مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

السنة الأولى - العدد (3)
ربيع 2024م - 1445هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

ISSN: 3005-9577

تأليه الإنسان
انحراف عن الفطرة

- مفتتح: » الإنسان مخلوق متديِّن بالطبع
- المحور: » تأليه الإنسان في الأديان السماوية
  » الحركة الأخلاقية عند (فيليكس أدلر)
  » الإنسانويّة الحديثة دراسة ونقد
  » حاجة الإنسان إلى الدّين: بين محوريّة الله تعالى ونزعة الأنسنة
- دراسات وبحوث: » دراسة نقدية لمقالة: «هل القرآن ينفي أو يثبت صلب المسيح وموته؟»
- قراءة في كتاب: » حقوقُ الإنسانِ عندَ الإمام علي بن أبي طالب (ع): رؤية علمية

تأليه الإنسان
انحراف عن الفطرة

السنة الأولى – العدد (3): ربيع 2024م – 1445هـ

ISSN:
: 3005-9577

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: 516

العدد (3)
ربيع 2024

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religion's Philosophy Studies)، مجلة فصلية، تصدر عن مركز براثا للدراسات والبحوث في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة ,وعلم الكلام وفلسفة الدين. وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير: 009613821638

البريد الالكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

المشاركون في هذا العدد:

- د. رنيم يوسف (سورية)
- د. محمد إبراهيم أحمد رجب (مصر)
- د. سيد علي حسني (إيران)
- حسن محمد زين الدِّين (لبنان - إيران)
- سامر توفيق عجمي (لبنان)
- د. عبدالعزيز الصوافي (العراق - إيران)
- السيد حمزة جعفر (لبنان - إيران)
- نبيل علي صالح (سورية)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالتالي:

1 - نشر الثقافة الأصيلة حول القضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

2 - مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشكاك واللاأدريين.

3 - نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

الوحي كمعرفة متعاليّة ويقينيّة

الهيئة العلمية:

- أ. د. حاتم كريم الجياشي.
(فلسفة اسلامية - جامعة آل البيت في ايران - العراق)
- أ. د. خليل حسن الزركاني.
(تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق)
- أ. د. محمد هادي همايون.
(الثقافة والإتصال- جامعة الإمام الصادق (ع) - ايران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن.
(فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق (ع) - ايران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب.
(أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة.
(علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم.
(فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر.
(فلسفة اسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي.
(دراسات اسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير.
(فلسفة اسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

هيئة التحرير:

- د. ابراهيم نصر الله
(فلسفة قيم-جامعة دمشق - سورية)
- الدكتور الشيخ أركان الخزعلي.
(فلسفة اسلامية - العراق)
- الدكتور علي أحمد الديري.
(تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية- البحرين)
- الشيخ د. علي منتش.
(لغة عربية وآدابها - الجامعة الاسلامية - لبنان)

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف-لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ د. محمود سرائب
(جامعة أهل البيت في ايران-لبنان)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة-جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلباوي (فارسي)
(دكتوراه باللغة الفارسية. جامعة طهران - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

● البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

● عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي؛ وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.

● تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (30) يوماً، الا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.

● في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.

● ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.

● تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.

● المراسات ترسل بإسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

أخلاقيات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم؛ ذلك أنَّ عملية التقويم يجب أن لا تتجاوز (15) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

ت. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

ث. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ج. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

ح. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

خ. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

د. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ذ. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ر. تحديد درجة حجم البحث.

ز. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

س. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (4500) إلى (5500) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (25%).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الادراج التلقائي.
- مثال على نظام شيكاغو المعدّل:
  - في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
  - توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: 25].
  - الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (simplified Arabic) بحجم (14) في المتن،

ونفس الخط بحجم (12) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (14) في المتن، وبحجم (12) في الهامش.
- يكتب في الصفحة الأولى الآتي:
  - عنوان البحث باللغة العربية.
  - اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
  - ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (100) كلمة.
  - الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (7) كلمات.
  - تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

الإنسان مخلوق متديِّن بالطبع ---------- 15

د. محمد محمود مرتضى

المحور

تأليه الإنسان في الديانات السماوية ---------- 21

د. رنيم يوسف

تأليه الإنسان في الأديان الوضعية "عرض ونقد" ---------- 43

د. محمد إبراهيم أحمد رجب

الإنسانوية الحديثة: دراسة ونقد ---------- 61

د. سيد علي حسني

الحركة الأخلاقية عند (فيليكس أدلر): عرض ونقد ---------- 85

حسن محمد زين الدِّين

حاجة الإنسان إلى الدِّين: بين محوريّة الله -تعالى- ونزعة الأنسنة ---------- 111

سامر توفيق عجمي

■ **دراسة نقدية للتيار الإنسانوي من عصر النهضة إلى الآن - (أوغست كونت أنموذجاً)** ---------- 139

د. عبدالعزيز الصوافي

دراسات وأبحاث

■ **دراسة نقدية لمقالة: "هل القرآن يَنفي أو يُثبِت صَلْبَ المَسيح وموته؟"** ---------- 161

السيد حمزة جعفر

قراءة في كتاب

■ **حقوقُ الإنسانِ عندَ الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) - رؤية علمية** ---------- 177

نبيل علي صالح

مفتتح

الإنسان مخلوق متديِّن بالطبع

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

تتمحور الرُّؤى الكونيّة تاريخيًّا حول ثلاثة أركان: الله، الإنسان، العالم؛ أمَّا الله فهو الإلهُ الفاعل للخلق والمُدبِّر له، وأما الإنسان فهو المَخلوق الأرقى في الوجود، الذي جعله الخالقُ خليفةً له في الأرض، لعمارتها وتحقيق الغاية والحكمة من الخَلْق، وأما العالم فهو "مسرح الأحداث"، ومَجال التأمُّل، وموضوع العلم، والدليلُ على عظمةِ الخالق، وموطِنُ وجود الإنسان وتَشريفِه من قِبل خالقه.

