بالمشاعر توجد في الارياف والقرى.

ومنه يتحدث الشعراء عن جحيم المدن الكبرى، بينما الماركسيون يتحدثون عن «الحياة الغبية للريف». إن الشعور بكرهية المدينة هو رد فعل إنساني خالص، فكل إنسان هو شاعر بمعنى من المعاني، هو كذلك اليوم كما كان من قبل. ويأتي الاحتجاج ضد المدينة وضد الحياة

¹ جمالية الدين، فريد الأنصاري، ص 27- 29.

الحضرية من الدين والثقافة والفن. فقد كانت روما عند المسيحيين الأوائل هي مملكة الشيطان التي يُفترض أن تتبعها نهاية العالم، يوم القيامة. وتقل نسبة التدين تبعًا لحجم المدينة، ويرجع هذا إلى تركيز العوامل الحضارية التي تساعد على عزلة الإنسان. فكلما اتسعت المدينة قلت الطبيعة والسماء فوقها. فإنسان القرية لديه فرصة أكبر لكي يشاهد السماء المنقوشة بالنجوم، والحقول الخضراء، والزهور والأنهار والنباتات والحيوانات، فهو يعيش متصلاً بالطبيعة وعناصرها المتنوعة. ويُقدم له «الفلكلور» الفني وطقوس الزواج والأغاني الشعبية والرقصات، نوعاً من الثقافة والخبرة الجمالية ليست معروفة لإنسان المدينة. أما الإنسان الحضري، فإنه يعيش في إطار مدينة كبيرة تغص بالمعارف السلبية لوسائل الإعلام الجماهيرية، ومُحاطة بأشياء قبيحة من المنتجات الصناعية. أليس الحس بإيقاع الطبيعة الذي تملكه الشعوب البدائية قد ذبل تقريباً عند الإنسان الحديث؟ ومن أكبر الأخطاء في عصرنا شيوع فكرة أن ساكن الحضر لديه فرص أكثر لممارسة الخبرة الفنية والجمالية. كأنما الحفلات الموسيقية والمتاحف والمعارض التي تتردد عليها نسبة ضئيلة جداً من سكان المدينة يمكن أن تكون تعويضاً عن النشوة الجمالية التي قد تكون لاشعورية ولكنها قوية عند إنسان القرية، الذي يستمتع بمشاهدة المنظر الرائع لشروق الشمس، وليقظة الحياة بعد انتهاء فصل الشتاء! إن غالبية سكان المدينة يمارسون أقوى مشاعر الإثارة في مباراة حامية لكرة القدم أو

ملاكمة. وإجمالاً نقول: إن إنسان القرية حي وأصيل، أما العامل الصناعي الحضري فهو آلي وميت.¹

أليس من السخرية حقاً أن الإنسان البدائي الذي استمتع منذ خمسة عشر ألف سنة مضت بالنظر إلى الزهور وبأشكال الحيوانات ثم رسم ذلك على جدران كهفه، كان من هذه الناحية، أقرب إلى الإنسان الحقيقي من «الأبيقوري» الذي يعيش فقط لإشباع متعه الجسدية ويفكر كل يوم في متع جديدة، أو الإنسان الذي يعيش اليوم في المدن الحديثة معزولاً في قفص من الإسمنت المسلح محروماً من أبسط المشاعر والأحاسيس الجمالية؟²

إنها صورة جلية تعكس الطبيعة المركبة لما يصدر عن الإنسان من سلوكيات تمتزج فيها الأبعاد الروحية بالمادية، والماضي بالمستقبل، إنها المقدرة على التجاوز، ومن مظاهر ذلك، تجاوز الإنسان للطبيعة المادة وقوانينها نشاط الإنسان الحضاري (الاجتماع الإنساني- الحس الخلقي- الحس الجمالي- الحس الديني).³

ومن ثم فإن الإنسان في سعيه الحثيث للبحث عن معنى لوجوده، تتملكه رغبة جامحة لتجميل نفسه، ذلك أن رغبته في تجميل نفسه أقدم من حاجته لتغطيتها. وهناك قصة واقعية في هذا الصدد مفادها ما يلي: هبت عاصفة ثلجية على إحدى قبائل (الإسكيمو) فتفرق شملها بضع ساعات. وحينما تجمع أعضاء القبيلة مرة أخرى وجدوا أن امرأة

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 111.

² نفسه، ص 59.

³ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ص 12.

من القبيلة قد اختفت، فبحثوا عنها دون جدوى، فحملوا أمتعتهم واستمروا في التنقل من مكان إلى آخر. وبعد عام عثروا عليها وحيدة تنسج لنفسها ثوبا. ورغم أنها كانت تعيش تحت ظروف مادية قاهرة، إلا أنها لم تهمل زخرفة ثوبها بالنقوش المعروفة لديها، أي أن هذه السيدة البدائية توصلت وبشكل فطري إلى أن الجمال مكون أساسي وضروري للوجود الإنساني، وإلا لماذا أضافت الزخارف إن كانت تبحث عن الدفء والبقاء المادي وحسب؟ ولعله لو نظر إليها أحد العلماء النفعيين لقرر على التو أنها متخلفة، فقد أضاعت وقتها فيما لا يفيد.¹

نخلص مما سبق إلى القول: إن الإنسان كائن حضاري معقد جداً له دوافع متنوعة، تؤثر فيها عوامل متشابكة مختلفة، عبر مراحل الاجتماعية المتتابعة. وهذه العوامل منها ما هي الفطرية الجبلي، ومنها عوامل اجتماعية بيئية مكتسبة. ولا بد أن تخضع الدوافع الإنسانية إلى تربية شاملة متوازنة تراعي كيانه من حيث هو كلُّ. وأية تجزئة للإنسان وفهمه في ضوء جزء منها ستقود إلى خطأ علمي كبير، يضيّع كثيراً من الحقائق الطبيعية في حياته النفسية والاجتماعية والاقتصادية السياسية.² وإذا كان الإنسان كذلك فإن معنى وجوده لا بد أن يكون مابيناً لشتى أنواع الكائنات الأخرى، وذلك ما سنفصله في محور معنى الوجود.

¹ إشكالية، التحيز، ص 13.

² المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، محسن عبد الحميد، كتاب الأمة، ص 55.

بعد الذي تقدم يحق للقارئ أن يتساءل عن إمكانيات ومجالات
الإفادة من مواقف بيجوفيتش، ورؤاه وتصوراتاه خصوصاً ما يتعلق
بالقضايا المثارة في هذا المحور. وجواباً على ذلك أقترح عنصرين هامين
نظراً لراهنيتهما:

أ- فلسفة الدين

ب- تجديد الفكر الإسلامي وترشيده.

أ- فلسفة الدين:

يرى محمد المختار الشنقيطي أن المجتمعات العربية والإسلامية
رغم أنها أكثر المجتمعات تديناً إلا أنها تعد من أقل المجتمعات دراسة
للدین وعناية بفلسفته¹، على اعتبار أن " فلسفة الدين تعني التأمل
الفلسفي حول الدين، لذلك فهي بمثابة الفلسفة، أي أنها تتحرر من
النزعات الأيديولوجية في البحث، وتتسلح بمنطق ابستمولوجي².
وتهتم فلسفة الدين بتحليل مفاهيم من قبيل: الإله، الشر،
النجاة، الخلود، العبادة، المقدس، التضحية والقربان، الخوارق...
وغيرها.³

ويمكن إجمال هذه المفاهيم في الأسئلة التالية:

متى ظهرت فكرة التدين على وجه الأرض؟ ما مصيرها أمام
التطورات الفكرية في العلوم؟ ما وظيفتها النفسية؟ ما مهمتها

¹ سلسلة محاضرة البحث عن دين الفطرة محمد المختار الشنقيطي،

<https://www.youtube.com/watch?v=0f6Hxb0YWZA>

² فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي أبو يعرب المرزوقي، ص 42.

³ نفسه، ص 40.

الاجتماعية؟ أسئلة كما قال عنها محمد عبد الله دراز تتشوق النفس إلى معرفة الجواب عنها.¹

لقد كان (علي عزت) خير من تصدى للإجابة عن هذه الأسئلة ونظيراتها، وتجلت عبقريته وأسعفته موسوعيته الفذة وبصيرته النافذة في التوصل إلى استنتاجات فريدة، وبلورة تصورات عميقة تتعلق بعلاقة الإنسان بالدين وأصالة تدين البشر، وقدم الأسئلة الوجودية وينابيع النزعة الدينية في النفس الإنسانية، وقد حشد لكل ذلك معارف من حقول معرفية متنوعة جعلت التفسير المادي قاصراً وسطحياً، وينطوي على أحكام جاهزة ومتسعة. ومن دون شك يمكن للباحثين في تاريخ الأديان استثمار أطروحته والبناء عليها من أجل الإجابة عن كثير من التساؤلات في هذا المضمار التي تمت الإجابة عنها بكثير من الانطباعية والتوسم والحدس من لدن باحثين آخرين. ومن شأن ذلك أن يجسر الهوة بين الدين والعلم والفلسفة والأخلاق والقانون والمجتمع. ومن شأنه أيضاً أن يجعل من التدين عامل بناء وإعمار وتنمية، وعالمية ورحمة وإنسانية.

يقول عبد الله دراز: ومن الخطأ البين أن نظن أن في نشر العلوم والثقافات وحدها ضماناً للسلام والرخاء، وعوضاً عن التربية والتهذيب الديني والخلقي، ذلك أن العلم سلاح ذو حدين، يصلح للهدم والتدمير، كما يصلح للبناء والتعمير، ولا بد في حسن استخدامه من رقيب أخلاقي يوجهه لخير الإنسانية وعمارة الأرض، لا إلى نشر الشر والفساد، ذلكم

¹ الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، عبد الله دراز، ص 80.

الرقيب هو العقيدة والإيمان. غير أن الإيمان على ضربين: إيمان بقيمة الفضيلة، وكرامة الإنسانية، وما إلى ذلك من المعاني المجردة، التي تستحي النفوس العالية من مخالفة دواعيها، ولو أعفيت من التبعات الخارجية والأجزية المادية. وإيمان بذات علوية، رقيقة على السرائر، يستمد القانون سلطانه الأدبي من أمرها ونهيمها، وتلتهب المشاعر بالحياة منها، أو محبتها، أو بخشيتها. ولا ريب أن هذا الضرب هو أقوى الضربين سلطانا على النفس الإنسانية، وهو أشدهما مقاومة لأعاصير الهوى وتقلبات العواطف، وأسرعهما نفاذا في قلوب الخاصة والعامة. من أجل ذلك كان التدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة والنصفة، وكان لذلك ضرورة اجتماعية، كما هو فطرة إنسانية.¹

ولا بد أن تكون الثورة المقبلة في العالم الإسلامي ثورة دينية، وعندئذ سوف تكون تلك الثورة- بعد أن تنتصر في نفوس وقلوب المسلمين- قادرة على تحقيق المعجزات وبلوغ ما يبدو لنا اليوم مستحيلا، لأنها قادرة على حرث جميع حقول الحياة في وقت قياسي، لتجبر كل أنواع الاستعمار على الهروب بلا رجعة، وتزيل الفقر والخرافة والظلم والجهل ومظاهر قلة النظافة من مدن المسلمين وقراهم، لتعلن بذلك عن دخول المسلمين في عصر جديد، عصر الحضارة والإنسانية في مساحة شاسعة من العالم ما زالت مهملة إلى الآن.²

¹ نفسه، ص، 100.

² عوانق النهضة، علي عزت بيغوفيتش، ص 69.

وينقل (محمد عمارة) عن (مصطفى كامل باشا) قوله: وإذا كنا نطلب إرشاد أمتنا إلى الحقيقة الدينية، فما ذلك إلا لأن الأضاليل والأكاذيب والخزعبلات، التي راجت بين العامة، باسم الدين، قلبت حقيقة هذا الدين، فصار الجهل والتأخر والانحطاط، وكل الآفات، مما يلقي على الدين وينسب إليه، والدين منه براء، لذلك كان من المستحيل إحياء الأمة وإنهاضها بغير الحقيقة الدينية، لأنه لا سبيل إلى إبادة جيش الباطل، الذي ألف ونظم باسم الدين، إلا بالدين نفسه، فالتعليم الديني ليس فرضاً من الوجهة الدينية - فحسب - بل هو كذلك أيضاً من الوجهة الوطنية. إن بث الحقيقة الدينية بين المسلمين من أكبر الأسباب الموحدة للتسامح والتقرب من الشعوب الأخرى، إذ لا تعصب مع علم، ولا نفرة مع نور ورشاد، فمن منفعة العناصر كلها أن يعرف المسلمون دينهم على حقيقته، وأن تزول أوباء الجهالات والخرافات من بينهم.¹

الواقع الحقيقي أن الدين يعتبر في (عصر العلوم الطبيعية اليوم) صورة متواترة للتخلف العقلي وعجز الإنسان عن حل مشكلاته أو التغلب عليها.. لقد أراد نيتشه أن يعدم الإله، فباءت محاولته بالفشل، وكان لزاماً أن تفشل، أما علماء الطبيعة فقد تعمدوا قتل الإيمان به، وقد كان لهم ما قصدوا إليه قصداً.

على أن علوم الطبيعة التجريبية الوضعية هذه، التي أقصت الدين وزاحمته، لا تستطيع بحال أن تملأ مكانه الشاغر، خاصة من حيث مغزى الدين وجدواه، ووضعه للمعايير الخلقية، إن العلوم

¹ أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة، ص 76.

الطبيعية في واد، والدين في واد آخر، كلاهما يتعاملان من موقعين بعيدين، كما لو كانا على كوكبين مختلفين... وحتى لو أخذنا افتراضا بطريقة (Karl Popper) في التجربة والخطأ بجدية تامة، الدحض المستمر القائم على التجربة والاستقراء العلمي لما يجد من فرضيات، فإن العلوم الطبيعية لن تكون على درجة من الكفاءة المعيارية، بل ستظل مشدودة إلى المقدارية الكمية، مرتبطة بها. إن الأخلاق ليست وظيفة فسيولوجية تقوم على علم وظائف الأعضاء، وليس المغزى ناتج تفاعلات الكيمياء الحيوية، والحب ما خضع يوما، ولن يخضع لأنابيب اختبار العلوم الطبيعية. الواقع، أن العلم أثقل الإنسان المعاصر في ميدان العقائد بالشكوك والريبة فحسب، وأفقده الطمأنينة واليقين، وأورثه التقديس الأعلى لرصد البيانات والأرقام وتسجيلها وخبزها، ودفع به إلى أزمة مستترة في البحث عن ذاته، وعلى كل حال، فإن العلم يمكنه بعقائده التقدمية أن يقدم نوعا من الإيمان الأخروي بالحساب، والعقاب والثواب، على أساس علماني، للمجتمع بعد المسيحي. ليس المسلمون، إذن، وحدهم الفئة الوحيدة التي تستنكر هذا التطور غير السوي للعلوم الطبيعية باعتبارها بديلا رديئا عن الدين، بل العكس صحيح، إذ نجد طلائع جديدة ماضية في طريقها بحثا عن قيم ومعايير، مثلا: هانز Hans-Georg Gadamer وهلموت كون Helmuth von Moltke... وتتناقل الألسنة أن العودة إلى الميتافيزيقا نتيجة للمعرفة المتأخرة زمنيا، وأنه كلما اشتد الوعي الديني والاستنارة لدى العالم الحديث، صارت الحاجة إلى الدين أقوى وألزم، على الأقل لإضفاء

الشرعية على السلطة والقانون، وعلى الحركية الحافزة، وبناء الأمة¹.
والتجارب المعاصرة في مجال النهضة والإقلاع الحضاريين، تثبت بما لا
يدع مجالاً للشك أهمية التعبئة الروحية في التحفيز وتفجير الطاقات،
وتثوير الإمكانيات والمؤهلات، وهو ما لم تتمكن الأنظمة الشمولية
تحقيقه بالقهر والسلطوية.

ولذلك يقول (الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور): فالدين-
باعتباره- مجموع تعاليم يريد شارعها أن تصير عادة وخلقا لطائفة من
الناس لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللناس. وأهم هذه
التعاليم محاسبة المرء نفسه في سلوكها، بإيقانه أن الذي خلقه وصوره
قد أراد منه السير على تلك التعاليم، وأنه منه بالمرصاد في تنفيذه لذلك
التعليم، وحيث كانت الأديان الأولى التي تلقاها البشر، واردة إليهم من
جانب الله تعالى بطريق الوحي لأفضل الناس من بين الأقوام، وتلك هي
المعبر عنها بالأديان السماوية، أطلق لفظ الدين أو ما بمعناه على شيء
متلقى من جانب الحق تعالى، فكانت أديان البشر كلها ترمي إلى هذا
المغزى سواء منها ما كان صحيح النسبة إلى الله غير مبدل، وما دخله
التبديل من ذلك، وما كان من وضع أناس انتحلوا لأنفسهم هذه المنقبة
السامية لمقاصد صالحة أو غير صالحة... وقد عرف علماؤنا الدين بأنه:
وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير باطنا أو
ظاهرا.

¹ الإسلام كبديل، مراد هوفمان، ص 75-76.

ولا شك أن أثر الدين الصحيح هو إصلاح القوم الذين خوطبوا به، وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السمو، إن خاصا فخاص وإن عاما فعام، على نحو مراد الله من الدين ومن الأمة المخاطبة به، على حسب حكمته تعالى، وكم كان للأديان من أيدٍ في صلاح البشر وفي تكوين الجماعات الصالحة، ليحصل من صلاح الأفراد والجماعات صلاح المجموع كله عند الأمد المعلوم.¹

إننا في أمس الحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تجديد فهمنا للدين قصد ترشيد التدين، على اعتبار أن الدين هو ميدان المطلق، والمثال، والحقيقة، والنموذج. والتدين هو الكسب البشري، والممارسة الإنسانية القاصرة والنسبية. ومن دون شك أن الجهد الجبار الذي بذله (بيجوفيتش) في هذه القضية يتميز بنظرات سديدة فيها قدر كبير من الجدة والإبداع بما يمكن المسلم من أن يعيش واقعه، ويؤدي رسالته المنوطة به على أكمل وجه.

ولا غرو أن تجديد الفهم يمكن من تقديم البدائل الممكنة للأزمات التي تعاني منها البشرية بما يحقق عالمية الإسلام وآفاقه الإنسانية. فإنّ المسلك الآمن لاجتراح أفق حدّاثي جديد لا يحاكي هذه التجربة الغربية، هو وجوب النظر فيها من زاويتين اثنتين: زاوية تلتزم مبدأ المسافة معها ومع منجزاتها الحضارية، وزاوية تفكر في شق طرائق أخرى لا تتعارض مع القداسة، ولا تركز إلى العلمنة، وتعيد بناء مفهوم جديد للعقل والعقلانية، يتنزّل العقل بمقتضى هذا البناء في مكانه

¹ أصول النظام الاجتماعي، محمد الطاهر بن عاشور، ص 9.

الحقيقي، وتُعطى تبعاً لهذا دلالات أخرى لمفهوم رؤية العالم، وقيمة المعرفة والحقيقة، وجميع المفاهيم المتشعبة عنها.¹

ب- تجديد الفكر الإسلامي وترشيده:

إن ما يميز الرؤية الكونية القرآنية الإيمانية (الاستخلافية) أنها على العكس من الرؤية المادية العدوانية العنصرية الحيوانية، تجعل من الاختلاف والتمايز الإنساني والكوني رؤية توحيدية تكاملية، تتكامل فيها مختلف الكيانات، ويتأكد فيها المشترك ويفعل فيها المختلف إيجابياً ليكون علاقات متداخلة متكاملة إيجابية توحيدية، هي لب الفطرة الإنسانية السوية، ومناطق وجودها واستخلافها في الأرض، فلا مجال فيها للمغالاة الفردية، ولا للتطرف الجماعي، بل هي في كل أبعادها فطرة تكامل وتوازن واعتدال وسلام.²

وقد كان الرسول الكريم خير من جسد هذه الرؤية واقعا ملموسا، إننا نراه صلى الله عليه وسلم في مناسبات مختلفة، نراه زوجا مرحا سعيدا مع خديجة، وزاهدا غارقا في التأمل في غار حراء، وتاجرا ناجحا يرحل مع القافلة إلى الشام، وفارسا مقداما في غزوة بدر، ثم دبلوماسيا بارعا في مفاوضات صلح الحديبية، ورجلا رؤوفا يبكي على قبر صديقه، وفوق كل ذلك نراه مؤمنا صلبا ومستصبرا، يبعث رسله في الجهات الأربع

¹ من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة. مجلة إسلامية المعرفة، عدد 76 / 2014م. ص 13.

² الرؤية الكونية القرآنية الحضارية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، عبد الحميد أبو سليمان، ص 78.