ومنذ أن قال الله «كُنْ» الأمرية، ونفخ في الإنسان من روحه، ثم أهبَطَه إلى الأرض، والإنسان يَسعى في طلب المَعرفة: معرفة الله، ومعرفة العالَم، ومعرفة نفسه؛ والمعرفةُ تبدأ بالسُّؤال، والسُّؤالُ هو دأبُ الإنسان منذ ولادته، والفلسفةُ هي فنُّ السُّؤال والتَّساؤُل، وما التَّفلسفُ إلاّ مُحاولةُ السَّعي للوصول الى إجابات. لذا كانَت الفلسفةُ والتفلسُف مذ كان الإنسان، ولم تُفارِقْهُ لحظةً واحدة، وإن اختلفَ السُّؤال والإجابة من حيثُ العمق تَبعًا لمراحل تطوُّر الإنسان.

لقد كتب (شيشرون) (106 ق.م - 43 ق.م) الفيلسوفُ الرُّوماني، منذ نَحوِ عشرين قرنًا مَضى، وتَبعَه كثيرونَ، أنَّ الفيلسوف اليونانيَّ الشهير (سقراط) (470 ق.م - 399 ق.م) قد أنزلَ الفَلسفةَ من السَّماء إلى الأرض، قاصدًا بذلك أنَّ الفلسفةَ قبلَ (سقراط) كانَت تَنظرُ إلى السَّماء، وإلى مُحاولة استكشاف العُنصرِ الأساسيِّ للخَلْق هل هو الماء أو الهواء أو شيء آخَرُ؟ وأنَّ (سقراط) حوَّلَ السُّؤالَ الفلسفيَّ من سؤال عن الكون إلى سؤالٍ عن الإنسان.

لكنَّ (شيشرون) قد جانبَ الصَّوابَ حتى بالمَعايير الغَربية؛ لأنَّ (سقراط) لم يَكنْ «فاعلاً» فلسفيًّا بقدر ما كان «مُنفعلاً»، ولَمْ يُمارِس الفلسـفةَ ابتداءً، بالمقدار الذي مارسَـهُ مُواجَهةً، فـ(سقراط) نفسُـه اعترفَ أنَّ مُهمّتَه الأسـاسَ كانَت مواجهةَ الفكر الهدّام لتيّار السَّفسـطة، الذي أخذَ يَعبثُ بعقول الشَّـباب. وبهذا المعيار، يَعودُ "الفَضل" في تحوُّل الفلسـفةِ من السَّماء إلى الأرض إلى «السوفسطائيِّين» لا إلى (سقراط).

على أنَّنا لا نُسلِّم في الأصل بمقولة انتقال الفلسفة من السَّماء إلى الأرض في مرحلة من تاريخ الفكر الإغريقي، سـواء على يد (سـقراط) أو على يد «السوفسطائيِّين» أو غيرهم؛ لأنَّنا نعتقد أنَّه حيـث يُوجد تجمُّعٌ بشريٌّ يوجد أنبياءُ ورُسـلٌ، وهؤلاء تَتمحور مُهمّتُهم حول تعريف الإنسـان بالغايـة التي خُلِق من أجلها، والمَهامِّ التي أُوكلَت إليه، ومُقتضى ذلك قيامُ الأنبياء بتعليم النّاس وتعريفهم بالله، وذلك يقتضي أنْ يتعرَّفَ الإنسانُ على نفسه؛ فعن أمير المؤمنين عليه السلام: "مَن عَرَفَ نَفسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»[1].

وجاء في المأثور: "دخلَ على رسـول الله صلى الله عليه وآله رجلٌ اسمُه مُجاشِع، فقال: يا رسولَ الله! كيفَ الطَّريقُ إلى مَعرفة الحَقِّ؟ فقال صلى الله عليه وآله: معرفةُ النَّفس، فقال: يا رسولَ الله! فكيف الطَّريقُ إلى مُوافقة الحقِّ؟ قال: مُخالَفَةُ النَّفس، فقال: يا رسـولَ الله! فكيفَ الطَّريقُ إلى رضا الحقِّ؟ قال: سَـخَطُ النَّفس، فقال: يا رسولَ الله! فكيفَ الطَّريقُ إلى وَصْلِ الحقِّ؟ قال: هَجرُ النَّفس، فقال: يا رسولَ الله! فكيف الطَّريقُ إلى طاعة الحقِّ؟ قال: عِصيانُ النَّفس، فقال: يا رسـولَ الله! فكيف الطَّريقُ إلى ذكرِ الحَقِّ؟ قال: نسـيانُ النَّفس، فقال: يا رسـولَ الله! فكيفَ الطَّريقُ إلى قُربِ الحقِّ؟ قال: التَّباعُدُ مِنَ النَّفس، فقال: يا رسولَ الله! فكيفَ الطَّريقُ إلى أُنسِ الحقِّ؟ قال: الوَحشةُ من النَّفس، فقال: يا رسولَ الله! فكيفَ الطَّريقُ إلى ذلك؟ قال: الاستعانةُ بالحقِّ على النَّفس»[2].