من العالم المعروف آنذاك، لأنه كان يؤمن إيماناً لا يتزعزع في عالميته رسالته.¹

ولقد استلهم الفكر الإسلامي هذه الرؤية وسار على هذا المهيمن، فكان فكراً وسطي الوجيه والنزعة، فكر تتجلى فيه النظرة الوسطية المعتدلة المتكاملة للناس وللحياة، النظرة التي تمثل المنهج الوسط للأمة الوسط، بعيداً عن الغلو والتقصير.. فهو وسط بين دعاة الانفتاح على العالم بلا ضوابط، ودعاة الانغلاق على النفس بلا مسوِّغ، وسط بين المحكِّمين للعقل وإن خالف النص القاطع، والمغيِّبين للعقل ولو في فهم النص، وسط بين المقدِّسين للتراث، وإن بدا فيه قصور البشر، والمُلغين للتراث، وإن تجلت فيه روائع الهداية، وسط بين المستغرقين في السياسة على حساب التربية، والمهملين للسياسة كلياً بدعوى التربية، وسط بين المستعجلين لقطع الثمار قبل أوانها، والغافلين عنها حتى تسقط في أيدي غيرهم بعد نضجها، وسط بين المستغرقين في الحاضر الغائبين عن المستقبل، والمبالغين في التنبؤ بالمستقبل كأنه كتاب يقرؤونه.. وسط بين الدعاة إلى العالمية دون رعاية للظروف والملابسات المحلية، والدعاة إلى الإقليمية الضيقة دون أدنى ارتباط بالحركة العالمية، وسط بين المسرفين في التفاؤل، متجاهلين العوائق والمخاطر، والمسرفين في التشاؤم، فلا يرون إلا الظلام، ولا يرقبون للظلام فجراً، وسط بين المغالين في التحريم كأنه لا يوجد في الدنيا شيء حلال، والمبالغين في التحليل كأنه لا يوجد في الدين شيء حرام؛ هذه هي الوسطية التي يتبناها

¹ عوانق النهضة، بيغوفيتش، ص 137.

هذا الفكر، وإن كان في الغالب على مجتمعاتنا اليوم السقوط بين طرفي الإفراط والتفريط، إلا من رحم ربك وقليل ما هم.¹

ولكن المسلمين اليوم تنكبوا عن هذا الطريق، وطوحوا بعيدا عن صفاء النبع، ووضوح المنطلقات والأهداف، فلقد انشطرت وحدة الإسلام على يد أناس قصروا الإسلام على جانبه الديني المجرد، فأهدروا وحدته وهي خاصيته التي يتفرد بها عن سائر الأديان. لقد اختزلوا الإسلام إلى دين مجرد أو إلى صوفية، «فتدهورت أحوال المسلمين». ذلك لأن المسلمين عندما يضعف نشاطهم وعندما يهملون «دورهم في هذا العالم»، ويتوقفون عن التفاعل معه، تصبح الدولة الإسلامية كأي دولة أخرى، ويصبح تأثير الجانب الديني في الإسلام كتأثير أي دين آخر، وتصبح الدولة قوة عريانة لا تخدم إلا نفسها. في حين يبدأ الدين (الخامل) يجرّ المجتمع نحو السلبية والتخلف. ويشكل الملوك والأمراء والعلماء الملحدون، ورجال الكهنوت وفرق الدراويش والصوفية، والشعراء السكارى، يشكلون جميعاً الوجه الخارجي للانشطار الداخلي (الذي أصاب الإسلام). وهنا نعود إلى المعادلة المسيحية: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». إن الفلسفة الصوفية والمذاهب الباطنية تمثل على وجه اليقين نمطاً من أكثر الأنماط انحرافاً، ولذلك يمكن أن نطلق عليها «نصْرنة» الإسلام. إنها انتكاس بالإسلام من رسالة محمد صلى الله عليه وسلم إلى عيسى.²

¹ فقه الوسطية الإسلامية والتجديد معالم ومنارات، يوسف القرضاوي، ص: 30-31.

² الإسلام بين الشرق والغرب، ص، 113.

وبناء عليه تصبح التساؤلات التالية مشروعة وذات قيمة علمية
ومنهجية:

السؤال الأول: ما الذي جعل علم أصول الفقه ينحصر في المسألة
المنهجية المتعلقة بكيفية استخراج الحكم من النص دون البحث في
أصول الحق وشروط تحقيقه المعيارية (طبيعة التشريعات الموضوعية
والإجرائية) والمؤسسية (الاستقصائية والتنفيذية) الضامنة للعيش
المشترك السوي بين الناس والحد من العدوان عليها بينهم لحماية
الحقوق والكرامة البشرية في العمران البشري؟ ولم صار الفقه مجرد
تحليل لتطويع الأحكام الشرعية استجابة انفعالية لاستصحاب الحال
الذي يفرضه - واقعا- إما طغيان الأمم المبدعة التي نقلدها وتأييد
سلطان الفقهاء على المؤمنين الذين حولهم إلى عامة بمجرد أن جعلوا
الحرية الفكرية والسلوكية خروجاً عن الشرع فصيروا الجميع محتاجاً
في كل تفاصيل حياته العادية لفتاواهم؟

السؤال الثاني: ما الذي جعل علم أصول الدين ينحصر في
أيديولوجيا تؤسس للموقف الدفاعي بتمجيد نحلة أو ملة ومحاربة ما
عداهما ضد الحقيقة، بدل البحث في أصول الحقيقة وشروط عملها في
العمران البشري؟ وكيف انحط علم أصول الدين إلى الانحصار في
أصول الحكم والجدل السياسي العقيم بين الفرق والطوائف تحت
مسمى علم الكلام الجديد الذي هو عنوان فريد للتقليد البليد؟

السؤال الثالث: ما الذي جعل علم التصوف ينقلب من مجاهدة
وتزكية للنفس وفقه لها ووعي بالذات ورفق بالسلوك إلى شبه انسحاب

من الحياة وانزواء عن واقع الناس وقضاياهم الحارقة وبحث عن
الخلاص الفردي؟

السؤال الرابع: ما الذي جعل الحكمة تفقد معناها للباطن
الطبيعي والوجودي لتتحول إلى ظاهرية فتقلب حزبا إيديولوجيا
مؤسسا لسلطان القوة والتحالف بين الطغيان المادي (للعلم والتقنية)
والزمانى (الاستغلال والسلطة) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية؟

السؤال الأخير: ما الذي جعل الثقافة العامة الدالة على فلسفة
الأمة التاريخية، تنتقل من الفعالية المبدعة علما بالاستناد إلى الاجتهاد
تواصلها بالحق إلى التقليد البليد، ومن الفعالية المبدعة عملا بالاستناد
إلى الجهاد تواصلها بالصبر إلى استسلام الأنعام للطغيان الداخلي
والخارجي، فيصبح الإسلام الذي هو بالجوهر ثورة نظرية وعلمية نكسة
في المجالين اللذين قتلتهما ما وصفنا في أسئلتنا الخمسة؟ وكيف تحول
المسلمون إلى أمة الجهل (ضد العلم بحكم سيطرة الجهل على علمائها
مثلما يتبين من هذا البيان) والجاهلية (ضد الحلم بحكم سيطرة
النزوات على أمرائها مثلما يتبين من طبيعة المخاطب بهذا البيان) عبر
التحريف المادي (الوضع الغالب على مستعملي الحديث في معاركهم
الدونكيخوتية) والتحريف المعنوي (التأويل السطحي الغالب على
مستعملي القرآن في نفس المعارك) الذي فرضته النخب المستكملة باسم
الدين سلبا (العلمانيون) أو إيجابا (الأصوليون)¹؟

¹ فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، أبو يعرب المرزوقي، ص 223-122.

يمكن الزعم أن هذه الأسئلة الخمسة لخصت إلى حد ما جوهر الإشكال الفكري، وحددت بعض مكامن الخلل، من حيث الوقوف عند الانعطافات والانحسارات التي أوقفت عملية الإبداع، ومن دون شك أيضا أن التعامل الجدي معها من شأنه أن يسهم في إيقاف هدر طاقات الأمة فيما لا جدوى منه، ويمكن من تصحيح المسار والمسيرة. وسيمكن أيضا من تحقيق الكسب الذاتي من عطاء الوحي دون أن نبقى عالقة على كسب غيرنا.

ولا غرو أن القراءة التجزيئية لمنظومة الوحي مسؤولة بشكل من الأشكال عن بعض صور التدين غير الراشد، ولذلك نجد (فهيم هويدي) يرصد بعض مظاهر التدين المنقوص، وذلك من خلال التفرقة في الواجبات بين ما هو ديني ودينيوي. "إن صور التدين المنقوص في حياتنا بغير حصر وتقويم هذا العوج بحاجة إلى تعبئة من جانب كل من له سبيل إلى مخاطبة الناس بالأخص الدعاة الإسلاميون الذين لا يملون من ترديد مقولة أن الإسلام دين ودنيا، بينما لا نرى في أحاديث وممارسات أكثرهم سوى استغراق في أمور الدين، وإعراض عن شؤون الدنيا وتفريط في هموم الخلق".¹

إن حصر مفهوم العمل الصالح في الميادين الدينية أدى إلى إهمال المؤسسات التربوية للقدرات التسخيرية والخبرات المربية مما أفرز أفرادا يفتقرون إلى القدرات والمهارات التي يتطلبها العصر.²

¹ التدين المنقوص فهيم هويدي، 1994. ص 41.

² مقومات الشخصية المسلمة، ماجد عرسان الكيلاني، ص 145.

وعليه فما أحوجنا إلى أطروحة (بيجوفيتش) وما شاكلها من أجل
تسديد الفكر وتسديد الفهم، في أفق التطبيق الأمثل والأحكام.
فقد قادته نظراته التكاملية إلى تقسيم النظم المعرفية المهيمنة إلى
ثلاثة اتجاهات:

أ- النظرة الدينية وتمثلها المسيحية لتكريسها لدين مجرد وموقف
انهزامي انسحابي، ونفس الأمر للتصوف الغنوصي السلبي، المطامن
للواقع والمبرر له.

ب- النظرة المادية

ج- والنظرة الإسلامية

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مشروع لماذا ميز علي عزت بين النظرة
الدينية والنظرة الإسلامية؟

والجواب نتلمسه في استحضار (علي عزت) لمفهوم الدين كما
ترسخ في الثقافة الغربية حيث يوجي بمنطق التسليم وحظر السؤال
والانسحاب من الحياة ومفاصلة كل الأنشطة الانسانية.

ويرجع بيجوفيتش إخفاق الأيديولوجيات الكبرى في العالم في
نظرتها إلى الإنسان والحياة نظرة أحادية الجانب شطرت العالم شطرين
متصادمين بين مادية ملحدة وكاثوليكية مغرقة في الأسرار «ينكر كل
منهما الآخر ويدينه بلا أمل في لقاء»، وهكذا وجدنا الحضارة القائمة على
العلم المادي في جانب، والدين القائم على الغيبيات في جانب آخر مضاد،
ولكن الإسلام كما يعرضه (علي عزت) لا يخضع لهذه القسمة الجائرة،

وتلك هي القضية الكبرى التي يعالجها علي عزت في كتابه: «الإسلام بين الشرق والغرب»، حيث خصص لها القسم الثاني من هذا الكتاب. لكن النظرة الإسلامية كما يراها، تتميز بالثنائية التكاملية بين العقل والوحي، العقل والعاطفة، الروح والجسد، الفرد والمجتمع، التربية والعقاب والجزاء، العلم والدين، الدين والطبيعة، الذات والآخر. وقام بتجلية ذلك من خلال ما سماه ثنائية أعمدة الإسلام الخمسة، فيها تتجلى النظرة الشاملة للحياة في الإسلام، ففي كل عمود من أعمدة الإسلام تتكامل عناصر متعددة وتمتزج لتشكل صورة غاية في الرونق والبهاء والوسطية والتوازن، لتتحقق الواقعية المثالية في مقابل الواقعية الارتشائية أو الطوباوية المثالية بتعبير لؤي صافي في كتابه العقيدة والسياسة.

أما (محمد إقبال) فقد ذكر الفرق بين النبي الذي يحمل هم أمة، والصوفي الذي يبحث عن الخلاص الفردي، فنقل عن الولي الصوفي (عبد القدوس الجنجوهي) قوله "صعد النبي محمد العربي إلى السماوات العلى ثم عاد، وأقسم بالله لو أني وصلت إلى هذا المقام فلن أعود أبدا". وربما كان من الصعب أن تجد في الكتابات الصوفية كلها كلمات تعبر عن هذا الإدراك العميق للفرق السيכולوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي. فالصوفي لا يريد أن يرجع من السكينة التي ذاقها في تجربة التوحيد ومقام الشهود، وحتى لو أنه عاد - وهو ما لا بد 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 التوحيد ومقام الشهود عند الصوفي وما يستشعره في هذه الحال من سكونية هي غاية نهائية بالنسبة له. دروة أشواقه ومنتى مطامحه، أما بالنسبة للنبي فالأمر جد مختلف. إنها يقظة عارمة لقواه النفسية الجوانية. بداية مهمة روحية من شأنها أن تهز العالم من حوله. تجربة جديدة مقدر لها أن تغير العالم الإنساني وتحوله تحولا كاملا.

بالنسبة للنبي هي رغبة قصوى في أن يرى تجربته الدينية وقد تحولت إلى قوة عالمية حية. وهكذا فإن عودته من موقف الشهود تعد من الاختبار العملي لقيمة تجربته الدينية، في هذه التجربة تبرز إرادة النبي في أدائها الخلاق، فهي تقيم نفسها من ناحية، وتقدر من ناحية أخرى قوى العالم المادي للحقيقة، هذا العالم الذي تسعى لتحقيق وجودها فيه وجودا موضوعيا. وعندما ينفذ النبي في العالم المادي مواجهه قوى المصادمة والمقاومة، وهنا يكتشف النبي ذاته لنفسه، ويزيح القناع عن ذاته أمام عين التاريخ.¹

ومن دون شك أن حجم التحديات وتشابك الأزمات أكبر بكثير من طرح حلول جاهزة، وإنما بقدر عمق الإشكالات وتشابكها بقدر ما تكون الحاجة ملحة لحلول تتسم بالجدية والمسؤولية والكفاءة.

في سياق البحث عن المخارج والبدائل الممكنة يرى (بلعقرون) أن العقلانية الإسلامية والحدثة المتصلة ينبغي أن تقوم على:

1 - تظافر العقل والإيمان من أجل ترشيد مسيرة الإنسان.

¹ تجديد الفكر الديني محمد إقبال، 2011، ص 203-205.

2- وحدة التفسير والقيمة أو الآية والمعنى في قراءة الطبيعة.

3- من تضاد الملكات الإدراكية الإنسانية إلى تكاملها.¹

فلا معنى للانفصال بين الإيمان والعقل، ولا معنى لخلع المواصفات الاستحواذية على الطبيعة، ولا معنى أيضاً لإقامة الأزواج المتقابلة والثنائيات المتضادة بين الملكات الإنسانية. فثمة تضافر قوي، ومُواشجة إيمانية طافحة بالتوجّه نحو الله، ومهما بلغ العقل والمعرفة من مستويات عليا في اكتشاف سنن الله في الأنفس أو الكون، فإنّ مقصدهما ليس الاستيقان بذواتهما والاعتداد بهما ظلماً وعلوّاً، إنّما المقصد الأعظم إثبات أن لا إله إلا الله، وبهذا تتحرّر العقلانية والمعرفة من هيمنة العلمنة الغربية، التي هي مشروع غريب عن كرتنا الأرضية، جَلَبَ للبشرية مصائب لا حصر لها؛ إذ يصبح الهدف من المعرفة ليس هو تعظيم الواقع المادي، إنّما هو تعظيم المنظومة الإيمانية وتعظيم الله الواحد الأحد، والتوصل إلى الحكمة التي تقودنا إلى معرفة الله.²

ويتعاوض مع ذلك ما ذهب إليه (علي صديقي) من ملامح النموذج المعرفي البديل المستند إلى مرجعية توحيدية متجاوزة، والمنطلق من الرؤية القرآنية للإنسان والكون والحياة. ويتميز بالخصائص التالية:

1. نموذج توحيدي، يستند إلى عقلانية توحيدية شهودية، ترفض التوحيد بين الوجود والإدراك، وتسلم بعجزها عن إدراك المطلق واللامتناهي، وتحرر الإنسان من أغلال الفلسفة المادية الوضعية.

¹ من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حادثة إسلامية متصلة، مجلة إسلامية المعرفة، ص 22.

² نفسه، 23.

2. نموذج اجتهادي، لا يدعي الموضوعية الجامدة والحيادية المطلقة، فيزعم التطابق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفسرة، كما أنه لا يسقط في النسبية المطلقة والذاتية الكاملة، فتستحيل معه كل معرفة علمية.

3. نموذج إنساني ينطلق من الإنسان، لكن ليس بغرض (تأليه)، وإنما قصد السمو به وبوعيه ليتعالى على نزعتة الغريزية البهيمية العابرة، ويهتدي بمنظومة القيم الإلهية.

4. نموذج كوني عالمي، وهذا ينسجم مع كونية الرسالة الإسلامية وعالميتها، فالإسلام يخاطب مطلق الإنسان، ومطلق الأنساق الثقافية والحضارية.¹

ولا ريب أن النماذج المذكورة (التوحيدي والاجتهادي والإنساني والكوني العالمي) نماذج يجمعها مفهوم الاستخلاف كمفهوم مؤطر وناظم.

¹ الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي توحيدي بديل، علي صديقي. مجلة إسلامية المعرفة، عدد 59 / 2010م. ص26.

المحور الثاني: معنى الوجود:

لا شك في أنّ الطبيعة هي كتاب مفتوح، لكنّه ليس مفتوحاً للقراءة فحسب بلغة المثلثات والهندسات على ما يُؤوّل الفهم الرياضي البارد للعالم، بل مفتوحاً للقراءة بلغة الدلائل على الحضور الإلهي إلى جانب الإنسان، وعلى تدكّر المهمة الكبرى وهي مشروع الخلافة الكونية، وعلى اشتقاق القيم أيضاً؛ لأنّ هذا كلّه يجد أصله في وحدة الصلة ووثاقها بين الرؤية الوجودية والنظام القيمي، وإدراك الطبيعة والبيئة¹ وهذا ما يقصده (بيجوفيتش) بقوله: إن الإنسان ليس مُفصلاً على طراز «داروين»، كما أن الكون ليس مفصلاً على طراز «نيوتن»².

وعليه، فإن القراءة الغائية للكون تفتح أمام الإنسان آفاقاً من الإمكانيات وتوسع وسائل ومجالات الإدراك، مما من شأنه أن يساعد على الظفر بالمعنى وامتلاك القدرة على مواجهة التحديات والصعاب، ولذلك يقول (عبد الحميد أبو سليمان): ما أقسى الحياة وما أشد تفاهتها إذا لم تكن سوى لقمة عيش ومتع وصراعات حيوانية تنتهي بالإنسان إلى الموت جيفة جسدية نتنة تدفن وتوارى التراب، ووهم كل ما يقال بعد الغيبة العدمية، تراب في جوف التراب، حيث لا معنى للعقل ولا للضمير ولا للخيار ولا للمسؤولية ولا لقدرة الإبداع إذا كان الموت نهاية فناء وعدم³.

¹ من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي عبد الرزاق بلعقروز، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 76 ص 39.

² الإسلام بين الشرق والغرب، 66.

³ الإنسان بين شريعتين، عبد الحميد أبو سليمان، ص 48.

إن التأمل المجاوز للقراءة الصماء للكون – قراءة المثلثات والزوايا الحادة- يوصلنا إلى التصنيف الثلاثي الآتي: حركة النباتات – حركة الحيوانات- وسلوك الإنسان. فنحن نلاحظ أن النباتات تتحرك من خلال النمو، غير أنها لا تدري إلى أين تمضي. فالشجرة تمتد جذورها إلى أعماق التربة، لا لأنها تدرك أن الماء والمواد المغذية موجودان هناك. ومن جهة أخرى، فالحيوانات تدرك بحواسها إلى أين تمضي. ولكنها لا تدري لماذا؟ فالعصفور مثلاً بفضل قدرته على الإبصار ينتقي المواد المناسبة لبناء عشه، غير أنه لا يبني هذا العش لأنه يدرك أن ذلك ضروري للتوالد، بل إن ردود فعل العصفور تثيرها حوافز معينة بطريقة آلية، فشمس الربيع الدافئة تجعل الغدد النخامية عند العصفور تفرز بعض الهرمونات التي تحرك نشاط بناء العش، والعصافير التي تحقن بهرمون الأستروجين الأنثوي تشرع في بناء الأعشاش في غير أوانها.

النباتات تحرك نفسها، ولكنها لا تدري إلى أين تمضي، والحيوانات تدرك إلى أين تمضي. ولكنها لا تعرف السبب. ولإكمال مراتب الأحياء لابد من وجود مخلوقات لا تعرف فقط إلى أين تمضي، ولكن لماذا تمضي أيضاً ونحن البشر نشكل هذه المخلوقات، والملكة التي تمكنا من فهم علل الأشياء تسمى العقل أو الفكر. وهي تسمى كذلك سلطان العقل لأننا بواسطتها نتعرف على علل الأشياء.¹

بناء على ما سبق نطرح الأسئلة التالية: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ أهناك غرض في الطبيعة، أم أنها مجرد حركة دائمة

¹ العلم في منظوره الجديد، ص 32.