فمُهمّةُ الأنبياء ترتكز على بناء الإنسان في بُعدَيه العَقلي والرُّوحي، وفي الاصطلاح القُرآنيِّ: التَّعليم والتَّزكية، ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: 129] لكنَّ تزكيةَ النَّفس تتوقَّف على مَعرفتِها!

---

1 - الآمدي: غرر الحكم، حديث رقم: 7946.

2 - المجلسي: بحار الأنوار، ج95، ص456.

إذًا، مَعرفـةُ الله ومَعرفةُ النَّفس مَعرفتـان مُتَّحدتان، وإذا كان الأمر كذلك، فالتعرُّفُ على النَّفس جزءٌ لا يتجزَّأُ من مُهمّة الأنبياء. فيتحصَّل أنَّ السُّؤالَ الفلسفيَّ لم يَنحصِرْ في أيِّ وقت من الأوقات بالسَّـماء دونَ الأرض، ولا بالأرض دونَ السَّماء؛ إلا أنَّ العقلَ الغربيَّ أمعَنَ في تَجاهُلِ مُهمّات الأنبياء، وأخذَ يَنظر إلى التاريخ البشريّ بمَعزلٍ عن هذا الحراك النَّبويِّ، فلم يتصوَّرِ الفلسـفةَ إلا أنَّها: إمّا سُؤالٌ حولَ الكون، وإمّا حولَ الإنسان.

ومَهما يكنْ من أمرٍ، فالإنسانُ مُركَّب من روح (مُجرَّد) وجسد (ماديّ)؛ لكنَّ المُشكلةَ الأساسيّةَ، التي سيُواجهُها الإنسـانُ، أنَّ العالَمَ الذي يَعيش فيه ويُحيط به، والذي يُمكِنُ أن يَراه، هو العالَمُ المَحسـوسُ، لذلك هو يأنَسُ به ويَتفاعل معَه، فيتغلَّبُ الجانبُ الحسِّيُّ على الجانبِ المَعنويِّ، ما لم يكن ثمةَ ضابطٌ يَضبط إيقـاعَ العلاقة بين المُجرَّد والمادِّي، وبينَ المَعنويِّ والحسيِّ، وهنا بالضبط تأتي وظيفةُ الأنبياء؛ فالتَّعليم والتَّزكية التي تحدَّثنا عنها، ما هما إلّا محاولةٌ لضَبط إيقاع العلاقة بين المعنويِّ والماديِّ، حتى لا يَنحرِفَ الإنسانُ بعيدًا عن فطرته، ولا يَنجرِفَ معَ شُبُهاتِ المادِّية الظاهرة على حساب المَعنويّة الباطنة.

لكنْ هل بعثة الأنبياء كافيةٌ لتحقيق النَّجاة لكلِّ البشر؟ بالطَّبع لا؛ لأنَّ مهمّةَ الأنبياء المُسـاعدة والتَّوجيه؛ على حين أنَّ الأساسَ في النَّجاة هو الاختيارُ الفرديُّ لكلِّ إنسان، وعَمَلُه وَفقَ الفطرة، وهدايـة الأنبياء؛ وفي المُقابلِ فإنَّ الخُسرانَ والانحرافَ إنَّما يَكونان نتيجةً للبُعد عَن نداء الفطرة وهَـدْيِ الأنبياء، وليس بالضرورة أن تكونَ الكَثْرَةُ هيَ مَن قـادَت الفَرْدَ إلى الانحراف، بل تكفي القلَّةُ أحيانًا لتَجرِفَ معَها الكَثيرينَ، شأنُها في ذلك شأنُ سُوسِ الخشب، الذي يُمكِنُ أنْ يَنطلق من سُوسةٍ واحدة ليَتكاثَرَ فيما بَعدُ، ويَنخرَ في الخشب حتى يُفسدَه. كما أنَّ الانحرافات العقديّة ليس بالضرورة أن تكون نابعةً من شُـبُهات حقيقية عند مَن يَقودها، فغالبًا ما كانَتْ تيّاراتُ الانحراف تَنبُعُ من مصالحَ فرديّة أو جماعيّة، سياسية أو اقتصاديّة أو اجتماعية، وهذا ما نَلحَظُه في كثير من التيّارات التي واجهَتِ الأنبياءَ، وانجرَفَ أمامَها الكثيرون، بسـبب الجَهلِ وتَزاحُمِ الشُّبُهات التي يَعمدُ قادةُ تيّارات الانحراف إلى بَثِّها ونَشرها، والتَّسـويقِ لها على أنها حقائق، مع معرفة قادتهم ويَقينهم بأنها ليست سوى أضاليل وأباطيل.

ومن جملة هذه الانحرافات، بل أخطرها على الإطلاق تألِيهُ غيرِ الله، واتِّخاذُ بعض الظواهر الطبيعية والأجرام السماوية، بل بعضَ البشر، أربابًا من دون الله، رغمَ مُناقضةِ ذلك للعقل القَويم،

والأهمُّ مُنافاتُه للفطرة السَّليمة؛ لذلك نجدُ القرآنَ الكريم يُخبرُنا عن خطابات الأنبياء، وهم يُحاورونَ المُنحرفينَ، ليس باستدلالات وبراهين ذات طبيعة فلسفية مُعقَّدة، وإنَّما بإشارات وتوجيهات تُلامسُ فطرتَهم، وتُحفِّز عقولَهم: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ءأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: 39]، ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: 63].

ولقد جاءَ الإسلامُ وظهرَ وسَطَ واقعٍ يَموجُ فيه الشِّرْكُ، ويَتوجَّهُ فيه النَّاسُ بالعبادة لغير الله -تعالى-، فجعَلَ الإسلامُ يَهْدِمُ أُسُسَ هذا الانحراف، ويُؤسِّسُ لقواعد متينة للتَّوحيد والإيمان، ويُرسي دعائمَ قويّةً في المباحث العقدية، ويَنسِفُ ما كانَ الناسُ عليه من الباطل، ويَحملُهم على شريعة الحقِّ والعَدل.

وفي أوربا جاءَ عصرُ النَّهضة في الغرب كردَّة فعلٍ على ممارسات رجال الدِّين، فاستغلُّوا الخلافَ معَ الكَنيسة لينالوا من فكرة الدِّين، ويُسوِّقوا فكرةَ أنَّ تحقيقَ التطوُّر العلميِّ ورفاهية الإنسان لا يَحصُل إلّا بالتَّخلِّي عَن الدِّين والأمور الغَيبيّة، والانصراف إلى الدنيا بالكليّة، فأهملوا الرُّكنَ الثالث والأساس، أي الله، على حين تَعمَّقوا في دراسة الكون والإنسان وصرفوا إليهما كلَّ طاقاتهم واهتماماتهم.

ولكن، ما هو الإنسان؟ إنَّه سؤالٌ يبدو بديهيًّا وبسيطًا حينَ تَطرحُهُ الفطرةُ ويَتلقّاهُ القَلبُ، ولكنَّهُ حينَ تناولته الأديانُ الوَضعيةُ والتيّارات الفلسفية أصبحَ على درجة كبيرة من التَّعقيد، وحصلَ من ورائه جدالٌ واختلاف، قسَّمَ الإنسانيةَ إلى أُمَمٍ وفِرَقٍ ومَذاهب، ووَصلَ ببعضهم إلى الاعتقاد بأن الإنسان "إله".

وهنا تَبرزُ جُملةٌ من التَّساؤُلات: إذا كان تأليهُ الإنسان نتيجةً طبيعية لانحراف الأديان الوَضعية، وتهافُت أدلَّتها، وتَخَبُّط أتباعها، فكيف وصلَ تأليه البشر إلى أديان سماوية، حديثة العهد بأنبيائها نسبيًّا؟ وكيف أصبح صَلْبُ المسيح، مثلاً، محورَ جدلٍ وحِجاج (إسلامي - يهودي) على عهد النبي الأكرم ﷺ؟ وكيف أثَّرَ هذا الجدال على رُؤية المَسيحية الحديثة للوجود؟ وكيف استغلَّ بعضُ المُستشرقين هذا الجدالَ من أجل التَّشكيك بالقرآن والانتصار لعَقيدة التَّثليث؟!

على أنَّ لَوْثةَ تأليه الإنسان لم تنحصر ببعض الديانات، بل تَعدَّتْها لتصلَ إلى فلاسفة الأنسنة وعصور التنوير؛ صحيح أنهم لم يَستعملوا كلمةَ إله بحَقِّ الإنسان، إلّا أنَّ الأوصاف التي أسبغوها على الإنسان، والمحورية التي جعلوه عَليها، لا تَقلُّ عمّا كانَت تَفعَلُه الديانات الوثنيةُ في تأليهِ

الإنســان. على أن التَّأليهَ ليس بالضرورة أن يكون صَريحًا، بل يكونُ أحيانًا بالسُّلوك تجاه الذّات والآخَر، وبهذا المعنى تَحوَّلَت التقانة في الغرب إلى إله، والعلم أيضًا إلى إله، وأصبحت المملكة المتحدة إلهًا، وأميركا كذلك، وجميعُهم يتصرَّفون وفقَ المَقولة الفرعونية: أنا رَبُّكُمُ الأعلَى.

لقــد تجاهَلَ الغَربُ القَضيةَ الغَيبيّةَ، واســتغرقَ في المادية، مُتجاهلاً أنَّ الإنســان المولود على الفطرة لا يمُكن أن يستقيم حاله إلا بالدِّين، وأنَّ الإنسان مُتديِّنٌ بطَبْعه، وأنَّه يَحتاج إلى إله أصلاً، ليس لأنَّ التألُّه والديانة -كما يقول فلاسفة غربيون- مدفوعة بدوافع نفسية تطوُّرية، مثل الخوف والجَهل، وإنما لأنَّها حاجة فطرية مطبوعة في نفس الإنسان منذ نشأته.