متكررة أو حركة متطورة نحو درجات أعلى من النمو والتقدم أم أنها حركة خاضعة للصدفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، أو القوة المحركة له، الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى؟ أهو كامن فيه، أم متجاوز له؟¹

يقوم في ذهن الإنسان تساؤل وجودي بصفة فطرية، فما أن يبدأ في التعامل مع البيئة الكونية تعاملًا عقليًا، حتى يرد على خاطره سؤال ذو ثلاث نقاط أساسية: مأتى العالم، ومصيره، وحقيقة حركته فيما بين المأتى والمصير. ولم تكن المذاهب الفلسفية منذ عرف الإنسان الفلسفة إلا محاولات في الأصل للإجابة على هذه الأسئلة إزاء الوجود، بل إن الأساطير والخرافات صيغت إشباعًا لما ورد على خاطر الإنسان من تساؤلات.²

إن امتداد الحياة إلى ما بعد الموت شرف خص به الإنسان دون سائر الموجودات الكونية، وهو شرف يعكس ما أراد الله تعالى له من تكريم، فانتفاء العدم في حق الإنسان هو في ذاته تكريم له، لما في العدم من النقص، وما في الوجود من الكمال، ثم إنه دافع لا يضاهيه دافع إلى الاكتمال المادي باستثمار الكون، والروحي بتحصيل الفضيلة. فالإيمان بالخلود يفتح أبواب الأمل ويسد أبواب اليأس والقنوط، فيندفع الإنسان في الإنشاء الحضاري مادة وروحًا، بما يحقق من سيطرة على

¹ العلمانية الجزئية والشاملة، 2/ 445.

² خلافة الإنسان، عبد المجيد النجار، ص 39.

موارد الكون، وسيطرة على نوازع الهوى، إنجازا في ذلك للخلافة التي ينال بإنجازها أرقى الدرجات في حياة الخلود.¹

لقد جاءت التعاليم الإسلامية تشرح حقيقة الإنسان على أنه كائن كريم رفيع الشأن، سواء في خلقه الابتدائي المستقل محفوفًا بالإجلال الإلهي، أو في كيانه المادي والمعنوي المستجمع لما تفرق في الكائنات، أو في تحميله أمانة التكليف التي خص بها دون المخلوقات، أو في تحريره من كل مهيمن مذل سوى الله تعالى، أو في مد حياته إلى الخلود وتخلصه من كابوس الفناء، ومن شأن تصور للإنسان على هذا التكريم حينما يحل في النفس محل الاعتقاد أن ينشئ في المؤمن به عزة وقوة وأملا، فتشيع فيه الطمأنينة والأمن، ويدفعه إلى التعمير في الأرض سعيا إلى النعيم في حياة الخلود، وأين من هذه العقيدة تلك التي تصور للإنسان على أنه في بداية وجوده صدفة عمياء، أو أنه في كيانه بعد مادي مظلم، أو أنه في حياته عابث لا غاية له، أو أنه في علاقته بالكون مستذل لقوى معلومة أو مجهولة، أو أنه في مصيره آيل إلى العدم الرهيب؟ إنه تصور يفضي لا محالة إلى ضروب من الاستغراق المادي المفضي إلى التظالم والتهارج والبغي، وضروب من اليأس والخوف والقلق، وكل ذلك يخل بالأداء الحضاري الحق مهما يبلغ الإنسان من مقام في الإنجاز المادي كما هو الحال في حضارة اليوم.²

¹ قيمة الإنسان، عبد المجيد النجار، ص 49.

² نفسه، ص 55-56.

يقول (علي عزت) في هذا الصدد: إن الشعراء هم جهاز الحس في الجنس البشري، ومن مخاوفهم وشكوكهم نستطيع أن نحكم بأن العالم لا يسير في طريق الإنسانية، وإنما في طريق اغتراب الإنسان واستلاب إنسانيته.¹ وكما أن العلم هو معرفة الطبيعة ونظمها فإن الشعر هو معرفة الإنسان.² وعليه نسأل (بيجوفيتش) لماذا خص الشعراء بهذا الشرف العلي، فيجيبنا وهو يعرف التأمل: التأمل جهد جُواني للتعرف على الذات وعلى مكان الإنسان في العالم، هو نشاط جدّ مختلف عن التعلم وعن التعليم وجمع المعلومات عن الحقائق وعلاقتها بعضها ببعض. يؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة، إلى نوع من التطهير الجواني الذي سماه الإغريق «Catharsis». إنه تكريس النفس للأسرار والاستغراق في الذات للوصول إلى بعض الحقائق الدينية والأخلاقية والفنية. فالتأمل لا يحاول الإجابة على أسئلة عن المجتمع أو البشر. إنه معنيٌّ فقط بالتساؤلات التي يضعها الإنسان أمام ذاته. وإذا دققنا النظر في «التأمل» نجد أنه ليس وظيفة من وظائف الذكاء. فالعالم وهو يُصمم نوعًا جديدًا من الطائرات لا يتأمل، إنما يفكر أو يدرس ويبحث ويختبر ويقارن، وكل هذه الأنشطة في مجموعها أو منفردة ليست تأملًا. أما الراهب والشاعر والمفكر والفنان، فإنهم يتأملون، إنهم يحاولون الوصول إلى الحقيقة الكبرى، السر الوحيد الأكبر. هذه الحقيقة تعني كل شيء ولا شيء: كل شيء بالنسبة للروح، ولا شيء

¹ لإسلام بين الشرق والغرب، ص 128.

² نبت الأرض وابن السماء، حامد الأحمر. ص 30.

بالنسبة لبقية العالم.¹ ولذلك نفهم لماذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام يذهب إلى غار حراء الموحش والمخوف، حيث الهدوء والسكينة والبعد عن الضوضاء والجلبة ليمضي ساعات وأيام يتأمل، لما يوفره ذلك من طاقة روحية وتعبئة نفسية هي أهم زاد للمصلحين وقادة المشاريع التغييرية والتربوية.

ومن ثمار التأمل باعتباره جهداً جوانياً أن يؤدي إلى اليقظة الروحية والهداية، فهما نتاج حركة الروح. ومن وجهة نظر الدين، كل تأثير خارجي للقضاء على الشر لا يثمر. وهذا هو معنى فكرة «عدم مقاومة الشر» في المسيحية والبوذية. وهذا هو السبب في أن التدريب لا تأثير له على الموقف الأخلاقي للإنسان. تستطيع أن تدرّب جندياً أن يكون خشناً، ماهراً، قوياً، ولكنك لا تستطيع أن تدربه لكي يكون مخلصاً، شريفاً، متحمساً، شجاعاً. فهذه جميعاً صفات روحية. من المستحيل فرض عقيدة بقرار أو عن طريق الإرهاب أو الضغط أو العنف أو القوة، ويستطيع أي مربٍّ أن يعطيك عدداً من الأمثلة عن أطفال يقاومون التوجيه الملح، وكيف أنهم يُنمّون نتيجة لذلك. اهتماماً بسلوك مُضاد تماماً. ويرجع هذا إلى «الخاصية الإنسانية» للإنسان. فلا يمكن تدريب الإنسان كما يُدرّب الحيوان.²

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 99.

² نفسه، ص 183.

وهذا ما يفسر فشل النظرية السلوكية في ميدان التربية والتعليم، لأنها تعاملت مع المتعلم كأنه صفحة بيضاء، وأنه قابل للتشكيل دون مراعاة ميولاته ورغباته الذاتية.

من جهة أخرى يحاول (بيجوفيتش) تفسير سياق وظروف نشأة العدمية وفلسفة العبث، وهما ثمرة أكثر بلاد العالم ثراء وتقدمًا. هذه الفلسفة تتحدث عن عالم بلا منطق، عن فرد منقسم على نفسه سيكولوجيًا ومحطم، عن عالم أصم أبكم صامت. إنها ليست على الإطلاق فلسفة سامة، كما يزعم بعض الناس، هي في الحقيقة فلسفة عميقة قادرة على التنوير. إنها تعبير عن مقاومة الإنسان، عن عدم رضاه عن العالم الذي ينمو بعكس الصورة التي أرادها لنفسه، إنها تمرد على الحضارة ذات البعد الواحد. إن العدمية والدين يمثلان إنكارًا للمادية ويقبلان هذا العالم بالفكرة نفسها. القلق البدائي، والنظر فيما وراء القبور، والبحث المُجهَد عن طريق خارج هذا العالم، الذي أصبح الإنسان فيه غريبًا... إن إخفاق الحضارة البين في سعيها لحل مشكلة السعادة الإنسانية بواسطة العلم والقوة والثروة، إذا فهم وتم الاعتراف به، فسوف يكون له أقوى أثر نفسي على الجنس البشري... لأن المادية ترفض الغائية في العالم (أي أن للعالم غاية عليا)، فإنها تتخلص بذلك من مخاطر العبثية والتفاهة. عالم المادية وإنسانها لهما غايات عملية ولهما وظيفة.. لتكن وظيفة حيوانية.. لا يهم. إن عبارة: «الإنسان عاطفة لا جدوى منها أو عاطفة تافهة» تتضمن فكرة أن الإنسان والعالم، ليس بينهما تناغم أو تطابق. وهذا الموقف المتطرف تجاه العالم كان هو بداية

جميع الأديان. إن التفاهة عند «سارتر» والعدمية عند «كامو» تفترض البحث عن هدف ومعنى. وهو بحث يختلف عن البحث الديني في أنه ينتهي عندهما بالفشل. ولكنه يُعتبر بحثاً دينياً، من حيث أنه يعني رفض الهدف الدنيوي للحياة الإنسانية، أو رفض الوظيفة الدنيوية.¹ والبحث عن الله (سبحانه وتعالى) بحث ديني، ولكن ليس كل بحث ينتهي باكتشاف. فالعدمية خيبة أمل ليس بسبب العالم والنظام، وإنما بسبب غياب الخير من العالم. فكل شيء تافه وعدم إذا كان الإنسان يموت إلى الأبد.²

يكاد (بيجوفيتش) ينفرد بهذه القراءة للعدمية كفلسفة، ولكنه استنتاج منطقي إلى حد ما، وذلك باستحضار الطابع الاحتجاجي للعدمية، ولأنها تشكل تعبيراً عن صرخة يائسة في وجه اللامعنى، ذلك أن قلق سؤال المعنى ليس أمراً طارئاً، وإنما كان ملازماً للإنسان ضارباً بجذوره في أعماق وجوده، ولقد اصطلح (بيجوفيتش) على هذا الشعور -الدوار الميتافيزيقي- باعتباره بحثاً مستمراً عن المغزى والمعنى ومحاولة دؤوبة من الإنسان القديم والحديث لكشف أسرار الحياة، فالحياة النفسية لرجل الكهف البدائي لا تختلف عن رجل ناطحة السحاب والمكوك الفضائي المعاصر إلا قليلاً، لم يتلاش قلق السؤال مع مرور الأيام والأعوام، فإذا ذهبنا نقارن بين الإنسان البدائي وبين أكثر الحيوانات تقدماً لوجدنا أن هناك فرقاً جوهرياً ملازماً. بينما نجد

¹ نفسه، ص 185.

² نفسه، ص 129 وما بعدها.

الحيوان يتصارع من أجل الطعام وتلبية حاجاته الغريزية نجد الإنسان البدائي خائفاً، مشوشاً بمعتقداته، غارقاً في الأسرار والرموز والمعتقدات، هذا الفرق لا يمكن رده إلى مجرد اختلاف مراحل التطور.¹ وحتى في أكثر أنواع الحيوانات تطوراً، لا نستطيع أن نجد أدنى أثر لعبادات أو محرمات، بينما نجد أن الإنسان حيثما ظهر يظهر معه الدين والفن، لقد كان الإنسان والفن والدين في تلازم وثيق. الإنسان كائن متدين حقيقة ليست وليدة اليوم. لقد قال الفيلسوف اليوناني - (بلوطرخس) Plutarque - منذ ألفي عام - (قد وجدت في التاريخ مدن بلا حصون، ومدن بلا قصور، لكن لم توجد أبداً مدن بلا معابد) وبلغ من إيمان سكان بلاد الغال قديماً بالبعث أنهم كانوا يقترضون المال، بعضهم من بعض، على أساس رده في عالم ما بعد الموت، كما كانوا يضعون الرسائل مع الموتى الجدد لإيصالها إلى أقاربهم الأقدم موتاً. أما في مصر قبل خمسة آلاف سنة - فقد كان الاهتمام بما بعد الموت مسيطراً على الناس.²

بل ذهب الباحثون ومؤرخو الحضارة إلى أن عقيدة البعث عند المصريين القدامى كانت وراء حضارة النيل والأهرامات. ويشير (طه عبد الرحمان) إلى أن إرادة الخلود عند الإنسان هي التي دفعته إلى التفنن بمجموعة من الممارسات والطقوس ولم يثبت أيضاً أن ذلك عند الحيوان مما يجعلنا نقف على " أن هذه الإرادة مركوزة فيه من أصل

¹ نفسه، ص 52.

² الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشرية، إلياس بلكا، 2008 ص 121.

خلقته، وهكذا ظل الإنسان يمارس هذه الإرادة كلما اهتدى إلى مزيد المعرفة، معبرا عنها بأساليب شتى، كتكثير الذرية وتحنيط الأجساد وتشيد النصب التذكارية وتزويد القبور ببعض الأمتعة والأغذية، ولولا أن لهذه الإرادة أصلا غيبيا أو قل ميتافيزيقيا "لا غبار عليه، لما ورد ذكرها أن الله نهاه عن الأكل من شجرة مخصوصة سماها القرآن " شجرة الخلد"¹، وسمتها التوراة " شجرة الحياة"².

جلي إذن أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يسمى العلل الأولى، وهو لا يكتفي أبدا بما هو كائن وبما هو معطى ولا يرضى بسطح الأشياء، فهو دائب النظر والتدبر والبحث، يغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي ينسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون. وكلها تساؤلات تجد أصلها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري، ولذا سعى الإنسان الحيوان الميتافيزيقي. والإنسان كائن واع بذاته والكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية- المادية وعالم الطبيعة- المادة- وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب رؤيته.³

إن هذا الشوق الغريزي إلى الأزلي الأبدي، وهذا الطلب الحثيث للكلي اللانهائي، له دالتان عميقتان: إحداهما دلالته على مطلوبه، لا

¹ [هذه التسمية افتراء من إبليس لإغراء آدم وحواء بالأكل منها ومخالفة أمر الله باجتنابها]

² سؤال العمل طه عبد الرحمان، ص 256.

³ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 12.

كدلالة الحركة القسرية على مصدر جاذبيتها كما يقول أرسطو، بل كدلالة الأثر على صانعه، أو الخاتم على طابعه (حسب تعبير ديكرت). وثانيتهما دلالتهم على أن في الإنسان عنصرا نبيلًا سماويا خلق للبقاء والخلود، وإن تناساه الإنسان وتلمى به حينًا، قانعا بالدون من الحياة الجثمانية المتحطمة. التدين إذا، ولا سيما في أديان التوحيد والخلود- عنصر ضروري لتكميل القوة النظرية في الإنسان، فيه وحده يجد العقل ما يشبع نهمته، ومن دونه لا يحقق مطامحه العليا.¹

والغريب في الأمر أن التيارات الفكرية المادية المعاصرة المسكونة بالهاجس المادي الصلب عندما تتعاطى مع هذه النماذج والرموز الثقافية تختزلها بكل سطحية وتبسيطية مخلة، وتهملشها في إطار تفسير السلوك الإنساني، فنلاحظ سعي معظم علماء النفس وعلماء الاجتماع إلى بناء تنبؤاتهم حول السلوك الإنساني على أرضية حتمية صلبة في رصد أنماط التأثير على السلوكات الإنسانية والظواهر الاجتماعية، حيث ظلت دراسة الجوانب الخفية لعالم الرموز الثقافية في دراسة الإنسان والظواهر الاجتماعية والدينية، مهمشة تماما في العلوم الاجتماعية الوضعية الغربية المعاصرة،² وهذا التهميش منحي إيديولوجي وليس طرحا علميا، ولذلك يرى (المسيري) أن من المشاكل التي تواجه الفلسفة المادية: ادعاؤها أنها ليست إيديولوجية، وإنما علم طبيعي، وهذا يفترض أن الفلسفة المادية قد قامت بحصر كل المتغيرات

¹ الدين، بحوث مهددة لدراسة تاريخ الأديان، عبد الله دراز، ص 97.

² أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير سلمان بونعمان، 2014 ص

المادية والموضوعية ورصدها في علاقتها المتشعبة وأثبتت صحة مقولاتها. وهو أمر مستحيل علميا... إن ما يحدث في واقع الأمر هو أن الفلسفة المادية تواجه الواقع مسلحة بميتافيزيقا مادية غير واعية.¹ وللخروج من هذا النفق اضطرت الفلسفة المادية إلى إعادة تعريف المادي بأنه كل شيء يوجد وجودا موضوعيا، أي إنه الشيء الذي لا يعتمد في وجوده على عقلنا أو وعينا به (وبهذا المعنى فإن الفلسفة المادية لا يمكنها أن تستبعد العناصر غير المادية إن تجلت موضوعيا في واقعنا)، وهو ما يعود بنا إلى نقطة البداية.² نعم إن المنطق الوضعي يعجز فعلا أمام هذه الظواهر، لكن هل هذا المنطق الوضعي تحديدا هو قدر العلم الإنساني الذي ينفي بالضرورة الخيارات المنطقية الأخرى.³

ولا بد من التنبيه هنا أن (بيجوفيتش) عندما ينتقد الرؤية المادية لا يدفعه ذلك إلى السقوط في حمأة الروحية الانسحابية، بل يرى أن هوية الإنسان ضاعت بين تطرف وإفراط كل من المذهب المادي والمذهب الروحي، فالمذهب السوسيولوجي -مثلا- حين ينكر فطرة التدين في الإنسان ويجعلها مجرد انعكاس لنشاطه الاجتماعي ووليدة ثقافته الاجتماعية، يهدم في الإنسان جانبه المعنوي والروحي، ويتحول في نظره إلى كتلة مادية صرفة، وكذلك يفعل المذهب المادي حين ينكر مجموعة من الدوافع والحوافز النفسية التي تشكل جزءا كبيرا من سلوك الإنسان ليتحول معه إلى متغير اقتصادي، يوجه سلوكه وفق المتغيرات

¹ الفلسفة المادية وتفكير الإنسان، ص 21.

² الفلسفة المادية وتفكير الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ص 25.

³ منهج البحث الاجتماعي، ص 80.

المادية. وهو نفس المنزلق الذي يقع فيه المذهب الروحي حينما يختزل حركة الإنسان في العامل الديني باعتباره القوة الوحيدة المؤثرة في حركة التغيير، ويتجاهل الشروط المادية والبيئية.¹ والتاريخ خير شاهد على ذلك فقد سجل لنا لجوء بعض التيارات إلى الإغراق في بعض الاتجاهات الروحية المتطرفة كحيلة لا شعورية للهروب من الواقع وتبرير العجز عن مواجهة التحديات.

وفي مسيرة بحث الإنسان عن المعنى ومعاناة قلق الأسئلة الغائية يرى (علي عزت بيجوفيتش) أن جوهر الفن البحث في الأسئلة الوجودية، ومكابدة النهم الروحي، فقضية المصير الإنساني، وغربة الإنسان في الكون، وهشاشته، والموت، والخلص من هذه المضغلات، كل ذلك لا يمكن أن يكون موضوع علم من العلوم. في حين أن الفن حتى ولو حاول لا يمكنه أن يتغاضى عن هذه القضايا. الشعر هو معرفة الإنسان كما أن العلم هو معرفة الطبيعة.² لذا يتحدث عن غاية السلوك الإنساني ومقصديته فيقول: إن مشهد العدالة المهزومة التي تتعلق بها قلوبنا رغم هزيمتها، ليس حقيقة من حقائق هذا العالم. فأى شيء في هذا العالم (الطبيعي، المنطقي، العلمي، الفكري...) أى شيء فيه، يمكن أن يبرر سلوك بطل يسقط لأنه ظل مستمسكاً بالعدالة والفضيلة؟ فإذا كان هذا العالم يوجد فقط في المكان والزمان، وإذا كانت الطبيعة لا تبالي بالعدالة، وُجدت أو لم توجد، فإن تضحية البطل تكون بلا معنى. لكننا

¹ نفسه، ص 387.

² الإسلام بين الشرق والغرب، ص 139.

نستبعد أن تكون التضحية بلا معنى، فلا بد أنها إلهام من عند الله، إنها تنتمي إلى عالم آخر غير عالمنا الدنيوي، عالم يتميز بمعانٍ وقوانين مغايرة لهذا العالم الطبيعي بجميع قوانينه ومصالحه. إننا نستحسن هذا العمل الغامض بكل جوارحنا دون أن نعرف لماذا، ودون أن نسأل عن أي تفسير لذلك. إن عظمة العمل البطولي ليست في نجاحه حيث إنه غالبًا ما يكون غير مثمر، ولا في معقوليته لأنه عادة ما يكون غير معقول. إن الدراما (وهي تشيد بالبطولة) تحافظ على واحد من أضواء آثار الألوهية في هذا العالم، وفي هذا تكمن القيمة الكونية للدراما التي لا تفوقها قيمة أخرى، وهنا تكمن أهميتها عند جميع الناس في كل العالم.