لذلك عندما تطوَّرَت فلسفةُ عصر التَّنوير، وأخذت تتَّجهُ لتَصنَعَ من ذات الإنسان محورًا للوجود بديلاً عن الله الواحد، كانَ من نتيجة ذلكَ أنْ أصبحَ الإنسانُ الغربيُّ خاويًا من الدّاخل، تتجاذَبُهُ الأوهامُ والمَخاوفُ، لأنَّ الفطرةَ فُصلَتْ عن خالقها، وتَشوشــت نَقْسُ الإنسان واضطربت، بدلَ أن تكونَ بمَعيّة الفطرة مصدرَ الطمأنينة والسَّكينة. وهكذا نجد أن فلسفة عصر التَّنوير وما بعدها قد تَرجمَت مبادئَ الإنســانوية الحديثة إلى حركات ثقافية واجتماعية، تدعو إلى تأليه الإنســان، كما هو الحالُ فيما يُسمَّى بـ «الحركة الأخلاقية»، وغيرها من "حركات".

وعلى كلِّ حال، فقد جاء هذا العدد من مجلة «اعتقاد» ليُعالِجَ في محوره قضيّةَ تأليه الإنســان، ســواء في الديانات الوضعية أم بعض الديانات السَّماوية، إضافة الى تيارات مُعاصرة رفعَت من شأن الإنسان إلى حَدِّ التأليه. وإنَّنا إذ نشكر الباحثين الذين ساهموا في هذا العدد، فإننا نرجو أن نكونَ قد قُمنا بإضافة مفيدة للقراء.

والحمد لله رب العالمين...

بيروت في 5-7-2024م الموافق 29 ذي الحجة 1445هـ

تأليه الإنسان في الديانات السماوية

د. رنيم يوسف[1]

ملخّص

لن نجد موضوعًا شائكًا ومُشكلاً في الذهنية الحضارية للإنسان، منذ القديم وحتى الآن، مثلما نجد في إشكالية الألوهية ومعناها؛ فقد أنتج العقلُ البشريُّ كثيراً من التساؤلات والأفكار والنظريات التي حاولت أن تشرح معنى هذا المصطلح، وتُقدِّمَ الإجاباتِ الشّافية لأسئلة الإنسان المُلحّة بهذا الخصوص، فربمَّا وجدنا الكثيرَ من الأفكار التي تُصوِّر الإلهَ بتصوير إنسانيٍّ، بمعنى أن الإنسان قد تصوَّرَ إلهَه بمعايير السَّواء والكمال نفسِها التي وَجد عليها الكونَ والطبيعة والمجتمع: فإلهُ الزنوج زنجيٌّ، وإلهُ البيض أبيضُ، ... حتى قيل إنه لو تسنَّى للحيوانات أن تُصوِّر الإلهَ لَصوَّرته على هيئتها نفسِها، وتطوَّر هذا المفهومُ لِتنسحبَ صفاتُ الإله وأعمالُه على الإنسان نفسه، كما أُضيفت صفاتُ الألوهية على بشرٍ مُعيَّنين كما حصل مثلاً في الحضارات القديمة، مثل تأليه الفِرعون في الحضارة المصرية القديمة، وغير ذلك من الأمثلة ... أمَّا في الديانات السماوية فقد تمَّت مقاربةُ الموضوع من أبعاد أخرى، وتراوحَت الأفكارُ حوله بين التَّنزيه والتَّشبيه والحُلول و... غيرها. وعلى الرغم من ذلك، فلا بدَّ لنا من الإقرار بأن مفهوم التَّنزيه هو الأساس الذي قامت عليه الأديانُ السَّماوية بوصفها أديانًا توحيدية، تنظر إلى الإله بصورةِ المُفارِق، الذي لا نظيرَ له ولا شبيهَ، وليس كمثله شيءٌ، وفي هذا البحث سنحاول أن نُلقي الضَّوء على الظروف والأحوال والأفكار التي لَوَّثَت مفاهيمَ التَّوحيد والتَّنزيه وأخرجته عن إطاره الفطريِّ الصَّحيح.

الكلمات المفتاحية: تأليه، تنزيه، تشبيه، توحيد.

1 - مدرس في قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق.

مقدمة

لا شكَّ أنَّ التوحيد هو أصلُ الديانات السَّماوية جميعِها، وهو المفهوم الأبرزُ الذي أسهم في انتقال العقائد الدِّينية من مستويات الوثنية والتعدُّدية والثنوية ... إلى مستوى أكثر تجريدًا وتطوُّرًا؛ ذلك أن إذابة شخوص الآلهة المُتعدِّدة في الديانات القديمة في شخص إلهٍ واحد، بيده مقاليدُ الأمور، وبحوزته السلطانُ الأقوى، هو المعيار الذي تبلورَت وَفقَه العقيدة الدِّينية للإنسان، وأصبح على إثره هذا المفهوم (مفهوم الإله) ذا معنًى أكثرَ دِقّةً وتحديدًا؛ ففي الديانة اليهودية لم تكن فكرةُ الألوهية مُحدَّدة المعالم منذ البداية، ولم تتبلور بالشكل النِّهائي، إلا فيما بعد موسى ﷺ بأربعة قرون؛ ذلك أن موسى ﷺ قد حاول لمَّ شَتات مَن تَبعه من الأقوام في بوتقة واحدة، وأكَّد في غير مرة على مبدأ تنزيه الإله الواحد عن كل صفة وكلِّ شَبيه، ونادى بـ(يهوه) كإله واحد، واختصر في شخصِه جميعَ معاني الرُّبوبية والألوهية.

والحقُّ أن ما قدَّمته الديانةُ اليهودية في هذا المضمار كان جديرًا بالاهتمام، وعلى الرغم من احتواء التوراة العبرية على إشارات لآلهة أخرى غير (يهوه) فإنَّ هذا لا يَنفي الإقرارَ بأن الإسهام الأبرز لليهودية كان عقيدة التوحيد، ولكن، وككل الديانات، فإنَّ هذه الفكرة لم تتبلور بالشكل النهائي إلا بعد أن مرَّت بعدّةِ أطوارٍ ومستويات، وهذا ما سنناقشه في بحثنا هذا عندَ تناول الديانة اليهودية.

وبالمثل: فعند الحديث عن الديانة المسيحية سنجد أنفسَنا مُلزَمين، بداعي الدِّقة والأمانة الفكرية، أن نُقِرَّ بأن التوحيد هو أساس هذه الديانة، وأن هذه الفكرة هي من الأساسيات التي اضطلع بترسيخها السيِّد المسيح ﷺ، الذي أكَّد أنه محكوم في وجوده ومصيره لإله واحد، صفاته المحبةُ والعطف على أبنائه من بني البشر، ولذلك فقد أرسلَ إليهم المسيحَ ﷺ ليكون

مخلِّصًا لهم من آلامهم وعذاباتهم، تلك الآلام التي اكتسبها بنو البشر بفعل الخطيئة الأولى (خطيئة آدم). وللوصول إلى هذه الفكرة كان لا بدَّ لنا من الإضاءة على الفهم الصحيح للثالوث المقدَّس المسيحي (الأب، الابن، الروح القدس)، وكيف دخلت أفكارٌ تَشي بتأليه المسيح من قبل الطوائف والمجامع المسيحية المتعدِّدة، وسيقودنا البحث إلى تعريف القارئ بالمجامع المسيحية المُتتالية: لماذا نشأت؟ وكيف؟ وما الأفكار التي حاربتها تلك المجامعُ بالتوازي مع الأفكار التي أكَّدت عليها، خاصة فيما يتعلَّق بطبيعة السيِّد المسيح.

وأما في الديانة الإسلامية فقد كانت هذه الفكرة أكثر تحديدًا ودقة في النظر إلى الإله، واعتُبرت عقيدة التوحيد هي العقيدة الأساسية التي على أساسها يُصنَّف الناسُ بينَ مؤمنين ومشركين، فلا تهاوُنَ في الإسلام في هذه الفكرة، ولا سبيلَ لإعطائها أبعادًا مختلفة، فهناك فقط بُعدٌ واحد هو الله، الذي ليس كمثله شيء، ولا تُدركُه الأبصار، الواحد، الأحد، الفرد، الصَّمد، الذي لم يلد ولم يُولَد، ولم يكن له كفؤًا أحدٌ: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ¤ اللَّهُ الصَّمَدُ ¤ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ¤ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ [الإخلاص:1 - 4]. فالآيات واضحةٌ غير قابلة للتأويل، ولا مجالَ لوضع الإله في دائرة واحدة مع أي موجود آخر. وقد كانت الأفكار المُغايرة لهذا الرأي محدودةً في جماعة من المُغالين، الذين أخذ بهم الشَّطحُ مأخذَه، فتجاوزوا الحدَّ وخرجوا عن القصد، وأهم ما تميَّزت به تلك الجماعات هو الإقرار بالتَّشبيه والتَّجسيم، بمعنى حلول الإله، أو جزء منه، في شخص مَن يُقدِّسونه. إلا أن تلك التجاوزات كانَت محدودةً في الفكر الإسلامي، وبقي هذا الفكر يُؤكِّد في كل مناسبة على الإيمان بوحدانية الإله الذي لا شريكَ له: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ¤ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [الأنعام: 162 - 163].

هذه الأفكار وغيرها سنُحاول في بحثنا هذا أن نلقي الضوءَ عليها، سائلين المولى -عز وجل- أن يُوفِّقنا لما نسعى إليه، وهو - تعالى- مِن وراء القصد.

أولًا: تأليه الإنسان في اليهودية

لم تكن فكرة الألوهية في اليهودية مُحدَّدةَ المَعالم منذ بداية نشأتها حتى الآن، وظلَّت هذه الفكرة تتأرجح بين التوحيد والتَّنزيه من جهة، والتَّشبيه والتجسيم من جهة ثانية، ولم تتَّضح معالم

هذه الفكرة إلا في زمنٍ مُتأخِّرٍ عن موسى بأربعة قرون؛ «.. إن فكرة الألوهية ظلَّت مضطربة في عقولهم إلى نهاية المرحلة التي تمَّ فيها تدوين سِفرَي التَّكوين والخروج، أي إلى ما بعد موسى عليه السلام بأربعة قرون، فصوَّروا اللهَ في صورة مُجسَّمة، ووصفوه بكثير من الصفات التي لا تَليق به كالنَّقص والضَّعف والكَذب ...»[1].