لا بد أن يكون وجود عالم آخر ممكنًا، فنحن لا نستطيع أن نعتبر الأبطال المأساويين منهزمين بل منتصرين. ولكن منتصرين أين؟ في أي عالم هم منتصرون؟ أولئك الذين فقدوا أمنهم وحریتهم بل حياتهم، بأي معنى هم المنتصرون؟ من الواضح أنهم ليسوا منتصرين في هذا العالم. إن حياة هؤلاء الأبطال وتضحياتهم بصفة خاصة تغرينا أن نسأل دائمًا السؤال نفسه: هل للوجود الإنساني معنى آخر.. معنى مختلف عن هذا المعنى النسبي المحدود. أم أن هؤلاء الرجال العظام الشجعان مجرد نماذج فاشلة؟¹

لقد انتهى العصر الذي اتخذ العلم فيه إلهًا، عصر الوثنية العلمية التي مسخت الإنسان وأذلته، إلى مجرد ناتج عرضي تافه مشتق

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 177- 178.

من آلات رياضية هائلة لا عقل لها ولا غاية.. إنه حتى العلماء المتعصبين للنظرة القديمة- ولنلاحظ هنا عبارة التعصب للنظرة العلمية القديمة فليس التعصب بمقتصر على الدين- حتى هؤلاء لم يعودوا يرتاحون لهذا التصور الشنيع: الإنسان وهو يتحول إلى ناتج عرضي في كون لا هدف له ولا غاية.. لقد انتهى عصر الإيمان بتفاهة الإنسان، وأخذ العلم، وقد جاوز طفولته، وخطا نحو الرشد- يقود البشرية نحو الحرية، متجاوزا بها عصر العبودية الرهيب.. وإن هذا المصير الأكثر إضاءة لاقى ترحيبا وتهليلا من بعض رجال العلم أنفسهم.¹

نصل مع (بيجوفيتش) إلى الاستنتاج الآتي: إن فلسفة الإنسان التي وقعت لفترة طويلة تحت نفوذ رؤية «داروين» ذات الخطوط المستقيمة، والتقاطعات الحادة، والاختزالية المفرطة، تنتظر الآن (أينشتين) آخر ليطيح بها.² ومنه نتساءل مع (المسيري): ماذا يحدث للإنسان في عالم بدون إله؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم توجد فيه حقائق بلا حقيقة ولا حق؟ وما هو مصير الإنسان في عالم انفصل فيه العلم عن القيمة وعن الغائية الإنسانية؟³ ذلك ما ستتم محاولة الإجابة عنه في محور المعيارية.

ولكن قبل ذلك نحتاج أيضا إلى أن نأخذ نظرات (بيجوفيتش) ونتقدم بها إلى الأمام من أجل الوقوف على بعض مجالات استثمارها وحسن توظيفها، كي لا نكتفي بمجرد السرد والإشادة، من ذلك قضية

¹ حدود العلم، ص 28.

² الإسلام بين الشرق والغرب، ص 66.

³ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري ج 1، ص 86.

الحوار مع الغرب، ولقد اخترت هذه القضية من بين قضايا عديدة نظرا لراهنيتها ولكون كتاب الإسلام بين الشرق والغرب، يسعى بيجوفيتش من خلاله إلى مخاطبة الإنسان الغربي مستعملا اللغة التي يفهمها.

الحوار مع الغرب:

تعد قضية الحوار مع الغرب من القضايا الأساسية، التي يمكن الاستفادة من فكر (بيجوفيتش) لتأسيس حوار فعال ينبني على العلم والمعرفة بالآخر، فقد أشار إلى أن كثيرا من المفاهيم الجوهرية في الإسلام يساء فهمها غربيا من مثل (الصلاة، الإيمان، التسليم...) مما يحتم على الباحث أن يخبر تمثلات الإنسان الغربي، وكيف يتعاطى مع الظواهر الدينية. وفي هذا الصدد يقول (إسماعيل راجي الفاروقي): وفي ذروة النشوة بانتصارات العلم، في القرن التاسع عشر، نصح رجل الدين الألماني (Friedrich Schleiermacher) إخوانه المسيحيين بالرد على المستخفين بالدين، بعدم تأسيس الحقيقة المسيحية على الواقع، أو على الواقع القابل للملاحظة والنقد، بل على الخبرة الذاتية. وأحكمت الثورة الرومانسية، على ما يبدو هيمنتها على الوعي الأوروبي. وبات كل شيء، بما في ذلك حقيقة الذات الإلهية، يعتمد في هذا المنظور الرومانسي، على إحساس من يعيش تجربة الإيمان.

ولهذا السبب، ينبغي على المسلم أن يتحرز، في التعبير عن إيمانه، من استخدام مفهوم العقيدة أو الإيمان، لما لحق بهما من تلبيس في الخبرة الغربية. ذلك أن تلك المفاهيم حين تستخدم باللغة الإنجليزية بمعناها العام، تحمل في طياتها، مضامين اللاحقية، والاحتمالية

والشك والاشتباه. ولا يسرى مفعول تلك المفردات، إلا في حق شخص بعينه أو جماعة بعينها. وحتى في الحالة الأخيرة، لا تعنى تلك المفردات أكثر من أن ذلك الشخص أو تلك الجماعة يؤمنون بصحة فرضية معينة أو خبر معين. ولا يعنى ذلك بدوره صدق تلك الفرضية أو ذاك الخبر.¹

ومن شأن استيعاب فكر (علي عزت) ومنهجه في التحليل والتركيب أن يرشد الخطاب الإسلامي في الغرب الذي لايزال يعاني أعطابا كثيرة، لأنه يجافي الواقع، ويتنكب منهج الوسطية والاعتدال، ويسهم في نسج صورة مشوهة ممسوخة عن الإسلام وأهله.

ولقد أشار إلى ذلك (جفري لانج Jeffrey Lang) في كتابه القيم (حتى الملائكة تسأل) حيث هاله الخلط بين الثقافة والدين في كثير من ممارسات الجاليات الإسلامية في الغرب، فيما يتعلق بالزي وأنماط العيش والسلوك، مما يعطي انطبعا بلا عالمية الإسلام وعجزه عن الاستيعاب، لأن نقل بعض أشكال الثقافة من البيئات العربية ومحاولة استنباتها في البيئة الغربية دون مراعاة شروط إنتاجها موقع لا محالة في ردود أفعال غير محمودة العواقب.

ولا ريب أن التركيز على المشترك الإنساني، والانطلاق من الإنسان وقضاياه يقرب المسافات، ويطوي التعصبات، ويمكن من تلافي الحزازات، والأحكام المسبقة التي تحول دون تحقيق الحد الأدنى من التفاهم الفعال والناجع، ولن نجانب الصواب إذا اعتبرنا مع (محمد

¹ التوحيد ومضامينه، في النفس والحياة، إسماعيل راجي الفاروقي، ص128.

المختار الشنقيطي) أن (علي عزت) مفكر إسلامي بأفق إنساني¹، شغلته قضايا الإنسان وملكت عليه فكره ووجدانه، حتى اقترح أحد الباحثين تسمية كتابه الإنسان بين الشرق والغرب.

إن عرض الإسلام بأفاق إنسانية هو ما يعوز الخطاب الإسلامي اليوم، وهو واجب الوقت يستدعيه الظرف والسياس، في حين نجد أن الكثيرين من المحسوبين على الفكر الإسلامي اليوم يغلب على خطابهم بعض -الخرجات- الإعلامية غير الموفقة، والتي لا تراعي السياق ولا الظرف ولا المقام، وتستثمر من طرف خصومها إلى أبعد الحدود، لذا وجب التذكير بـ: -أن- أبسط ما نتعلم من علم الخطاب المعاصر، هو نظرية الوظائف اللغوية الستة (Roman Jakobson)، والتي تُنبه منتج الخطاب إلى ست وظائف للغة، غالباً ما لا ينتبه إلا لواحدة منها، وهي (الوظيفة المرجعية) المتعلقة بمضمون الخطاب، أما الوظائف الخمس الأخرى، والتي قد تكون أثارها سلبية إن لم ينتبه لوجودها، والتي قد تعلق ببال المتلقي وتؤثر فيه أكثر، فغالباً ما لا يفقهها هؤلاء الدعاة وهي: الوظيفة الانفعالية، والوظيفة الشعرية والوظيفة الإيعازية والوظيفة الفوق-لغوية، والوظيفة اللغوية. وهذه الوظائف الست تنتج من تفاعل عناصر التواصل الخطابي الثلاث: المرسل-الرسالة-المرسل إليه.²

¹ ينظر "خيرة العقول المسلمة" المختار الشنقيطي، ص 22.
² رهانات الخطاب الإعلامي أبو زيد المقرئ الإدريسي، ص 112.

فهل الخطاب الإسلامي اليوم يراعي هذه الوظائف، أم هو خطاب من السهل استدراجه إلى حيث ينجح المناوئ ويتفوق المتريص؟ ومن هذا المنطلق دعا كثير من العلماء المستنيرين، والمكتوين بلظى واقع عصرهم إلى التمييز بين فقه التمكن وفقه التمكن. لأن هناك بون شاسع بين من يصنع الواقع ومن يصنعه الواقع. إن الخطاب الذي لا يراعي مقتضى الحال، ينتج ردود أفعال سلبية توقع مدبري الشأن العام في حرج كبير، وتجهز على المكتسبات وتشتت الجهود في فتح جبهات دون جدوى. مما يدل على قصور في الرؤية، وغياء في الفكر.

من ذلك ما رصده (عبد الحميد الأنصاري) من أسباب الغلو حاصرا إياها في ثمانية أسباب: 1- غلبة مفهوم التعصب على مفهوم المواطنة 2- تشويه مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة. 3- تشويه مفهوم الجهاد 4- التصور الطوباوي لنموذج الدولة الإسلامية 5- التصور التأمري للأمر 6- التصور المشوه للحضارة الغربية 7- التصور الماضي الزاهر والمجيد 8- النظرة الدونية للمرأة¹.

يقول عالم الزيتونة وشيخها المقاصدي: لقد تصفحت كلام فلاسفتنا وأساتذتهم الذين عنوا برصد أحوال العقول وأهواء النفوس، فاضلها ودينها، وانتساب بعضها من بعض، فكانت خلاصة أبحاثهم، وفذلكة حسابهم أن قوام الصفات الفاضلة والفطرة السليمة هو الاعتدال في الأمور، وأن النزوع إلى طرفي الغلو والتقصير أو الإفراط

1 الجذور الفكرية للتطرف في الخليج عبد الحميد الأنصاري، نقلا عن الغلو في الدين المقرئ الإدريسي أبو زيد، ص 60.

والتفريط، إنما ينشأ عن انحراف في الفطرة يحدو إليه الهوى المحذر منه، فتتكلف النفس الانحراف تكلفاً يحببه إليها الهوى أو دعاة الهوى، وتلد به لما تأمل من جراء أخرياتة من نفع عاجل حاصل أو غير حاصل، وكل ذلك ينشأ عن ابتكار أو تقليد.¹

وإن يعجب المرء فإنه يعجب من عدم نيل كتابات (بيجوفيتش) ما تستحق من عناية، خصوصاً إذا استحضرننا فضل السبق عنده فيما يتعلق بالقضايا التي طرقها ومنهج تناولها، وأحسب أنه لو تمت الالتفاتة إليه من طرف الفاعلين والمؤثرين في الواقع لكان مسار كثير من الأحداث مغايراً لما آل إليه الأمر.

¹ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، ص 23.

المحور الثالث: مشكلة المعيارية

هل هناك معيارية أساسا؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة- المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟¹

للإجابة على هذه التساؤلات أقترح العناصر الآتية:

أ- قضية الموضوعية والذاتية

ب- الإنسان بين الثقافة والحضارة

ج- أصول منظومة القيم

أ- قضية الموضوعية والذاتية:

قضية المعيارية تطرح مشكلة فلسفية عميقة لارتباطها بقضية الموضوعية والذاتية، ومنه يرى (عابد الجابري) أن العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء.

ويبين (الجابري) معنى النظرة المعيارية وهي: ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا. وهذا في مقابل الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص -المجتمع والثقافة- صاحب تلك

¹ العثمانية الجزئية والشاملة 2 / 546.

النظرة. أما الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية، تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه"¹.

يجيب (طه عبد الرحمان) عن ذلك مبينا أنها موضوعية متكلفة وجامدة: حيث تزعم الممارسة العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كل أثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام الموضوعية، هذا الطريق الذي يوجب في نظرها، الاختصار في كل شيء على الرجوع إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو عقبات تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها. ولما كان العلم الحديث مبنيا على هذا التصور الخاص للمعرفة الموضوعية، فاته تحصيل الوسيلة الناجعة في خدمة الإنسان، لأن هذه الوسيلة تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية وبين التزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية.²

وكذلك يرى (المسيري) أن لكل نموذج بعده المعرفي، أي أن خلف كل نموذج وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم معايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده

¹ تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص 27-28.

² سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمان، ص 67.

ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره. فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية والنهائية.¹

فمثلا حينما يعلن المنهج الوضعي حكمه التاريخي الحاسم ويقرر أمام الفكر الإنساني قاطبة أن السيادة النهائية قد استقرت حتما للمنهج الوضعي، بعد أن تولت نهائيا الأساليب اللاهوتية والميتافيزيقية، حينما يعلن هذا الحكم يكون العلم قد جاوز حدود العلم إلى مجال الإيديولوجيا، بمعنى أن العلم في هذه الحالة لم يعد مجرد أسلوب في البحث، وإنما إيديولوجيا تحل محل الإيديولوجية اللاهوتية السابقة.²

ثم إن الموضوعية المدعاة تستدعي الحد الأدنى من الثوابت التي يمكن أن يحتكم إليهما، ولكن مع إعلان موت الإله النتيجة الطبيعية هي موت الإنسان، وتحطيم فكرة المركز الثابت المتعالي، وكل ما هو مقدس ومطلق وكلي، ونسف جميع القيم والمثل العليا، وبصفة خاصة، تلك التي نشأت في فلسفة الأزمنة الحديثة، المنطق، العقل، الموضوعية، الفكر العلمي... ولا شك أنها عبارة قابلة لأن تؤول، في السياق العام لفلسفة نيتشه، على أنها إعلان عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع الحقائق، وتداعي جميع الهويات، بما فيها بالطبع هوية الإنسان، التي أضحت مجرد تعدد وتشتت.³

¹ إشكالية التحيز، ص 16.

² منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص 44.

³ فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص 35.

وبمقدراته العالية على التحليل والتفكيك والتركيب يرى (المسيري) أن مآل الموضوعية المعادية للمعيارية هو الانتهاء إلى عدمية عمياء ونسبية شاملة وسيولة لا متناهية حيث تظهر حالة يظن أنها تتسم بالتعددية الكاملة، مع أنها في واقع الأمر حالة شاملة ناجمة عن غياب أي يقين معرفي أخلاقي، وعن تسوية كل المخلوقات بعضها ببعض، وعن اختفاء أية مركزية لأي كائن. وهذا الانتقال من عالم متماسك ذي معيارية، إلى عالم مفكك بلا معيارية، هو الانتقال من الواحدية الصلبة-إنسانية كانت أم طبيعية- مادية- إلى الواحدية السائلة الشاملة التي لا تعرف حدودا ولا قيودا. وهو أيضا الانتقال من عالم التحديث والحداثة.. إلى عصر ما بعد الايديولوجيا... وعصر ما بعد الميتافيزيقا، وما بعد الحقيقة، وما بعد الإنسانية الهيومانية وما بعد الحداثة...عصر الحلولية الشاملة السائلة.¹

ولذا ميز المسيري بين علمانية جزئية وعلمانية شاملة، والعلمانية الشاملة هي إيديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم، وهي فصل القيم والغايات الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة، وعن مرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة والخاصة، وتطبيق القانون الطبيعي، المادي على كل مناحي الحياة، وتصفية أي ثنائية، بحيث يتم تسوية كل الظواهر الإنسانية بالظواهر الطبيعية، فتزغ القداسة تماما عن العالم، ويتحول إلى مادة استعمالية.²

¹ العلمانية الجزئية والشاملة، 281/1.

² رحلتي الفكرية، في الجذور والبذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، ص 299.

فالفلسفة الداروينية الاجتماعية هي الفلسفة التي يقوم عليها الفكر الغربي المعاصر بعد أن تنكر - مع شيء من العذر- للمسيحية المحرفة في نظرتها إلى الإنسان والحياة والوجود، وتمثلت فلسفته في عبادة القوة، والغلبة والقهر والافتراس، وما في ذلك من تجاهل لجانب الروح في الإنسان، وتجاوز لجانب الحق والعدل والنور والمسؤولية الإنسانية، مما يمثل ارتكاسا بالإنسان إلى طبيعة الطين الحيوانية المنحطة التي تمثلها شريعة الغاب والافتراس، بحيث أصبح الحق يعني الغلبة، ويكون للقوة، وأن البقاء للأصلح بمعنى الأقوى، وهو فكر تمكن من الغرب ومن قلدتهم وسار على دربهم.¹

وفيما يلي تجليات هذه الرؤية في الواقع الملموس:

كانت هناك مصورة صحفية مع زوجها في سفاري في إحدى حدائق الحيوان المفتوحة في اثيوبيا، وفجأة انفتحت السيارة وسقط الزوج من السيارة واندفعت نحوه الأسود لالتهامه. وحاولت زوجته- باعتبارها زوجته- أن تفعل شيئاً ففشلت، فقامت باعتبارها مصورة صحفية بتسجيل المنظر بآلة التصوير التي معها. وفي إحدى المسابقات الخاصة بالتصوير الفوتوغرافي حصلت الصور على الجائزة الأولى بسبب ندرة اللحظة وسرعة بديهة المصورة منقطعة النظير. ولتلاحظ هنا أن اللجنة قد أسقطت قيما جوانية مثال التراحم والأسرة والتضامن الإنساني والأسى من أجل الآخر، وتحيزت لقيم برانية مادية كفاءة الأداء (بالمعنى

¹ الإنسان بين شريعتين، عبد الحميد أبو سليمان، ص 49.

المادي) والمقدرة على توظيف الموقف بسرعة والنظر للواقع باعتباره مادة تستخدم¹.

قد يبدو هذا الحدث معزولاً ولكن ماذا عن هذه الأمثلة المشابهة؟ أنتجت شركة -شيفروليه- سيارة جديدة لذيدة، ولكنها مع الأسف كان بها عيب خطير، فقد كانت تنقلب عند المنحنيات وتؤدي إلى هلاك راكبيها، ولذا قررت الشركة سحبها من السوق. ولكن أحد المستشارين الأذكياء نصح الشركة بأن تترك السيارات الجميلة اللذيذة في السوق إذ إنه قام بعمليات حسابية رشيدة دقيقة فوجد أن من الأوفر للشركة أن تترك السيارات عن أن تسحبها. وقد بين المستشار الذكي، بما لا يقبل الشك، أن التعويضات التي ستدفع للضحايا أو ذويهم ستكون أقل بكثير من الخسائر الناجمة عن استدعاء كل هذه السيارات وإصلاحها. وقد وافقت الشركة على أن تعدل قرارها وتسلك في ضوء الاستشارة الرشيدة الذكية. وبالفعل قتل وجرح وشوه الكثيرون فرفعوا قضايا مطالبين بالتعويض عما لحق بهم، وقامت الشركة بتسوية كل الحالات. وانتصرت الحسابات الذكية الرشيدة الدقيقة على كل القيم، وداست السيارات الجميلة اللذيذة على أبناء آدم، وامتألت خزانات الشركة بالذهب يقطر دماً.²

أجرى النظام النازي تجارب علمية هائلة من هذا النوع، من أهمها التجارب على التوائم حيث كان يفصل توأمان ويضرب أحدهما ثم يقتل

1 إشكالية التحيز، ص 44.

2 نفسه، ص 45.

لرصد أثر ذلك على توأمه. وقد تم رصد معلومات كثيرة وهائلة عن التوائم (تثار الآن قضية مدى أخلاقية استخدام هذه المعلومات، والتي تم جمعها بالفعل: هل ننسى الطريقة الشيطانية التي تم من خلالها الحصول على المعرفة؟ أم يجب علينا أن نتذكر المطلقات الأخلاقية؟¹ ضرب أبرهام ماسلو (Abraham Maslow) مثالا من خبراته الشخصية لإشكالية انفصال القيم عن العلم فقال أنه ما يزال يتذكر أول عملية جراحية حضرها خلال دراسته الطبية حيث تم استئصال ثدي امرأة بالمبضع الكهربائي وكأن الثدي مجرد قطعة لحم مشوي، وكيف ألقى الجراح- في مسحة من الزهو والتبجح- القطعة المبتورة وكأنها مجرد كيس من الدهن دون اعتبار لإنسانية الإنسان. وأضاف - ماسلو- مثلا آخر من سلوك طلبة الطب وكيف أنهم كانوا يجلسون على جثث الموتى في قاعة التشريح ويأكلون الساندويش ويلتقطون الصور الفوتوغرافية ويبادلون النكات- خلال وجبات الطعام- عن المناطق الحساسة في الجثث التي يشرحونها. ثم يذكر أن الاتجاه العام في تدريس الطب هو تدريب الطلبة والباحثين على القسوة والاستهانة بقدسية الإنسان وعدم احترامه والتنكر لما قد ينبعث عن هذا الاحترام من مشاعر الخشية والمضاعفات الشعورية المتعلقة بالموت والحياة بدعوى أن هذه كلها تعيق الموضوعية وتضعف القدرة على البحث.²

¹ إشكالية التحيز، ص 46.

² مناهج التربية الإسلامية والعاملون والمربون العاملون فيها، ماجد عرسان الكيلاني، ص 46.

يعلق (المسيري) على هذه الأمثلة وغيرها قائلاً: إن كل هذه الأفعال تنم عن قدرة عالية على تحويل الكون بأسره إلى مادة استعمالية لا حرمة لها ولا قداسة: وهذا هو جوهر الرؤية المادية التي تنكر الإنسان ومطلقته وقداسته والتي تؤكد أسبقية المادة على الإنسان وعلى وعيه وعلى كل القيم المعرفية والأخلاقية، والتي تدرك الواقع من خلال مقولات مادية، أي مقولات مستمدة من خصائص المادة مثل الطول والعمق والارتفاع والكثافة والسرعة، تستعد ما عدا ذلك من خصائص يزعمون أنها تتنافى مع العقل.¹

واستناداً لما تقدم نفهم سر العداء في المنظومة المادية للبنيات الاجتماعية المحكمة، فإذا كانت جميع الأديان قد كرسّت الأسرة باعتبارها عش الرجل، واعتبرت الأم المعلم الأول الذي لا يعوض، والأم تلد الإنسان وتربيّه، فإن المؤسسات البديلة (الحضانة- ودور المسنين) عبارة عن مصنع أو آلة تعليمية تصمم مواطنًا. لذا فإن بيوت المسنين وبيوت الأطفال معا تذكرنا بالميلاد والموت الصناعيين، كلاهما تتوفر فيه الراحة وينعدم فيهما الحب والدفء، وكلاهما مضاد للأسرة، وهما نتيجة للدور المتغير للمرأة في الحياة الإنسانية، وبينهما ملمح مشترك هو زوال العلاقة الأبوية: ففي الحضانة أطفال بلا آباء، وفي دور المسنين آباء بلا أطفال، وكلاهما المنتج الرائع للحضارة، وهو ما لا تتردد (سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir) في التعبير عنه بحيث تقول ستظل المرأة

¹ إشكالية التحيز، ص 47.

مستعبدة حتى يتم القضاء على خرافة الأسرة وخرافة الأمومة والغريزة الأبوية.¹

عندما تبرد حرارة العلم ويتحول إلى مجموعة من المعارف والنتائج. عندما ينمو منفصلاً عن العالم وحياته، يصبح مُحايداً. وينتهي به الأمر أن يصبح معادياً للدين ومعادياً للإنسان. فالعلم من خلال رفضه النابع من طبيعته لما وراء الطبيعة، ومن خلال صمته الملازم بإزاء التساؤلات الجوهرية (في حياة الإنسان) يسهم في تشكيل الأفكار الإلحادية، ليس بالضرورة عند العلماء أنفسهم، وإنما بالتأكيد عند الجمهور من غير العلماء.

إنه العلم عندما يهتم فقط بسؤال كيف؟ دون لماذا؟ يصبح أعمى وكثيراً ما نجد بعض العلماء تصدر عنهم بعض المواقف المخالفة لقوانين المختبر وهو ما لا يمكن تفسيره إلا باستحضار التركيبة المزدوجة للكائن الإنساني الذي تعثره لحظات من صحوة الضمير فيسائل نفسه عن جدوى ما يفعل فلم يكن «أوبنهايمر²» (Oppenheimer) يحتاج إلى الفلسفة الهندية عندما كان يصنع القنبلة الذرية، ولكن لعله احتاج إلى هذه الفلسفة فيما يتعلق باستعمال هذه القنبلة، ففي مرحلة متأخرة من حياته هجر العلوم الذرية كلية، وكرّس حياته لدراسة الفلسفة الهندية. أما «أينشتاين» (صاحب النظرية الذرية)، فقد استغرقت تفكيره

1 الإسلام بين الشرق والغرب، ص 258-261.

2 يحكي د عبد الوهاب المسيري أنه سأل هذا العالم ماذا فعل لما أنهى اختراع القنبلة الذرية قال تقيأت، وهو أمر له دلالة فالذي تقيأ هو العالم الإنسان وليس عالم المختبر. (https://www.youtube.com/watch?v=nijsr-QhSoE).

أعمال «دستويشسكي Dostoyevsky» الأدبية وبخاصة «الإخوة كرمازوف». ومن الواضح أن روايات هذا الكاتب الروسي الكبير ليس فيها شيء مشترك مع الكتلة والطاقة أو سرعة الضوء. وما شابه ذلك. إن الذي كان مُهتَمًا بالمأساة الأخلاقية «لإيقان كرمازوف» ليس «أينشتين» العالم وإنما «أينشتين Albert Einstein» المفكر والإنسان، أو الفنان، حيث إن كل إنسان هو فنان بدرجة من الدرجات.¹

بعد الذي قدمت سابقا يمكن أن نقف على حجم الإهدار الذي حل بهوية الإنسان في النماذج الاختزالية، لتضحى عصية على التحديد فهي أشبه بالمفهوم الهلامي، ومنه نفهم سر النقد اللاذع الذي يكيّله (بيجوفيتش) للحضارة الحديثة، وذلك ما سأطرق له في النقطة الموالية:

ب - الإنسان بين الثقافة والحضارة:

يشير بيجوفيتش إلى مسألة مهمة هنا حتى لا يساء تأويل نقده قائلاً: هذا النقد للحضارة ليس دعوة لرفضها، فالحضارة لا يمكن رفضها حتى لو رغبنا في ذلك. إنما الشيء الوحيد الضروري والممكن هو أن نحطم الأسطورة التي تحيط بها. فإن تحطيم هذه الأسطورة سيؤدي إلى مزيد من أنسنة هذا العالم، وهي مهمة تنتهي بطبيعتها إلى الثقافة.

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 191-192.

ويشيد الدكتور (حامد الأحمرى) بموقف (علي عزت) في هذه المسألة حيث انتقد وجهة نظر (محمد أسد) الذي يرى أن الغرب كله شر، كما ينتقد الذين يتماهون مع كل الطروحات الغربية.¹

كما يرى (زكي الميلاد) أن نظرية (بيجوفيتش) قد ساهمت بقدر ما في تجاوز حالة الرتابة والجمود التي هيمنت منذ زمن طويل على دراسات مجال الثقافة والحضارة، المجال الذي لم يعد يشهد تقدما وتجديدا وإبداعا، والدراسات التي ترتبط بهذا المجال أصبحت تكرر نفسها، وتعيد إنتاج ما هو موجود، وتراوح مكانها بطريقة دائرية، وباتت معروفة ومفهومة من كثرة تدارسها واجترارها... وتنتهي هذه النظرية إلى نسق التفكير الإسلامي، النسق الذي لم يعرف عنه انخراطه الواسع والعميق في النقاشات الدائرة حول هذا الموضوع على الأقل في الفترة المعاصرة، فقد بقي هذا الحقل لزمن طويل يهيمن عليه الأفكار والنظريات الغربية بحكم اهتمامها بدراسة تاريخ الحضارات والتاريخ الإنساني بصورة عامة.²

ومما يتفرد به (بيجوفيتش) في هذا المجال وضعه الحضارة في مقابل الثقافة، ذلك أن الحضارة في خلقها الدائم لضرورات جديدة وقدرتها على فرض الحاجة على من لا حاجة له، تعزز التبادل المادي بين الإنسان وبين الطبيعة وتُغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية. «وانتج لتريح، واريح لتبدد» هذه سمة في جبلة الحضارة.

¹ ينظر برنامج أسمار وأفكار، حلقة الإسلام بين الشرق والغرب.

² المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة، زكي الميلاد ص 111- 122. <https://www.youtube.com/watch?v=M49UK4UFLAI>

أما الثقافة (وفقًا لطبيعتها الدينية)، فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية للإنسان. وهذا هو المعنى الحقيقي لأنواع كثيرة من التنسك وإنكار الذات عُرِفَت في جميع الثقافات. منها ما يفترض شكلاً غامضاً من أشكال «تكريس قلة النظافة» كالتي نراها عند الرهبان وعند «الهيبيز» على حد سواء.

فعلى عكس حكمة الإسلام في «كبح الرغبات»، فإن الحضارة وهي محكومة بمنطق مُضاد، عليها أن ترفع شعاراً مضاداً: «أطلق رغبات جديدة دائماً وأبداً». والمعنى الصحيح وراء هذه التوجهات المتضاربة لا يدركه إلا شخص يعلم أنها لم تأت بالصدفة في أي من المثليين السابقين. إنها تُرينا أن الإنسان كائن متناقض، فهو يعكس غموض الطبيعة الإنسانية، كما يعكس هذا التضارب بين الثقافة والحضارة.¹

فالثقافة لديها «خوف من الآلة»، وكرهية غريزية للتكنولوجيا: «الآلة هي الخطيئة الأولى في الثقافة». جاء هذا الموقف من الشعور بأن الآلة كانت منذ البداية وسيلة للتلاعب بالأشياء ثم تحولت لتصبح وسيلة للتلاعب بالإنسان. لتتذكر التحذيرات التي عبر عنها كل من طاغور، وتولستوي، وهيدجر، و«نايزفستني» Neizvestni، و«فوكنر» Faulkner، وآخرون.²

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 96.

² نفسه، ص 109.

ولعل من أخطر الآلات آلة التلفزيون الذي ترى فيه جميع المجتمعات الشمولية فُرصتها وتندفع لاستخدامه، وهكذا أصبح يهدد الحرية الإنسانية، أكثر خطراً من الشرطة والسجون ومعسكرات الاعتقال السياسي. ولذلك فإن الأجيال القادمة. ما لم تكن قدرتها على التفكير قد دُمرت تمامًا . سوف تُصدم باستشهاد الجيل الحالي المستهدف بدون عائق لتأثير هذه القوة الضارية التي لا رابط لها. فإذا كانت الدساتير في الماضي توضع للحد من سطوة الحكام، فإن دستوراً جديداً سنحتاج إليه لكبح جماح هذا الخطر الجديد الذي يهدد بإقامة عبودية روحية من أسوأ الأنواع.¹ وهنا نجد (بيجوفيتش) يتقاطع مع أطروحة كل من (هربرت شلر Herbert I. Schiller، وبيير بورديو Pierre Bourdieu، وجيري ماندر Jerry Mander، ونعوم تشومسكي Noam Chomsky)، في اعتبار الإعلام آلية للتلاعب بالعقول وقصفا لها، وأداة للسيطرة والتحكم في الشعوب واستلابها وإذلالها، واعتباره وحشا تكنولوجيا وسيما يفترس العقول والقيم بل والحياة، ويقتل الإنسان داخل الإنسان.²

إن الأيديولوجية المسيطرة تكبت الشخصية أكثر وأكثر، فهي توجه الإنسان لحياة آلية وفقاً لخطة (نوم.قطار.عمل)، وهي خطة تمنح مستوى معيناً من المعيشة ولكنها تحرم الإنسان من الخبرة والإثارة الحقيقيتين. كل شيء مجهز سابقاً، حتى الإجازات منظمة ومخططة،

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 108.

² رهانات الخطاب الإعلامي، المقرئ الإدريسي أبو زيد، ص 50.

وصاحب الشأن لا يستطيع أن يغير أي شيء. ولهذا السبب، يحتاج معظم الناس غريزيًا إلى الهرب من أنفسهم ليجربوا أنواعًا من الإثارة الرخيصة.¹ هذا الهرب يتخذ أشكالًا وتمظهرات غريبة وأصنافًا من إيقاع الألم بالذات فرديًا وجماعيًا، وبعض المغامرات الخالية من المعنى والهدف. فكيف يمكن تفسير حقيقة أن عدد حالات الانتحار والأمراض النفسية تتناسب طرديًا مع مستوى الحضارة؟ خلافًا لوجهة النظر المادية، ليست الحضارة والرفاهية متلائمتين تمامًا مع الطبيعة الإنسانية،² فالإنسان لا يُصلحه أن يحيا بحواسه فقط كما تزعم المادية. إن الرفاهية وما يصاحبها من حالات عقلية تقلل، بل تقضي على الارتباط بأي نظام قيمي. والحضارة أبعد من أن تمنح لحياتنا معنى، إنما هي في الحقيقة جزء من الهراء في وجودنا. إن فقدان الاختيار، وهو سمة قاتلة من سمات الحضارة، يظهر على أكثر ما يكون الظهور في العجز عن وقف إنتاج وسائل الدمار الشامل، كما يظهر في الإيقاع الرهيب لتخريب الحياة الطبيعية الذي يقوم به الإنسان المتحضر في بيئته، إنه الصراع بين الآلي والعضوي، بين المبادئ الصناعية والمبادئ الطبيعية في حياة الإنسان.³

فيرى بيجوفيتش: أن الرفاهية هي الصورة البرانية، والعبثية هي الصورة الجوانية للحياة. فإذا عبرنا عن هذا الموقف تعبيرًا جدليًا نقول: كلما زادت الرفاهية والرخاء كلما تعاظم الشعور باليأس والخواء... وعلى

1 الإسلام بين الشرق والغرب، ص 119-120.

2 الإسلام بين الشرق والغرب، ص 124.

3 نفسه، ص 125.

عكس ذلك، يمكن أن تكون المجتمعات البدائية فقيرة تتفاقم فيها الاختلافات الاجتماعية الحادة، ولكن كل ما نعلمه عنها يشير إلى أن حياتها مليئة بمشاعر قوية خصبة. إن الفلكلور . وهو أدب المجتمع البدائي. يُرينا بطريقته الخاصة كيف يمكن أن يبلغ النشاط الحي أقصاه عند الإنسان البدائي. إن مشاعر الاستياء والقنوط مجهولة تمامًا في المجتمع الفقير.¹ وإذا كانت الحضارة تعبر عن قصور بين في أن تمنح لحياتنا معنى وغاية، وهي المسؤولية عن حالة الضياع التي يعيشها الإنسان الذي أصبح بلا عنوان، فإن الثقافة باعتبارها الحالة الطبيعية الأقرب إلى الإنسان، هي الأقدر على مدنا بهذا الذي حرمتنا منه الحضارة، وبهذا يكون بيجوفيتش قد استطاع أن يقدم قراءة تكسر إيقاع الرتابة الذي ظل جاثما على النفوس بكلكلة طيلة عقود كما أشار إلى ذلك زكي الميلاد آنفا. ذلك أن الرجل يفسر نمط حياة الشعوب البدائية برؤية مغايرة لما هو سائد، فبمنطق الحضارة المعاصرة هي شعوب بدائية متخلفة، وبناء على الرؤية الثقافية كما بلورها بيجوفيتش هي شعوب آمنة مستقرة، حتى وإن كانت فقيرة من حيث آلات التحكم في الطبيعة، إلا أنها غنية بمشاعر الدفء والتماسك الاجتماعي.

ومن نتائج الحضارة المعاصرة ظهور أنماط جديدة من الاستعمار أكثر إيغالا في الدمار والخراب بالمقارنة مع أساليب الاستعمار التقليدي المباشر، من ذلك ما سماه (عبد الوهاب المسيري) (الإمبرالية النفسية) وهي نمط استعماري جديد وهو أخطر أنواع الاستعمار لأنه يستعمر

¹ نفسه، ص 127.

الوجدان ويزيف الوعي ويوهم بممارسة الاختيار والحرية، وقد أدى ذلك إلى ظهور إنسان غريب وبسيط، وهو إنسان ذو بعد واحد لا يكثرث بالوطن أو بالكرامة، ولا يهيمه سوى البيع والشراء والمنفعة واللذة. والهدف من الإنتاج من منظور الإمبريالية النفسية هو الاستهلاك، والهدف من تزايد الإنتاج هو تزايد الاستهلاك، وحياة المرء تكتسب معنى إن هو استهلك، ومزيديا من المعنى إن هو صعد من استهلاكه (وقد عرفت التنمية والحدثة بأنها ثورة التوقعات المتزايدة). أحد المفكرين الغربيين صرح بأن المجتمعات الاستهلاكية لا يهيمها المعنى ولا تبحث عنه، فالسلعة تصبح هي البداية والنهاية وهي مركز الوجود، بل وهي التي تضفي معنى على حياة الإنسان الاستهلاكي، ومن هنا مصطلح (comodification) والذي يعني أن السلعة تزح الإنسان من مركز الكون لتحل محله، وتصبح السلعة أكثر أهمية من الإنسان. وتوجد مصطلحات شبه مترادفة مع هذا المصطلح مثل التوثن (fetishism) وهي تعني أن الأشياء (بما في ذلك السلع) تتحول إلى أوثان يتعبد الإنسان في محرابها بعد إزاحتها من مركز الكون. ونفس الأمر ينطبق على مصطلح التشيؤ (reification). ثمة مصطلح في علم الاجتماع الغربي هو "demystification" أي "نزع الأسرار والأسطورة عن الإنسان"، وهذا ما تفعله الإمبريالية النفسية فهي تحاصر النفس البشرية بثورة التوقعات والتطلعات التي لا تنتهي. وتقوم الإمبريالية النفسية بتحديد الهدف من

الحياة للمواطن أو المشاهد، فهو ليس السعادة أو التوازن وإنما الاستهلاك ومزيد من الاستهلاك.¹

وتعد الموضة إحدى أهم تجليات الحداثة المنفصلة عن القيمة، إذ ترمز إلى التغيير الدائم والتطلع الحاد نحو الاستهلاك والبهجة وراء جديد الأنماط والأشكال والأزياء، فهي تجسد رؤية للعالم بوصفه مادة متحركة... و تتحول الموضة في كثير من الأحيان من وسيلة للإغواء والإغراء بالاستهلاك إلى قيمة مطلقة، تريد تحقيق الربح على حساب الحاجة الحقيقية للإنسان، وعلى حساب إنسانية الإنسان... ولا يقف الأمر عند كون الموضة طريقة للخداع والتحايل والاستغفال من أجل الإقناع بالزيادة المفرطة في الاستهلاك إرضاء للرأسمالية الشرهة، بل تتجلى الخطورة في انتقالها من مجال الاقتصاد إلى مجال الثقافة، بهدف تغيير نسق السلوكات والقيم والمرجعيات والمعايير، وتكريس عقلية تقوم بتأسيس منظومة من التبريرات والتفسيرات من أجل منح شرعية متجددة لاستهلاك قيم الموضة وأنماطها، فتكون لحظة التماهي المطلق مع سلطان الموضة، فرصة لاستحمار العقول واهتزاز المعايير الجمالية والمرجعيات نحو الإعلان الضمني عن إفلاس العقل البشري المركب واستلاب خصوصيات الهوية الحضارية.²

¹ الإميرالية النفسية د عبد الوهاب المسيري على الموقع:

http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=24

² في نقد النموذج الاستهلاكي المعاصر سلمان بونعمان: <http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=221>

لقد أدخلت الموضحة الإنسان في متتالية غير منتهية في ظل السعار الاستهلاكي الذي أدى إلى حالة سائلة بتعبير (زيغموند باومان Zygmunt Bauman) حياة سائلة تهدر فيها إنسانية الإنسان، وهو ما عمل على رصده وتحليله (مصطفى حجازي)، حيث تحدث عن حالات الهدر العام، هدر الطاقات، وهدر الوعي، وهدر الفكر. وكلها تولد مآزق وجودية كبرى يصعب على الإنسان تحمل قلق وذعر مجابهة جحيمها لأنه ليس من اليسير على الإنسان تحمل جحيم أن لا يكون. ذلك أن الوجود الإنساني محكوم بالقيمة وباعتراف الآخر بقيمتنا الذاتية كمدخل وشرط ضروريين لاعترافنا بأنفسنا ومكانتها وقدرها وإيجابياتها. هنا تدخل فئة من ذوي الفكر والطاقات المهدورة والوعي المهدور في المعاناة الوجودية في تذبذبها ما بين الاكتئاب والمرارة والتبلد، وبين التمردات الداخلية والحرب على الذات المعاقة في كينونتها. أما الكثرة التي تستسلم لهذا الهدر في طاقاتها وفكرها فإن وعيها هو الذي يهدر، أو هي بالأحرى تكبت الوعي بهدرها كي تحتفظ بشيء من توازن مقبول يجعل الحياة ممكنة. وقد تفرح بما حظيت به من فتات الغنيمة على مستوى المعاش، وتعلي من شأن مظاهر الرفاه المادي ومكاسبه، باعتباره أوج ما تصبو إليه.¹

وأما العولمة فإنها تهدر الانتماء بدورها من خلال مشروعها الموجه إلى الشباب تحديداً. إنها تحاول سلخهم عن هويتهم وانتماءاتهم وإتباعهم باقتصاد السوق فوق الوطني، أي في الحقيقة الاقتصاد الذي يلغي

¹ الإنسان المهدور، مصطفى حجازي، 2005، ص 31.