1 - تطوُّر مفهوم الألوهية في الديانة اليهودية

أ - التوحيد أصل الديانة اليهودية

لا بدَّ لنا من الإقرار بأنَّ التوحيد، وتَنزيه الخالق عن كلِّ شَبَهٍ، هو أصل الديانات كلِّها، ولا سيَّما الديانات السَّماوية، ولم تخرج الديانة اليهودية عن هذه القاعدة الأساسية التي لا يَستقيم كُنْهُ أيِّ دين إلا بها؛ فنبيُّ الله موسى ﷺ قد أكَّد في كل مناسبة أنه مُرسَل من إله واحد عظيم، بيده الأمرُ كلُّه، ولا نظيرَ له ولا عديل، فنقرأ في القرآن الكريم عن قصة النبي موسى ﷺ مع السامريِّ، الذي اتَّخذ من العجل رَبًّا، فكان ردُّ موسى ﷺ عليه: ﴿**قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لاَ مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا ¤ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَ هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾ [طه: 97 - 98]، كذلك، في سِفر الخروج تمَّ التأكيد على هذه الفكرة عندما خاطب اللهُ موسى ﷺ: «... هكذا تقولُ لبني إسرائيل: يهوه إلهُ آبائكم، إلهُ إبراهيم وإله اسحق وإله يعقوب، أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد، وهذا ذِكري إلى دَورٍ فدَور ..» [سفر الخروج 15:3].

جميع هذه المبادئ كانت الأساس الذي عمل موسى ﷺ عليه، لتوحيد شتات الجماعات التي آمنَت به واتَّبعته، فنادى ﷺ بـ(يهوه) كإله واحد، وعليه فقد اتَّخذ (يهوه) مكانتَه في الديانة اليهودية، كإله رئيسٍ بيده مقاليدُ الأمور. نعم إنَّنا نجد في التوراة العبرية بعضَ الإشارات لآلهة غيرِ يهوه، ولكن "هذا لا يَنفي الزَّعم بأنَّ الإسهام الأساسيَّ لليهودية في الفكر الدِّيني، في الشرق الأوسط، كان عقيدة التوحيد؛ لأن قراءة متأنية عن كثب للنصِّ تُبيِّن أن تلك الآلهةَ تختلف عن يهوه في ناحيتين: الأولى: أنها تَدين في أصل وجودها إلى (يهوه)، والثانية: أنَّها خلافًا لـ(يهوه)

1 - محمود الساموك: المعتقدات والأديان وفق منهج القرآن، ص118.

ستموت مثلَ كلِّ الفانين.»[1]، ونقرأ في النصوص اليهودية إقرارًا واضحًا بوحدانية الإله: «أنا الرَّبُّ وليس آخر، لا إله سواي، أنا الربُّ وليس آخر، مصدر النُّور وخالق الظلمة، صانع السلام ... أنا صنعتُ الأرضَ، وخلقتُ الإنسانَ عليها..» [أشعيا 5: 45].

ب - دخول فكرة الشِّرك إلى الفكر اليهودي

يُفيد باحثون بأن «بني إسرائيل» لم يُوفَّقوا في الحفاظ على عقيدة الإله الواحد المُنزَّه، فانحرفوا نحو التَّجسيم بشكل أدَىّ إلى تأصيل هذا الاتِّجاه فيهم، وأحد الأمثلة على ذلك ما ذكرناه سابقًا من قصة السامري ونبي الله موسى عليه السلام، الذي يقول عنها (أحمد شلبي): «وعلى الرغم من ارتباط وجودِهم بإبراهيم، إلا أن البدائية الدِّينية كانت طابَعَهم، وتُعدُّ كثرةُ أنبيائهم دليلاً على تجدُّد الشِّرك فيهم، وبالتالي تجدُّد الحاجة إلى أنبياء يُجدِّدون الدَّعوةَ إلى التوحيد، وكانت هذه الدَّعوات قليلةَ الجدوى على أيّةِ حال..»[2].

ج - إضفاء الصفات الإنسانية على الإله

لم يظهر الإلهُ اليهوديُّ عبر كل مراحل تاريخه في صيغة الإله المُنزَّه عن الخطأ، العارف بكل مجريات الأمور، وقد أضفى اليهودُ على الإله الصِّفاتِ الإنسانية التي اتَّصفوا هم بها، بما في ذلك رذائل الصِّفات كالغشِّ والكذب و... غيرها، لقد «صاغ اليهودُ (يهوه) في الصورة التي كانوا هم أنفسهم عليها، فجعلوا منه 'إلهًا صارمًا'، ... وإن كان لا يطالِبُ بالاعتقاد بأنَّه عالِمٌ بكل شيء، حتى إنه لم يَطلب إليهم أن يَرشُّوا بيوتَهم بدماء الكبائش المُضحاة، حتى لا يهلكَ أبناؤُهم مع من يُهلِكُهم من أبناء أعدائهم..»[3]، حتى إنه يَندم على قراراته التي يتَّخذها، كما أن الغضب المُفاجئ لهذا الإله يَسوقه في كثير من الأحيان لإحداث الدَّمار بكل ما صنع، دون أن يَعِيَ ما سينتج عن غضبه هذا، وهو يكذب ويُخادع «بدليل أنه كذبَ بقصد الإصلاح بين إبراهيم وسارة زوجته، ولذلك، فالكذب حسنٌ سائغ لأجل الإصلاح.»[4].

---

1 - هوستن سميث: أديان العالم، ص.ص. 338 - 339.

2 - أحمد شلبي: اليهودية، ص173.