الوطن ويحل محله رقم الحساب المصرفي وبطاقة الائتمان كانتماء وهوية وحيدين. ذلك بالطبع مغاير، بل هو مناقض للانفتاح الكوني وتنوع ثقافات من موقع الانتماء المتين والمنتحي إلى هوية وثقافة. كما أنها تهدر الوعي من خلال آليات الاستيعاب الخفي.¹

ومن أنماط هدر إنسانية الإنسان كذلك: صناعة النجومية السريعة وإغراءات مجد الأضواء من خلال البرامج التي تستهدف الشباب من مثل: سوبر ستار، وستار أكاديمي، وآخر صيحة تلفزيون الواقع الذي يرصد علاقة الفتيان والفتيات. كما يعيش المشاهدون أوهام وأحلام خادعة ويتحول المشاركون إلى أدوات بشرية في يد صانعي البرامج التي تهدف إلى الربح من خلال جذب أكبر عدد من المشاهدين، وتوسل كل شيء من أجل ذلك. تحدث عملية تعرية سلوكية للمشاركين، لقاء الحكم بالقفز إلى النجومية السريعة. إن التلفزيون صار يفبرك نجوماً أنيين مهمتهم ومهنتهم أن يكونوا نجومًا. إنها نجومية الوجبات السريعة. التي تستعيز عن المواهب والمؤهلات بالاستعراضية والإثارة في الفيديو كليب.

يستمر الهدر الإنساني ويتخذ تمظهرات عديدة منها ما اصطلح عليه (مصطفى حجازي): الدين الكروي وحلم القفز فوق البؤس: ويتجلى ذلك في مباريات كرة القدم التي وصل الهوس بها كل الحدود، وتحولت إلى تجارة عالمية تنافس تجارة النفط. والواقع أننا في العديد من الحالات، لم نعد بصدد متعة اللعب وحماسه وحدهما، بل بصدد إبدال

¹ الإنسان المهذور، مصطفى حجازي، ص 33.

قضايا الوجود في آمالها وأحلامها وإحباطاتها، وكذلك قضايا الانتماء الجماعي والهوية وإحلال المباريات ونجومها وشاراتها ومسمياتها محلها. لقد أصبحت كرة القدم ومبارياتها، مجال تجسيد البديل للنضالات الوطنية والمطلبية العامة.¹

لقد أصبحت لغة كرة القدم ثقافة قائمة بذاتها تستأهل دراسة أنثربولوجية نفسية حيث أخذت ترتبط بالمخيال الاجتماعي. منها على سبيل المثال (الضربة الصاروخ- النتيجة العذراء- عجز الفريق عن تسديد هدف- هدف بتوقيع- المحلل الرياضي...) ليس غريبا إذا أن تصبح الفيفا أكثر شهرة من اليونسكو، ونجوم الكرة أكثر شهرة من العلماء والمفكرين والفنانين، وأن تصبح رعاية الفريق الوطني أو إنجازات الحاكم، التي تعطيه مشروعيتها.²

من هنا تصبح مفهومة ربما، ظواهر الشغب والعنف التي تنفجر في بعض الملاعب أو قبل بعض المباريات وبعدها. أولا يشير ذلك إلى إزاحة الإحباطات الوجودية من مواقعها الأصلية إلى موقع الملاعب والمباريات، وذلك بعد أن تم خصاء قوى القتال والمجابهة في قضايا المعاش والمصير، من خلال مختلف ألوان القمع والمنع. وإلا فما معنى ثورات الغضب العارمة لخسارة الفريق الوطني، وما يرافقها من عنف وتخريب؟ وما معنى استقبال مدرب الفريق وأعضائه بعد الفوز وكأنهم أبطال التحرير، أو أبطال العبور من المهانة إلى الظفر والاعتزاز، الذي يطلق نشوة لا

¹ نفسه، ص 235.

² الإنسان المهدور، مصطفى حجازي، ص 234.

مثيل لها في طوفان بشري يحتفل حتى الصباح؟ تكاد قضايا الفريق الوطني تختزل قضايا الوطن كلها، بل تطمسها حيث يكاد يتحول انتصاره إلى ما يشبه الانتصار في معارك المصير.

تشكل المباريات لحظة اندماج وتماهي مع الجماعة لدرجة الذوبان في النحن الكروية. وتشكل المباريات لحظات استعادة للذات، في تجربة جماعية فريدة تدخل التوازن إلى النفوس المعذبة بالغبية والقهر والهدر والتميش، على أن الخطر يبرز حين تحل النحن الكروية محل النحن الوطنية، أو بكلمة أدق حين تختزل الهوية الوطنية في النحن الكروية. هناك راهنا انزلاق بين من قيم التنافس الرياضي وإنجازاته الخارقة والممتعة في المباريات إلى . بزنسة . الكرة ومبارياتها، واستغلالها لأغراض السوق ومكاسبه.¹

إن إخفاق الحضارة البين في سعيها لحل مشكلة السعادة الإنسانية بواسطة العلم والقوة والثروة، إذا فهم وتم الاعتراف به، فسوف يكون له أقوى أثر نفسي على الجنس البشري. بهذا نبداً في مراجعة بعض من أفكارنا الأساسية التي هي موضع قبول عام حتى الآن. وأول فكرة يجب مراجعتها هي فكرة العلم الخاطئة عن الإنسان. فما دامت الحضارة عاجزة عن حل مشكلة السعادة الإنسانية فلا بد أن تكون فكرة الدين عن أصل الإنسان هي الفكرة الصحيحة وفكرة العلم هي الخاطئة، وليس هناك اختيار ثالث².

¹ نفسه، ص، 235.

² الإسلام بين الشرق والغرب، ص 130.

ولذلك يقول (علي عزت): إن بعض المجتمعات المعاصرة ليست أكثر من معسكرات ضخمة، أو هي أقرب ما تكون إلى المعسكرات. ولا يغيّر من جوهرها تلك الشعارات الرنانة التي تزدان بها.

إن التكنولوجيا والتقدم المزعومان يبنيان كل يوم آلات علمية وتقنية يفقد فيها الإنسان فرديته مقهورًا ويتحول إلى جزء من هذه الآلية. ويرى «ألدوس هكسلي Aldous Huxley» أن إنسان المستقبل سيكون إنسانًا صناعيًا ناتجًا عن التكنولوجيا التي خلقها بنفسه. فبواسطة التقدمات التي تحققت في علم الجينات، سوف يتم إنتاج الجنين البشري في معامل كبيرة وفقًا لنموذج تحدّد تصميمه مُسبقًا. وسيساعد العلم في خلق كائنات بشرية كاملة التماثل، أي (نسخ مكررة من كائنات لن تكون لها شخصيات مستقلة)، ولكنها تتمتع، بدلاً من ذلك، بأفضل الخصائص.

وهكذا لم يكتف العلماء بأن جعلوا الأصل في كل الظواهر هو المادة منضبطة بالقوانين الفيزيائية، بل، على سبيل المثال، ردوا الظواهر الاجتماعية إلى القوانين الاقتصادية والظواهر النفسية إلى القوانين البيولوجية، علاوة على ذلك كل فرضية أظهرت فائدتها في مجال مخصوص لا تلبث أن تنقل إلى مجالات غيره كنقل نظرية الصراع في مجال الأحياء إلى مجال الاجتماع، وقس على ذلك نظائره، ولما وقع اكتشاف الحامض النووي الريبي ARN منقوص الأوكسجين وأهمية الشفرة الجينية التي تقوم بكل واحدة من خلايا الجسم، وقع العلماء في اختزال بالغ جديد، إذ أضحووا يرون في التركيب الجيني

للإنسان فرضية تفسر كل أوصافه الخلقية والخُلقية، ظاهرها وباطنها، سليمها وسقيمها، حاضرها ومستقبلها- علما بأن هذا التفسير يلزم منه إمكان التنبؤ بها والتصرف فيها- حتى قيل: (كل شيء في الجينات) ولا يخفى ما في القول بهذا الاختزال الجيني من تسطيح شنيع للحقيقة الأدمية، فضلا عن تسرع في الأحكام واندفاع في الخيال لا يليقان بمقام العالم.¹

في إطار المنظومة المادية لا وجود لقوانين أخلاقية إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك حتى تستمر عملية الإنتاج في الدوران ويزداد الاستهلاك.² ولذا نرى أن البشرية اليوم في أمس الحاجة إلى التخلص من هذه الهيمنة النيوليبرالية الغربية، التي تسعى لفرض نموذجها المجتمعي ومفهومه الساقط عن الإنسان والقيم النازمة لعلاقاته، حيث تسعى هذه الثقافة المهيمنة إلى ترسيخ ما يسميه جارودي -إنسان السوق- أي الإنسان الاستهلاكي، إنسان يدور ويتمحور حول الأشياء منشغلا كليا بالسعي نحو امتلاكها. إنسان أراه محكوما بكوجيتو جديد، مفاده: (أنا أستهلك أنا موجود)، بدل الكوجيطو الديكارتي (أنا أفكر أنا موجود) لكنه في الحقيقة لا يستهلك الأشياء بل تستهلكه الأشياء. هذا للأسف نموذج الإنسان الذي يسعى المشروع الثقافي النيوليبرالي إلى تمريره إلى العقول، وصوغه في النفوس. إنه نموذج ساقط متهافت لا بد من

¹ سؤال العمل، ص 278.

² إشكالية التحيز، ص 52.

مدافعته، نموذج يظن أن كينونة ووجود الإنسان لا يتحققان إلا بالامتلاك، كما يقول إريك فروم منتقدا هذا المفهوم الذي تشيعه ثقافة الحداثة. إن سيادة هذا المفهوم لأبد من ان تنتهي بالإنسان إلى الدمار النفسي وضمك العيش، لأنه إذا دخل في إيقاع الاستهلاك وامتلاك الأشياء، فإن هذا الإيقاع سيطحنه ويفنيه، ويفرغ حياته من المعنى والقيم. فالكائن الإنساني المندغل بالاستهلاك الدائر حول "عالم الأشياء" حسب تعبير مالك بن نبي، ينتهي إلى أن تستعبده تلك الأشياء، فيتملكه إله وثني جديد وهو إله السوق وهو السائد الآن.¹

إن تقليص الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية، حتى ولو كان له مكان في عمليات الإنتاج والاستهلاك. ليس علامة على الإنسانية، وإنما هو سلب لإنسانيته، وهو أمر يستدعي التساؤل مع بيجوفيتش عن أصول منظومة القيم، باعتبارها ثوابت ومطلقات، وهو ما سنعمل على معالجته في النقطة الموالية:

ج _ أصول منظومة القيم

وهنا يطرح علي عزت (بيجوفيتش) السؤال التالي: هل يمكن للعقل (الذي يدور في الإطار المادي) أن يولد منظومات أخلاقية..؟ ويجب عنه بالنفي: إن العقل يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحددها، ولكنه لا يستطيع أن يصدر حكماً قيمياً عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقي.. الطبيعة والعقل على السواء لا يمكنهما التمييز بين الصحيح والخطأ، بين الخير والشر. فهذه

¹ نقد اللبرالية، الطيب بوعزة، ص 124.

الصفات ليست موجودة في الطبيعة.. إن محاولة إقامة الأخلاق على أساس عقلي لا تستطيع أن تتحرك أبعد مما يسمى بالأخلاق الاجتماعية، أو قواعد السلوك اللازمة للمحافظة على جماعة معينة، وهي في واقع الأمر نوع من النظام الاجتماعي، نوع من الإجراءات والقوانين الخارجية. كما أن التحليل العقلي للأخلاق يختزلها إلى أنانية وتضخيم للذات... ولكننا حين نتفحص الأمر بشيء من العمق نجد أن في الإنسان شيئاً ما يرفض هذا النموذج المادي وأن الأخلاق الحقيقية (كما هو الإنسان ذاته) ضد الطبيعة/المادة. فالإنسان ليس مجرد لاهت وراء اللذة أو المصلحة الشخصية كما تصوره العلوم الإنسانية العلمانية، التي تستند إلى نماذج مستمدة من العلوم الطبيعية، فهو كثيراً ما يرفضها، بل إن الخبرة الإنسانية في مجال الأخلاق تناقض الفكرة المادية. فأي لذة توجد في الزهد والتبتل والصيام وفي كثير من أنواع نكران الذات وكبح النفس..؟ فالإنسان يضحي بنفسه من أجل الوطن أو من أجل جوانب معنوية ليست لها أي قيمة مادية، ويموت دفاعاً عن الشرف. وهو، حينما يرى مشهد العدالة المهزومة، قد يهب لنصرة المظلوم برغم القوة الغاشمة، برغم أنه يعرف أن هذا قد يؤدي به، وهو على استعداد للتضحية بنفسه من أجل الغير (وعنده أيضاً الإمكانية للبطش به، فإذا غامر الإنسان بحياته فاقتحم منزلاً يحترق لينقذ طفل جاره، ثم عاد يحمل جثته بين ذراعيه، فهل نقول إن عمله كان بلا فائدة لأنه لم يكن ناجحاً..؟ إنها الأخلاق، التي تدور في إطار غير

مادي، هي التي تضفي القيمة على هذه التضحية عديمة الفائدة، لهذه المحاولة التي لم تنجح.

وكما يقول (بيجوفيتش): فإن التضحية تمثل ظهور مبدأ جديد، وخطأً فارقاً ملموساً فاصلاً بين الإنسان والحيوان. لكن هذا المبدأ مناقض لمبدأ المصلحة والمنفعة والحاجات. فالمصلحة حيوانية، أما التضحية فهي إنسانية (والأفكار الأساسية في السياسة والاقتصاد السياسي لا تتعامل مع التضحية وإنما تتعامل مع المصلحة والمنفعة).¹ إن الأخلاق، كظاهرة واقعية في الحياة الإنسانية، لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقلياً، ولعل في هذا الحجة الأولى والعملية للدين. فالسلوك الأخلاقي، إما أنه لا معنى له، وإما أن له معنى في وجود الله، وليس هناك اختيار ثالث. فإما أن نُسقط الأخلاق باعتبارها كومة من التعصُّبات، أو أن ندخل في المعادلة قيمةً يمكن أن نسميها الخلود، فإذا توافر شرط الحياة الخالدة، وأن هناك عالماً آخر غير هذا العالم، وأن الله موجود. بذلك يكون سلوك الإنسان الأخلاقي له معنى وله مبرر.²

إن التأمل في التاريخ يعلمنا أن كل مجتمع رفعت فيه شعارات ثورية، إنما كانت هي صرخة الإنسان بحثاً عن العدالة، والعدالة مبدأ ديني وليست مبدأ إنتاجياً صناعياً أو اجتماعياً. إن مطالب الدين هي مطالب باسم الله ولمصلحة الإنسان. ولا يمكن أبداً أن تكون لمصلحة

¹ مقدمة لقراءة فكر علي عزت بيجوفيتش، عبد الوهاب المسيري، ص 25.

² الإسلام بين الشرق والغرب، ص 178.

طبقة أو لون أو جنس أو قومية، وخاصة لا يمكن أن تكون لمصلحة الطبقة الحاكمة أو طبقة الأغنياء.¹

فالحقيقة النهائية المطلقة تتشكل، في نظر المسلم، من نظامين متقابلين بالكلية: النظام الطبيعي، والنظام المتعالي. ويستقي المسلم من النظام المتعالي القيم الحاكمة لتفاعله مع النظام الطبيعي. وبما أن المسلم يرى أن النظام المتعالي قاصر على الإله الواحد الأحد، فإنه يستبعد بالتبعية أي هداية له في مسيرة حياته ليست نابعة منه. وبذا يمثل التوحيد الخالص لله تعالى، في التحليل الأخير، رفضاً لتوجيه الحياة الإنسانية بغير الناظم الأخلاقي الرباني.²

وعندما يكتفي الإنسان فقط بالنظام الطبيعي يصبح -مثلاً بالمنطق العلمي المحايد- كل من: الإعدام اليوجيني والإخصاب الصناعي والقتل الرحيم، وزراعة الأعضاء والإجهاض، يصبح نافعا وضروريا ولا يمكن للعلم أن يرفضه. وهو ما يفرض لزوما وجود عوالم أخرى غير مادية هي التي تكبح جماح وغلواء هذه النزوعات المتطرفة، ولذلك يمكن إقامة أخلاقيات المنفعة على أساس من العقل ولو على المستوى النظري. ولكن من المستحيل أن نقيم على العقل وفي غيبة الألوهية أخلاقيات غيرية لا أنانية، أو أخلاقيات تقوم على التضحية كما ينبغي أن تكون الأخلاق³

¹ عوانق النهضة علي عزت، بيجوفيتش. ص 109.

² التوحيد ومضامينه إسماعيل راجي الفاروقي، ص 230.

³ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 202.

ولن يعدم الباحث أمثلة واقعية على النتائج الكارثية للفصل بين العلم والقيم، ذلك أن جحود المرجعية المتجاوزة والاكتفاء بالمرجعية الكامنة يجعل مثلاً من تجارة المخدرات وتصوير أفلام الخلاعة واستعراضات العرايا أكثر ربحاً وأوفر مردودية.

في هذا السياق يقدم علي عزت رؤية متكاملة تتجلى فيها قدرته الهائلة على التفكيك والتركيب والتحليل والمقارنة والاستنتاج، فيما يتعلق بعجز الفلسفة المادية على تأسيس منظومة أخلاقية متكاملة بخلفية وأسس مادية نظراً لإنكارها للمفارق والمتجاوز، ولقد ثبت في الواقع الملموس استحالة بناء الأخلاق على الإلحاد رغم وجود ملحدين على أخلاق لأنه من المتعذر تنشئة جيل كامل على واقع الإلحاد، لأن ذلك يفترض منع كل ماله صلة بالدين والفن والمشاعر وأسئلة المعنى، والشعر والأدب والقصة والرواية والرسم. ولذلك ذكر علي عزت كثيراً من الملحدّين الذين صدرت عنهم أفعال أخلاقية مناقضة للبنية التصورية لنظرياتهم، وعلق على ذلك بقوله لقد غربت الشمس ولكن بقي دفؤها في الغرفة، حيث يوجد ملحدون على أخلاق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي. والسبب هو أن أخلاقيات اللادينيين ترجع في مصدرها إلى الدين.. دين ظهر في الماضي ثم اختفى في عالم النسيان، ولكنه ترك بصماته قوية على الأشياء المحيطة، تؤثر وتشعّ من خلال الأسرة والأدب والأفلام والطّرز المعمارية¹. وهنا نستحضر مفردات اللغة الملائ

¹ نفسه، ص 209.

بالعبارات غير المادية والتي تنتمي إلى عالم الماوراء (الشهيد- الحوافز المعنوية- التضحية- التخليد- الأمل- الإنسانية- الحلم- العدالة...).

وبتحليله المنطقي يبرهن (طه عبد الرحمان) على الصلة الوثيقة بين الأخلاق والدين حيث يقول: لا أخلاق بغير دين، تنبني الأخلاق على الدين بطريقتين اثنتين، أحدهما الطريق المباشر، ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي، والثاني الطريق غير المباشر، ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو مع التستر المبني على أصلها الديني كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط من أخلاق وضعية، ومما لا شك فيه أن العلماني أو الناسوتي أو الطبيعي أو المادي أو التاريخاني يقع في الأخذ بهذا الطريق الثاني من حيث يشعر أو لا يشعر، على الأقل في بعض ما يتقرر عنده من أخلاق، والدليل على ذلك أن مرجعه في تقرير العنصر البديل للعنصر الديني ليس إجراء حسابيا ولا فحصا تجريبيا، وإنما هو مجرد أمر أخلاقي أشبه بالأمر الديني كما إذا قال العلماني: (اجعل العقل نهجك) أو قال التاريخاني: اجعل التاريخ حالك (أو قال المادي) اجعل المادة أصلك".¹

وفي هذا الإطار يرى (طه عبد الرحمان) أيضا أن (دافيد هيوم) وإن سعى إلى الفصل بين الدين والأخلاق فإن إطلاقه على شعور الإنسان بالحاجة إلى الأخلاق اصطلاح (الحس الأخلاقي) لا يعدو مضمون الفطرة التي جاء بها الدين التي هي عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في

¹ سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمان، 2000، ص 148.

كمال خلقته¹. ومنه ظل هيوم يدور في فلك المنظومة الدينية للاستدلال على مصدرية الأخلاق.

ولمزيد من الإيضاح والبيان استشهد بكلام نفيس وعجيب لإسماعيل راجي الفاروقي حيث يقول: يعلمنا التوحيد أن الله تعالى رحيم، وأنه سبحانه خلق كل شيء لغاية، وبالتالي فإنه لم يخلق الإنسان لعبا ولهما. ومن بين الشواهد القرآنية الدالة على هذا المعنى، قول الله تعالى: " {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ}، وقوله: " {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى}، وقوله: " {أَفَحَسِبْتُمْ أَنْنَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ}، وقوله: " {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ}، وقوله سبحانه: " {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ} "

وأنعم الله تعالى على الإنسان بالحواس والعقل والفهم، بل أكرمه بأن سواه ونفخ فيه من روحه، بغية تأهيله للقيام بتلك المهمة الجليلة، المتمثلة في طاعة الله عن حرية واختيار. يقول سبحانه وتعالى: " {أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ} {7} أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ} {8} وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ} {9} وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ" ويقول: " {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ} {28} فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ." فهذه المهمة الجليلة هي علة خلق الإنسان، وهي الغاية النهائية للوجود الإنساني، وهي جوهر تعريف مفهوم الإنسان، ومعنى حياته ووجوده على هذه الأرض. وبمقتضاها يضطلع الإنسان بوظيفة كونية بالغة الأهمية. وما كان الكون ذاته ليكون على ما هو عليه، دون ذلك الشق السامي من

1 نفسه، ص 46.

الإرادة الإلهية، الذي هو محل السعي الإنساني الأخلاقي. ولا يوجد مخلوق آخر في الكون يمكنه القيام عوضاً عن الإنسان بتلك المهمة. ولا حدود للتكليف الذي وضع على كاهل الإنسان وحده، فيما يتعلق بمجال وبمسرح الفعل الداخلي في حدود استطاعته ووسعه، في الكون كله. فالفعل الأخلاقي خاص بالجنس البشري كله. ومسرحه ومادته، هو كل ما في السماوات والأرض. والإنسان مسؤول عن كل ما يحدث في الكون، حتى في أبعد أرجائه. والتكليف الذي تحمله الإنسان عام وكوني، ولا ينتهي إلا يوم القيامة.

والتكليف هو أساس إنسانية الإنسان، وهو لب معناها ومحتواها. وقبل الإنسان تحمل هذا العبء، يضعه في مكانة أسى من بقية المخلوقات، بما فيهم الملائكة، لكونه المخلوق الوحيد المؤهل لذلك. ومن هذا التكليف تتشكل الأهمية الكونية للإنسان. وشتان بين إنسانية الإسلام هذه، وبين غيرها من الرؤى الإنسانية. وعلى سبيل المثال، أنجبت الحضارة الإغريقية فلسفة إنسانية قوية، تبناها الغرب واعتبرها نموذجاً يحتذى من عصر النهضة، بيد أن تأسيس تلك الفلسفة الإنسانية الإغريقية على نزعة طبيعية مبالغ فيها، أفضى بها إلى تأليه الإنسان، وهذا هو السر في أن الإغريقي لم يجد غضاضة في تصوير آلهته ككائنات يخدع كل منها الآخر ويتآمر ضده، ولا تتورع عن الزنا والسرقة وسفاح أولي القربى، والعدوان، والغيرة، والانتقام، وما شاكل ذلك من الأفعال الوحشية. وادعت تلك الفلسفة أن تلك الأفعال والعواطف من ذات المادة التي صنعت منها الحياة البشرية، وبالتالي فإنها

تعتبر طبيعية، شأنها شأن أوجه الكمال والفضيلة. وبما أن كل تلك الخصال بشقيها طبيعية، فقد ساد اعتقاد بوجود التسوية بينها في القداسة، وفي استحقاق تأمل الإنسان في شكلها الجمالي وتوقيرها ومحاکاتها، بوصفها هي مثله الأعلى.

وحدها إنسانية التوحيد هي الأصيلة، التي تحترم الإنسان بصفته إنسانا مخلوقا، دون تأليه أو تحقير. وهي الوحيدة التي تحدد قيمة الإنسان بمناقبه، وتبدأ تقييمها له من نقطة إيجابية لتسليمها باستواء الفطرة التي فطر الله كل البشر عليها، لإعدادهم للقيام بمهمتهم النبيلة. وهي الوحيدة التي تحدد فضائل ومثاليات الحياة الإنسانية بمحتوى مماثل للحياة الفطرية، وليس بالتنكر لها، مما يجعل إنسانيتها غير زاهدة في الحياة وأخلاقية في آن واحد.¹

جلي أن هذا تحليل متراص ودقيق يربط بين أصل التكليف ومقتضياته المتمثلة في حرية الإرادة ومسؤولية الاختيار، ومن ثم القدرة على التصرف بخلاف ما في الطبيعة ومعاكسة ما جبل عليه الإنسان من الطباع والحاجات البيولوجية. والتكليف أيضا هو الذي يجعل نفس الإنسان تواقة إلى الفضيلة والترقي إلى الكمال. ومن دون شك أن هذا يقود إلى أن مصدر القيم لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون أرضيا بل سماويا مفارقا ومتجاوزا. ولقد ذكر (الرازي) في تفسير قوله تعالى: (ولقد كرمتنا بني آدم) (70: الإسراء) (ما يلي: واعلم أن الإنسان جوهر مركب من النفس، والبدن، فالنفس الإنسانية أشرف النفوس

¹ التوحيد ومضامينه على النفس والحياة، راجي الفاروقي، ص 86.

الموجودة في العالم السفلي، وبدنه أشرف الأجسام الموجودة في العالم السفلي. وتقرير هذه الفضيلة في النفس الإنسانية هي أن النفس الإنسانية قواها الأصلية ثلاث. وهي الاغتذاء والنمو والتوليد، والنفس الحيوانية لها قوتان الحساسة سواء كانت ظاهرة أو باطنة، والحركة بالاختيار، فهذه القوى الخمسة أعني الاغتذاء والنمو والتوليد والحس والحركة حاصلة للنفس الإنسانية، ثم إن النفس الإنسانية مختصة بقوة أخرى وهي القوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هي، وهي التي يتجلى فيها نور معرفة الله تعالى ويشرق فيها ضوء كبريائه وهو الذي يطلع على أسرار عالمي الخلق والأمر ويحيط بأقسام مخلوقات الله من الأرواح والأجسام كما هي، وهذه القوة من تلقيح الجواهر القدسية والأرواح المجردة الإلهية، فهذه القوة لا نسبة لها في الشرف والفضل إلى تلك القوى النباتية والحيوانية، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن النفس الإنسانية أشرف النفوس الموجودة في هذا العالم.¹

وعليه فإن بيجوفيتش يفند رأي كل من العقلانيين والماديين الذين يعتقدون أن التاريخ يسير في خط مستقيم، وأن تطوّر العالم قد بدأ من الصفر. فالتاريخ باستثناء بعض الحركات الالتوائية والانتكاسات المؤقتة. يلتزم بحركة متصلة إلى الأمام. .. ونستطيع أن نفهم هذا الموقف عندما نتذكر أن التاريخ عند الماديين هو التطور المادي للحياة الإنسانية، فهم معنيّون بتاريخ الأشياء أو تاريخ المجتمع لا بتاريخ الإنسان نفسه. وليس هذا تاريخ الثقافة الإنسانية وإنما تاريخ الحضارة.

1 التفسير الكبير الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله، ص 11.

إن تاريخ الإنسان أو تاريخ الثقافة لم يبدأ من الصفر ولا يسير في خط صاعد مستقيم. فعندما تحرر المجتمع الإنساني لأول مرة من الطبيعة لم يكن يتميز عن أي قطيع من الحيوانات التي كانت حوله. ولكنه في اللحظة نفسها كشف عن سمات إنسانية خاصة به وقيم أخلاقية معينة تحيّر العقل. لقد دخل الإنسان التاريخ برأس مالٍ أخلاقي مبدئي هائل، لم يرثه من آبائه المزعومين من الحيوانات. ولقد واجه العلم طبيعة المجتمعات الإنسانية في بساطتها وأصالتها في ظروف كانت المجتمعات الإنسانية والحيوانية لا تزال متجاورة، ولكن العلم عجز عن تفسير هذه الطبيعة. وكان رفض العلم للافتراض الديني هو الذي أعاقه عن فهم هذه الظاهرة.¹ ومن دون شك كان هذا الموقف الحدي من الدين قد ضيق آفاق المعرفة وحال دون الوصول إلى كثير من الحقائق المهمة في هذا السياق مما فسخ المجال أمام تخرصات وأوهام أريد لها أن تكتسي الصبغة العلمية.

ومرة أخرى تسعف (بيجوفيتش) موسوعيته الفذة وبصيرته النافذة في أن يمثل لوجهة نظره حول إشكالية أصل منظومة القيم فيسرد ويحلل أمثلة من تاريخ الشعوب القديمة ليرصد بذلك حركية النسق القيمي الذي بدأ يتصدع شيئاً فشيئاً مع التوسع الحضاري، وهو أمر إذا تحلى الباحث بقدر من الاستقامة العلمية لا يمكن أن يخطئه، ولعل أبرز وأهم ما ذكر بيجوفيتش من أمثلة ما يلي:

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 219.

ما ذكره «رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson» عن الأمريكيين الهنود عندما كتب يقول: «لقد رأيت الطبيعة الإنسانية في جميع صورها.. إنها هي نفسها في كل مكان.. إلا أنه كلما كانت في طبيعتها العذراء، كلما اشتملت على فضائل أكثر».

وكانت الأفكار الاجتماعية عند «تولستوي» متأثرة بالأوضاع التي لمسها في حياة الفلاحين الروس البسطاء الذين لم تفسدهم «الدنيا» بعد هنا، وفي كل مكان تسير القيم الخلقية والإنسانية جنباً إلى جنب مع المستويات البسيطة من التطور المادي والاجتماعي.

وفي كتاب «التاريخ العام لأفريقيا»، نأتي على حقائق مثيرة عن ثقافة الشعوب البدائية. فمن المعروف مثلاً، أنه في الدول الأفريقية كان جميع الأجانب. سواء كانوا بيضاً أو ملونين. يتمتعون بكرم الضيافة وبحقوق المواطنين المحليين نفسها. في حين، كان الأجنبي في روما القديمة أو في بلاد الإغريق يتحول إلى عبد عندهم. لعل هذه الحقائق وأمثالها هي التي جعلت عالماً ألمانياً خبيراً في الدراسات الأفريقية هو «ليو فروبنْيوس» يقول: إن الأفارقة متحضرون حتى النخاع، وإن فكرة أنهم برابرة ليست سوى خيال أوربي.

ولنا هنا أن نتساءل عن طبيعة القيم المماثلة التي وُجدت بين الأمريكيين الهنود، أو القبائل من سكان أفريقيا وتاهيتي، أو الفلاحين الروس البسطاء، وحتى بين أدنى الطبقات الاجتماعية في الهند.. ما أصل هذه القيم؟ ولم تظهر في بدايات التاريخ الأولى، ولم تتناقص كمياً مع التطور التاريخي؟ من أين جاءت فكرة قبائل «إروكيز» عن رعاية

المستّين والمعوّقين؟ هل جاءت من أصل حيواني؟ بينما جميع الأشكال المختلفة «لِلرعاية» التي نلاحظها عند بعض الحيوانات قائمة على أساس من المنفعة، فلا إنسانية فيها.¹

ولنأخذ مع (بيجوفيتش) قيمة من القيم المركزية كنموذج وهي المساواة، إن المساواة والإخاء بين الناس ممكن فقط، إذا كان الإنسان مخلوقاً لله. فالمساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية. إن وجودها قائم باعتبارها صفة أخلاقية للإنسان، كسمو إنساني أو كقيمة مساوية للشخصية الإنسانية. وفي مقابل ذلك، إذا نظرنا إلى الناس من الناحية المادية أو الفكرية، أو ككائنات اجتماعية أو أعضاء في مجموعة أو طبقة أو تجمع سياسي أو أممي، فالناس في كل هذا دائماً غير متساوين. ذلك، لأننا إذا تجاهلنا القيمة الروحية. وهي حقيقة ذات صبغة دينية. يتلاشى الأساس الحقيقي الوحيد للمساواة الإنسانية. وتبدو المساواة، حينئذ، مجرد عبارة بدون أساس ولا مضمون، وسرعان ما تتراجع وهي تواجه الوقائع الدالة على اللامساواة بين الناس، أو الرغبة الطبيعية للإنسان أن يسيطر وأن يطيع، ومن ثم لا يكون مساوياً للآخر. فطالما حذفنا المدخل الديني من حسابنا، سرعان ما يمتلئ المكان بأشكال من اللامساواة: عرقياً وقومياً واجتماعياً وسياسياً. إن السمو الإنساني لم يكن من المستطاع اكتشافه بواسطة علم الأحياء أو علم النفس، ولا بأي علم آخر، فالسمو الإنساني مسألة روحية. فمن السهل على العلم، بعد

¹ الإسلام بين الشرق والغرب ص، 221-222.

«الملاحظات الموضوعية»، أن يقرر اللامساواة بين الناس . ومن ثم
العنصرية العلمية . ممكنة جدًا بل منطقية.¹

ومن دون ريب أن التاريخ المعاصر حافل بالنماذج التي يتجلى فيها
استبعاد فكرة المساواة لصالح عنصريات قومية وتحيزات معرفية
وجغرافية وصلت إلى حد توظيف البحث البيولوجي لتبرير بعض
الانتهاكات والتجاوزات، وتقسيم الشعوب على أسس جينية، إلى شعوب
متقدمة بالوراثة وأخرى متخلفة بنفس المنطق، ولقد شكل علم
الانثروبولوجيا مثالا صارخا للتمركز حول الذات في المنظومة الغربية،
ومنه لا نستطيع أن ننكر الصلة بين كثير من حقول المعرفة والتوظيفات
(الكلونيالية) لها. لذلك يرى أن: «الإنسان نتاج بيئته»، هذه المسلمة
الرئيسية في المذهب المادي تخدم كنقطة انطلاق لجميع النظريات
اللاإنسانية التي تتفرع منها: في القانون، وفي علم الاجتماع، وفي ممارسة
التلاعب بالبشر التي بلغت ذروتها في عهد النازية والستالينية، وجميع
النظريات الأخرى المماثلة في الإغواء والتي تضع أولوية المجتمع فوق
الأفراد، وتؤكد على التزام الإنسان بخدمة المجتمع... إلى آخر هذه
النظريات . كلها تنتمي إلى هذا المجال. ولا يصح عندنا أن يكون الإنسان
خادمًا لأي إنسان، ولا ينبغي أن يتخذ وسيلة، بل يجب أن يوضع كل شيء
في خدمة الإنسان. فالإنسان خادم لله فحسب، وهذا هو المعنى المطلق
للإنسانية.²

¹ نفسه، ص 86.

² عوائق النهضة، ص 53.

لا غرو إذن أن قيمة المساواة ذات جذور سماوية وإلا لماذا نصادف كثرة من المعوقين حول المساجد والكنائس والمعابد التي نذهب إليها؟ لأن بيوت الله وحدها تفتح أبوابها لأولئك الذين ليس لديهم ما يعرضونه أو يبرهنون عليه، أولئك الفقراء في المال والصحة، أولئك الذين استبعدوا من موائد الاحتفالات في هذا العالم، حيث يُدعى الشخص لاسمه أو حسبته ونسبه أو موهبته أو علمه. إن المريض وغير المتعلم يُغلق أمامه باب المصنع أيضًا بينما يدخل المتعلم صحيح البدن. أما في بيت الله فإن الفقير والأعمى يمكن أن يقفا جنبًا إلى جنب مع ملك أو نبيل وقد يكونا عند الله أفضل منهما. إن أهم معنى حضاري وإنساني لأماكن العبادة يكمن في هذا البرهان المتكرر للمساواة.

وبناء عليه يستنج (بيجوفيتش) استحالة تأسيس مذهب إنساني على أسس إلحادية ويرى أن ذلك ضرب من التناقض، لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي وجود الإنسان. كما أنه ما لم يوجد إنسان، فإن «الإنسانية» التي يزعمونها تصبح عبارة بلا مضمون. إن الذي لا يعترف بخلق الإنسان لا يمكنه أن يفهم المعنى الحقيقي للإنسانية. وحيث إنه افتقد القاعدة الأساسية، فإنه سوف يقلص الإنسان إلى مجرد إنتاج السلع وتوزيعها وفقًا للحاجة.¹

نستنتج بعد هذه المرافعات العديدة والمتنوعة أحقية ومشروعية التساؤل الآتي: عن أي إنسان يتحدث الغربيون؟ إنه إنسان اللاوعي عند فرويد وإنسان الجنون عند فوكو، وإنسان البيئة عند البيئيون، وإنسان

¹ الإسلام بين الشرق والغرب، ص 64.

الجماعة عند علماء الاجتماع، إنه علاقات اجتماعية تحددها وسائل الإنتاج، إن العلوم الإنسانية لا تدرس الإنسان بألف ولام التعريف، وإنما تدرس جوانب من الإنسان في وقت معين، ولكن الإنسان من حيث هو وحدة متكاملة غائب من هذه العلوم، إنه غياب الإنسان في علوم الإنسان، فهل نتحدث عن علوم إنسانية أو عن علوم لا إنسانية؟¹

ونخلص أيضا إلى أنه لابد من القراءة الآتية التكاملية للكون، تتجاوز بالإنسان حالة الإفراز الذهني للمعرفة، المنفصل عن الكون والتجريب. النموذج اليوناني القديم. وتتجاوز به حالة الغرق في التجريب والإمبريقية، دون النظر إلى الغائية والقصد. النموذج المعرفي الغربي المعاصر، كما تتجاوز به الاقتصار على الوجدان. النموذج الشرقي القديم. إنها قراءة تمكن الإنسان من تجاوز المحدودية التي تفرضها عليه الحتمية الكزة، نحو آفاق الوصل غير المتناهي بين آيات الكتابين، باعتبار ما يتيح منظومة الوحي، من إمكان النظر إلى الوجود بمختلف مراتبه من زوايا مختلفة، وكذا باعتبار التفصيل للمجملات الذي يتيح أعمال قدرة الأسماء، وهو لا شك تفصيل يفتح أمام العقل الإنساني إمكانات في غاية السعة، ويكسبه رؤية حضارية كلية ومنهجية لقضايا المعرفة وغيرها.²

1 الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، راشد الغنوشي، ص 12.
2 المعرفة والتأويل أحمد عبادي، مجلة التأويل عدد 2 _ 2015، ص 12.

آفاق مستقبلية:

لأن فكر علي عزت بيجوفيتش فيه من جوانب الفريدة والاستثنائية الشيء الكثير، فإنه يفتح آفاقاً رحبة من أجل معالجة بعض الإشكالات الفكرية والفلسفية التي تؤرق الباحثين اليوم، لذلك نجده بعد أن ذكر العديد من الشهادات في حق الحضارة الإسلامية ومنجزاتها في الميادين العلمية والفنية والفلسفية والإدارية، علق قائلاً: ولا بد لي في هذا المقام من الاعتذار إلى القارئ الكريم لأنني أمطرته بوابل من الحقائق التي كان لا مفر إيرادها، لأفسح أمامه مجالاً كي يجيب بنفسه وفي نفسه عن السؤال: هل الإسلام يخدر ويثبط قوة وإرادة شعب ما؟ ولا يمكننا قبول رأي يرى أن الإسلام الذي كان مصدر إلهام وحركة إبداعية أقامت مدناً ودولاً في عهده السالفة، يأتي اليوم- أو في أي زمان مستقبلي- بنتائج مخالفة كلياً لما كان عليه؟¹

الرهان الكبير الذي يحتاج إليه المفكر والناقد العربي اليوم هو العمل على تنسيب كل المنظومات الفكرية البشرية، وتخليص الذات الباحثة قدر الإمكان من دغمائية التسليم المطلق بعلمية النظريات الغربية، وفك الارتباط الميكانيكي بالمناهج الغربية، والسعي إلى فتحها على سياقات تخلقها، والكشف عن ميتافيزيقياتها وإيديولوجياتها، ووضعها على محك المقارنة بينها وبين مناهج الأمم الأخرى.²

1 عوانق النهضة، علي عزت بيجوفيتش، ص 17.

2 تفكيك الأنظمة المعرفية للعقل السيميائي الغربي، ذ شراف شناف مجلة الإحياء. عدد مزدوج، 35/34.

ولا ريب أن بيغوفيتش جسد هذا النموذج الذي يمكن أن يحتذى ويسار على نهجه ومنواله، من ذلك:

1- الفكاك من التبعية الإدراكية وإمبريالية المقولات:

عمل علي عزت على نقد المركزية الغربية وبيان الإيديولوجية الثانوية والكامنة في النظريات والمقولات، وبيان سياقاتها التاريخية والفكرية.

يقول: إنه ينبغي للعالم الإسلامي أن يأخذ من الغرب روح العمل والتنظيم والانضباط، وأساليب البحوث العلمية وتطوير التقنية، ولكن الغرب ليس قدوة فيما يتعلق بالنظرة إلى الحياة وفلسفة الحياة والمبادئ الأخلاقية والحياة الأسرية، لأن نمط الحياة الغربية في أكثر هذه الأمور، مثال لـ: كيف يجب ألا نعيش حياتنا.¹ ومن المؤسف أن العكس الذي حدث تماما حيث انقلبت المصفاة لنأخذ من الغرب رؤيته للإنسان والحياة بأبعاده الاجتماعية والثقافية دون الجوانب التنظيمية التي تقبل النقل باعتبارها كسبا إنسانيا مشتركا ومجالا خصبا للتفاعل البناء. ومن دون شك أن ذلك يولد اغترابا للذات وفقدان للوعي، ومنه "يعد الفكر الإنساني من مظاهر المسكوت عنه في الفكر العربي المعاصر، ومثل هذا الحال نتج عن لا تاريخية هذا الخطاب وعدم ارتباطه بزمينته الصحيحة، إذ كان تفكيره في الإنسان يعمل داخل المرجعية الغربية عملا مباشرا، وهو أمر حذا به إلى بناء المخيال حول الإنسان لديه بناء متطابقا مع الإنسان الغربي دون أن يبين مبرر هذا

¹ عوانق النهضة، بغوفيتش، ص 44.

التطابق متجاهلا التطور التاريخي لمفهوم الإنسان في الفكر الغربي، فهو فكر حصل تطورا خاصا بتاريخه بلغ أشواطا في تحليله للمسألة الإنسانية ومن جنسها المسألة الأخلاقية مفكرا فيها محيطا بافتراضاتها فقتل الإله وأحيا الإنسان في دورة لفضاء ثقافي حضاري ينمو نموا حثيثا ثم عاد فقتل الإنسان مواصلا لهذا النمو المطرد.¹

ومنه فإن الطابع الاستهلاكي للمقولات المستوردة لم يسهم في تحقيق النقلة المعرفية الممكنة من الإقلاع الحضاري، بل فاقم من حدة المشاكل المطروحة، لأن الخطأ في التشخيص يوقع في متاهات الحلول غير المناسبة.

إن الوعي الإنساني في الثقافة العربية المعاصرة وعي مشوه تسوده فوضى التصور، ويزداد الأمر تعقدا في حالة إضافة أزمة الإنسان في هذه الثقافة اتجاه الحضارة الغربية، التي تضطره للسير في ركامها بسبب زمنيته المتسلطة.

إن الفكر العربي المعاصر يفكر في زمنية غير زمنيته ويصير إلى كرونولوجيا أخرى مما يعني أن أدوات الفهم والتعبير لديه هي من لدن تلك الكرونولوجيا، فافتقد دلالة الإنسان الذي يفكر فيه، ولقد كان من نتائج تقليد الفهم والقول الفيلسوفيين الغربيين، إحكام غلق الفهم الصحيح للإنسان، كما هو في الثقافة العربية الإسلامية وتجدر القطيعة بين الفكر والإنسان، والإنسان وواقعه وإحداث أزمة تفتت

¹ مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، نورة بوحناش، السنة الجامعية: 2007-2006 جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ص50.

ففي الثلاثي الفكر والواقع والإنسان، ليغيب مع هذا التفتت الإنسان كما هو في الواقع.¹

لقد حاول الفكر العربي الخروج من نفق الاغتراب في الماضي ليسقط في اغتراب في حاضر الفكر الغربي مع غياب الممارسة النقدية المفضية للإبداع والتفاعل البناء مع المعضلات.

ولذلك يحدد برهان غليون مشكلة العلم العربي في:

- افتقاد الممارسة العلمية العربية للتجربة الخاصة، التي ينبع منها الإنجاز العلمي حيث نستورد الإنجاز، ونفقد فرصة التجربة.
- نقل المناهج العلمية، والنظرية كما هي، وكأنها مطلق، وهو ما يتعارض مع طبيعة العلم نفسه.

- يستورد العلم ويستهلك مثل السلع والأشياء.

وتحدد هذه الملامح أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، فالمعرفة العلمية النفسية والاجتماعية، التي تستقى من مجتمع لآخر ليست معرفة علمية إذا نقلت كما هي إلى مجتمعنا، ولا يتوقف ذلك على حدود النتائج، بل يتعدى ذلك إلى النظرية والمنهج.²

وليس فيما ذهب إليه برهان غليون مبالغة أو تجنّ حيث إن الواقع يثبت ذلك والبرهان توالي الفشل الذريع لكل المشاريع الإصلاحية أو التطلعات التنموية، وهدر الوقت في مناقشة البديهييات.³

1 نفسه، ص 51.

2 إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة لاجتهاد محور علم النفس تحرير عبد الوهاب المسيري، ص 30.

3 من ذلك عدم قدرة صناع القرار في الدول العربية على التفرقة بين لغة التدريس وتدريس اللغات.

ولقد أدى الفهم المنكوس للانفتاح والكونية والعالمية والمفهوم المقدس عن الحياد العلمي، والموضوعية المطلقة إلى توسيع دائرة الاستيراد بلا ضوابط، فالعقل العربي جريا وراء وهم الحياد نقل العلم الاجتماعي، لأنه موضوعي بالضرورة، ولهذا فهو صالح لكل مجتمع.¹

لقد غدا الفكر العربي وحتى الإسلامي عاجزا عن التفكير الجاد ليعيش في شبه غيبوبة، غير قادر على إيجاد أساليب منهجية بحثية تنطلق من ثقافته ومذهبيته، وتعبر عن هويته.

وقامت الدعوة عندنا - كما حدث في الغرب- إلى إعلان القطيعة مع الأسلوب الديني في التفكير، وقامت الدعوة إلى الدراسة الموضوعية المتحررة من الخلفية الدينية، واستلهم النظريات الوضعية بكل تناقضاتها واتجاهاتها من منطلق التبعية، مما جعل المدارس الفلسفية والاتجاهات السوسيولوجية عندنا مجرد محاكاة لأصولها التي تمخضت عنها التجربة الغربية.²

وهذا المسلك كان لا بد أن ينتهي إلى مآزق معرفية ومنهجية، حالت دون إنتاج خبرات ذاتية في مجال العلوم الإنسانية، لتبقى الدراسات الإنسانية في غالبيتها أسيرة لمنطق التبعية موضوعا ومنهجيا.³

إن الخطر الذي تتعرض إليه الأمم المستوردة أو التابعة هو خطر مقصور عليها وحدها دون غيرها، إذ تقوم هذه الأمم التابعة باستيراد قيم

¹ إشكالية التحيز، ص 31.

² منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان ص 139- 138.

³ نفسه، ص 139.

وفلسفة غريبة عنها باسم العلم، وتتخلى عن قيمها وفلسفاتها الخاصة،
ليس لصالح العلم، ولكن لحساب قيم أمم أخرى.¹

لقد كان نصيب المنظومة التربوية من صبيب الاستيراد والتهريب
المعرفي ضافيا، مما كان له عواقب وخيمة على تحقيق الموازنة بين
الثنائيات المتقابلة: الرهان الأخلاقي والرهان المعرفي، المقاربة التقنية
والمهارات الاجتماعية، الذكاء المنطقي والذكاء العاطفي، الكم والكيف،
الذات والموضوع، المحلي والكوني، الوطني والعالمي، الإنسان والطبيعة
والآلة.

وهكذا يؤكد المختصون على أن "النموذج الوضعي للعلم التربوي
يركز على الانشغال بالاستخدام الواسيلي النفعي للمعرفة العلمية، فيتم
تقويم المعرفة وتقريرها بحسب إمكاناتها الضبطية، أي بحسب
استخداماتها الممكنة للسيطرة على أبعاد البنية المدرسية، وتستبعد هذه
العقلانية التكتيكية الأفكار والمعاني التي لا يمكن دراستها بموضوعية أو
بصياغة كمية، وباستبعاد هذه الأفكار والمعاني، وخاصة ما يتصل
بالجانب الأخلاقي والروحي للظاهرة الإنسانية قدم إلينا علم الاجتماع
نظريات غير متقنة وتفسيرات مشوهة لسلوك الإنسان، بل لقد أخذ
عدد غير قليل من علماء النفس يجرون تجاربهم على الحيوانات
ويعممون نتائج هذه التجارب على الإنسان زاعمين أنها تفسر سلوكه، ثم
يجيء علماء التربية يقيمون برامج وطرق ومناهج بناء على هذا."²

1 إشكالية التحيز، ص 32.

2 إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محور علم النفس، تحرير عبد الوهاب
المسيري ص 56- 57.

الغزو الفكري (أو التغريب) فرع من الغزو الاستعماري وهو نوع من التشويه الفكري يعني انتقاء المستعمر لنواح فكرية منحطة من حضارته فيقدمها بغية تحقيق هدفه الأساس وهو استمرار التخلف واستمرار حالة التبعية أطول فترة ممكنة، وهو يختار ما يهدم لا ما يبني وان كان لابد من قدر من البناء فهو محدود أيضاً بالهدف نفسه وهو تمكن المستعمر من تحقيق أكبر كسب من البلاد المستعمرة. وتلك النواحي الفكرية المنحطة وهذه الأقدار الهزيلة من ثقافة المستعمر لا يمكن أن يطلق عليها اسم الحضارة الحديثة.

والمستعمر (بفتح الميم) إزاء هذا الغزو قد يقف موقفاً سلبياً فيتلقى ما يلقي إليه... دون اختيار أو تمحيص. بينما التفاعل الحضاري (أو التحديث) جهد إيجابي شاق في الدراسة والبحث والتمحيص للحضارة الحديثة ثم في الاختيار والاقتباس ثم في الإقامة والتكيف مع خصائص حضارتنا الأصيلة ومع ظروف بلادنا. على أننا نقرر أنه يحدث عادة قبل التفاعل الحضاري ما يمكن أن نسميه التحدي الحضاري.. والتحدي كما يقع بين حضارتين مزدهرتين يقع أيضاً بين حضارة متفوقة وحضارة مهالكة. ونحن نواجه فعلاً تحدياً حضارياً صارخاً يهزنا من الأعماق. وأمامنا أحد أمرين: أن نواجه هذا التحدي مواجهة إيجابية بالتفاعل الواعي أي بالأخذ والعطاء وبين المواجهة السلبية بطرفها المنحرفين الرفض المطلق أو الخضوع المطلق.

وفرق كبير بين انكار ذاك الغزو الفكري الاستعماري وفضحه وبين الموقف السلبي العام من الحضارة الحديثة والخلط بين الاثنين يعني إقامة هذا الحاجز الضيق بيننا وبين الفكر الانساني.¹

من هنا أهمية مشروع (بيجوفيتش) لأنه مشروع نقدي في العمق وليس مجرد انطباعات أو ردود أفعال لحالة نفسية لا شعورية، وإنما يمكن أن تؤسس عليه أطروحات وبدائل معرفية، وتنظيرات وازنة ومقاربات متكاملة. باعتبار الرجل استطاع أن ينجو من آفة الوقوع في الاغترابين، إما الماضي أو الحاضر. ومن ذلك قدرة بيجوفيتش على ممارسة النقد العلمي بعيدا عن العاطفة الجياشة وبعيدا عن التعميم. وهو ما سنشير إليه باقتضاب في النقطة الموالية:

2- التمييز بين العلمانية الجزئية والشاملة.

إن أحد الأعطاب القاتلة في مجمل تيارات الفكر العربي والإسلامي المعاصر، هي تلك الإطلاقية المفرطة التي تصدر عنها في التأسيس لمقولاتها المرجعية، والانعدام شبه التام للقراءة العميقة والحكيمة والمركبة للواقع المعاصر في تحولاته الحضارية وتعقيداته الداخلية وإكراهاته الدولية، فضلا عن الانغلاق المذهبي والطائفي حول ذاتها، والسعي الحثيث إلى مصادرة حق الآخر في الوجود، وقد أفضى هذا الأمر إلى بروز معضلة "الأطر التصنيفية" بوصفها عائقا حقيقيا أمام كل تفكير علمي سليم وهادئ يقوم بنوع من الانفتاح الاستيعابي التفاعلي النقدي

¹ خواطر حول أزمة العقل المسلم عبد الحليم أبو شقة، مجلة المعاصر عدد 160-1999.

لمرجعيات المخالف، سواء كان داخل المرجعية الإسلامية أم من نسق حضاري وفلسفي مغاير والإفادة من الأفكار النافعة والسديدة عند كل المدارس والاتجاهات¹.

بعد العديد من التساؤلات المشروعة والعميقة يخلص (منير شفيق) إلى أن "كثيراً من مثقّفينا يغلب عليهم الطّرح التبسيطي السّطحي للعلمانية؛ نتيجة غياب دراسة وتأمل وتحليل الشروط التاريخية في ولادتها ونشأتها في الغرب، من حيث العلاقة بالدين والكنيسة والعديد من المساومات وهوية الغرب المسيحي، فغياب هذا الوعي أدّى إلى استيراد فكرة العلمانية والديمقراطية كأنها شظايا ومعدّات مصنع يمكن إعادة تركيبها من جديد بشكل تقنيّ بسيط².

يقول (د عبد الوهاب المسيري): إن المطلوب هو حادثة جديدة تتبنى العلم والتقنية ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط.. حادثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث.. حادثة تحترم التعاقد ولا تنسى التراحم.

ومن ثم، يجب أن نطرح رؤية للمجتمع تحل المشاكل بشكل جذري للجميع وتحدد مكان أعضاء الجماعات الدينية والإثنية داخل المنظومة الجديدة، وأن حقوقهم السياسية والاجتماعية والدينية مصونة (لهم ما

1 أسئلة دولة الربيع العربي، سلمان بونعمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص 107.

2 الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية رؤية إسلامية، منير شفيق، ص 70.

لنا وعلمهم ما علينا) انطلاقاً من تطبيق الشريعة الإسلامية (وليس مجرد التسامح الإنساني).

بل إنه يمكن البحث عن مناطق اتفاق كثيرة مع العلمانيين القوميين العرب، فهم ليسوا علمانيين شاملين مثل العلمانيين في الغرب، فالعلمانيون عندنا ما زالوا يؤمنون بالقيم المطلقة ولا يؤمنون بأن كل شيء نسبي ومباح، كما تهتمهم الخصوصية القومية.¹

ويرى الدكتور (محمد حامد الأحمري) أن المسلم المعاصر بحاجة إلى الانفتاح على مفكري المسلمين الذين قد يرى بعض المشايخ أن عندهم أخطاء، فليس صحيحاً أن تقف عند بعض أقوال المشايخ، فجهود كبار مفكري الأمة خير من الاقتصار على ضعاف مقلدين وإن كانوا في رأيك مأمونين، فقد يكون ضعفهم العلمي أو العقلي وقلة مغامراتهم المعرفية هي سبب نيلهم للثقة من العامة، لأنهم لا ينيرون أفكاراً ولا يبعثون وعياً ولا نقاشاً مفيداً، جديراً بالتأمل والمدارسة. إنه إن لم تبعث بيننا ثقافة كبار مفكري الإسلام فسوف يضعف من نحب له الوعي والقوة، أو يقع في ثقافة معادية تستتبعه.

وفي هذا المضمار خصص (علي عزت) حيزاً كبيراً للإشادة بالتجربة الانجليزية التي تتسم بالموقف المعتدل من المسألة الدينية، بعيداً عن كل المواقف الحدية. وعزا ذلك إلى عوامل تاريخية وحضارية وثقافية، ليصل في نهاية المطاف إلى أن جوهر كل ذلك يرجع إلى الاحتكاك بالحضارة الإسلامية.

¹ حادثة داروينية-أم-حادثة-إنسانية د عبد الوهاب المسيري موقع الجزيرة.

خاتمة:

تجلى مع تأمل لأطروحة بيجوفيتش أننا أمام رؤية بديلة لتحديد هوية الإنسان تتسم بقدر من التكامل والتوازن، وقدر من الاستيعاب المُمْكّن من التجاوز، وما كان للرجل أن يقدم تلك الأفكار والرؤى النقدية لو لم يستوعب الفكر الغربي في أصوله ومظانه المؤسسة، فأتاح له ذلك الإبحار بمهارة واقتدار.

وتكمن أهمية ما بلوره بيغوفيتش، في المساعدة على ممارسة النقد المسؤول، والمعالجة الفكرية الرصينة التي تحسن التشخيص والوقوف على مكامن الخلل، من خلال امتلاك القدرة على مقارعة الأنساق الفكرية في أطرها المرجعية وأبعادها المعرفية، دون الاكتفاء بالتعامل مع المظاهر والشكليات، أو النتائج والتجليات.

ومنه فقد عرض بيغوفيتش أمام الباحثين محاولة جادة في تحديد هوية الإنسان من شأن استيعابها أن يوجد أرضية مشتركة بين الذات والآخر من أجل توحيد الجهود لمحاصرة الظواهر السلبية التي هي إفراز طبيعي لمنظومة معرفية معطوبة ومختلة. ذلك أن الجزئيات والتفاصيل غير متناهية ولا يمكن الإمساك بتفريعاتها إلا بردها إلى أصولها وكلياتها، لذلك وجدناه يقول - كما سبق إيرادها في المقدمة - يقول: قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل أفكار العالم، فأى مناقشة تدور حول: كيف ينبغي أن يحيا الإنسان؟ تأخذنا إلى وراء حيث مسألة أصل الإنسان. والأمر أشبه بالقاعدة المنهجية التي توجه الفكر وتسدد الفهم،

وعليه ونحن نناقش قضايا الاقتصاد والتنمية وقضايا البيئة والتربية والعلاقات الاجتماعية والقيم والعلم والمعرفة، وصياغة القوانين والتشريعات_ إلى غيرها من المسائل الجوهرية_ لا يمكن معالجتها بعيدا عن العنصر الأساسي الفاعل فيها وهو الإنسان المطوق بأمانة الاستخلاف.

لائحة المصادر والمراجع:

- أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة دار الشرق الأوسط للنشر بدون تاريخ.
- الإسلام بين الشرق والغرب. علي عزت بيجوفيتش، ترجمة يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت لبنان. ط 1. 1994.
- الإسلام كبدل، مراد هوفمان، دار العبيكان، ط 2- 1997 ص 75-76.
- أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير سلمان بونعمان، مركز نماء، 2014.
- أسئلة دولة الربيع العربي، نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة، سلمان بونعمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1/2013.
- إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج 1 تحرير عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيردن فيرجينيا، ط 2/ 1996.
- إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد محور علم النفس تحرير عبد الوهاب المسيري المعهد الإسلامي ط 3- 1998.
- إشكالية التحيز، محور إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث تحرير عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط 3 - 1998.
- أصول النظام الاجتماعي محمد الطاهر بن عاشور، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ط 2 بدون تاريخ.
- إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، لؤي صافي، دار الفكر دمشق، ط 1- 1998.
- اقتصادنا محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات بيروت، 1987.
- الإنسان المهذور، مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 1 - 2005.

- الإنسان بين شريعتين، رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، عبد الحميد أبو سليمان. دار السلام ط 1، 2003.
- تجديد الفكر الديني محمد إقبال، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني بيروت، 2011.
- التدين المنقوص، فهمي هويدي، دار الشروق، ط 1 – 1994.
- التفسير الكبير الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية 2004م.
- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط 10/2009.
- التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة راجي الفاروقي، ترجمة السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، ط 2، 2014.
- جدل الإسلاميين، الخلاف العلماني الإسلامي حالة المغرب نموذجا. عبد القدوس أنحاس. مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1/2013.
- جمالية الدين معارج القلب إلى حياة الروح، فريد الأنصاري دار السلام ط 1-2006.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 1-2005.
- الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية رؤية إسلامية، منير شفيق. صفحات للنشر والتوزيع ط 2014.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، راشد الغنوشي، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم بدون تاريخ، عبد الله دراز.

- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، عبد الوهاب المسيري. شركة الأمل للطباعة والنشر، ط 1، 2000.
- رهانات الخطاب الإعلامي، المقرئ الإدريسي أبو زيد، مؤسسة الإدريسي للأبحاث ط 1، الدار البيضاء 2015.
- سؤال الأخلاق طه عبد الرحمان مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي المغرب ط 1- 2000
- سؤال العمل بحث في الأصول العملية للعلم والفكر، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ط 1- 2012.
- العلم في منظوره الجديد، روبرت أغروس جورج ستانيو، ترجمة كمال خلايلي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
- العلمانية الجزئية والشاملة، عبد الوهاب المسيري، القاهرة دار الشروق، ط 1 2002.
- عوائق النهضة علي عزت بيجوفيتش، ترجمة حسين عمر سباهيتش- الدوحة: جمعية قطر الخيرية ط 1- 1997
- الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشرية، إلياس بلكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1 – 2008.
- فقه الوسطية الإسلامية والتجديد معالم ومنازل، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2011م
- فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي أبو يعرب المرزوقي، دار الهادي، ط 1- 2006.
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر دمشق، 2002-

- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، (هيدجر، ليفي ستروث، ميشيل فوكو) عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة بيروت.
- قيمة الإنسان عبد المجيد النجار
- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري محسن عبد الحميد، كتاب الأمة قطر.
- المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة، زكي الميلاذ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ط 2 بيروت 2010.
- مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، نورة بوحناش، السنة الجامعية: 2006-2007 جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر.
- مقومات الشخصية المسلمة ماجد عرسان الكيلاني، سلسلة كتاب الأمة، قطر.
- من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، 151، ماي 2014،
- من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي عبد الرزاق بلعقروز مجلة إسلامية المعرفة عدد 76 ص 39.
- مناهج التربية الإسلامية والعاملون والمربون العاملون فيها، ماجد عرسان الكيلاني، عالم الكتب بيروت لبنان ط1 - 1995.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية محمد أمزيان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1، 1991.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري ج 1.
- نبت الأرض وابن السماء، الحرية والفن عند علي عزت بيغوفيتش محمد بن حامد الأحمرري.
- نقد اللبرالية طيب بوعزة. تنوير للنشر والتوزيع ط1/ 2013.

- نقض أوهام المادية الجدلية محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر
دمشق، ط 3- 1985