3 - سليمان مظهر: قصة الديانات، ص341.

4 - المصدر نفسه، ص366.

ولعلَّ هذه الفكرة قد دخلَت على الديانة اليهودية من اختلاطهم بالأقوام الأخرى في مرحلة شَتاتهم وسَبيهم؛ فقد تشبَّعوا بالذِّهنية الحضارية لوادي الرافدين أثناء السَّبي اليهودي، تلك الذهنية التي تُضفي على الآلهة جميعَ الصِّفات الإنسانية، سواء محمودها ومرذولها: فالآلهة الرافدية مثلاً قد نَدمت على الطوفان العظيم الذي دمَّرَت به كلَّ شَيءٍ، ولم يبقَ من الوجود شيء إلا ما حملَه معه (أتراخسيس)[1] في فُلْكه العظيم[2].

وإذن فالإله اليهوديُّ ليس معصومًا عن الخطأ، وهذا ما نقرؤه في التِّلمود، فهو يَندمُ على تركه اليهود في الذُّلِّ والمَسكنة، ويَندَمُ أيضًا على سماحه بتدمير «أورشليم». نعم، إن إضفاءَ الصفات الإنسانية على الإله يُعتبرَ أنسنةً لهذا الإله من جهة، ولكنه من جهة أخرى يُفهَم على أنه تأليه للإنسان، ذلك الأخير الذي أسبَغَ صفاته على إلهه ليفتح باب المشاركة في الطبيعة والفعل مع هذا الإله أولاً، ولِيُبيحَ لنفسه الكثيرَ من التجاوزات والأخطاء ثانيًا، وبذلك سيُضفي الشَّرعية على سلوكياته اللا أخلاقية، ويُلبسها لَبوسًا إلهيًّا، كيف لا والإله نفسُه يَرتكب الحماقات، وتأخذه سَطوة الغضب والانتقام إلى ما لا تُحمَد عُقباه، ولِيَكتسبَ بذلك الشعبُ اليهودي (شعب الله المختار) -على حد زعمهم- كلَّ الحقِّ والشرعية فيما يُقدِمون عليه من انتهاكات.

د - كيف ورَد الإنسان-الإله في الديانة اليهودية

قلنا سابقًا: إنَّ فكرةَ الألوهية ظلت مضطربةً في عقول اليهود، ولم تتبلور بالشكل النهائي إلى ما بعد سِفرَي التكوين والخروج. من ذلك مثلاً نذكر أن سفر التكوين قد ذكرَ الإلهَ ووصفه بوصف الشخص الذي يتجوَّل في جنة عدن، مُتغنِّيًا بجمال ما أبدعه. ولكن هذا الشخص فريدٌ من نوعه، ولا يُمكن وصفُه بالمادي والطبيعي أبدًا، إنه فوقَ كلِّ وصف. ومع ذلك، نقرأ في النصوص اليهودية عن الإنسان الذي يَقترب من مرتبة الإله، لا بل إنه يتفوَّق عليه في كثير من الأحيان، من ذلك مثلاً القصةُ الشهيرة التي وردت فيه عن المصارعة التي حدثت بين الإله والنَّبي يعقوب عليه السلام، تلك المصارعة التي حُسمت لصالح هذا الأخير، وهذا ما استدعى إضفاء لقب «إسرائيل» على يعقوب عليه السلام: «.. وقال أَطلِقْني لأنه قد طلعَ الفجرُ. فقال لا أُطلِقُكَ إنْ لم

1 - أتراخسيس: «المترع بالحكمة»، وهو مقابل نوح في الديانات السماوية.

2 - للاطلاع أكثر: راجع: ستيفاني دالي: أساطير من بلاد ما بين النهرين.

تُبارِكْني ¤ فقال ما اسمُكَ؟ فقال يعقوب ¤ فقال لا يُدعى اسمُكَ فيما بعدُ يعقوب بل إسرائيل، لأنَّكَ جاهدتَ مع الله..» [سفر التكوين 32: 26 - 28].

وإذن فقد اكتسب يعقوب «صفات إلهية» بفعل المنازلة بينه وبين إلهه، تلك المنازلة التي تُعبِّر بحد ذاتها عن ذهنية الإنسان اليهودي، تلك الذهنية التي لا تجد حرجًا في النظر إلى الإله في كثير من الأحيان كشخص عادي يُواجهه الإنسانُ نِدًّا لندٍّ، ولكن، وعلى الرغم من كل ما ذكرناه فإننا لا نستطيع القولَ بملء أفواهنا بأنَّ الدِّين اليهودي يُقِرُّ إقرارًا كاملاً بتأليه الإنسان؛ ذلك أنه – وكما أكدنا سابقًا- أن التوحيد هو أصل الديانات وأساسها، إلا أننا نُرجِّح الفكرةَ التي ذهب إليها الباحثون من أن «الأرجح أن ديانة الآباء كانت ديانةً توحيدية بسيطة ... وربمَّا كان الاعتقاد السائد هو الاعتراف بوجود آلهة أخرى كحقائق مشاهدة مع عدم الاعتراف بها كآلهة على نفس المستوى الذي عليه (يهوه) ... ولأول مرة أيضًا يتمُّ وضع طبيعة خاصة للألوهية، من أهم عناصرها أن الإله لا يُمكن تصويره، أو تجسيده في صورة من الصُّوَر.»[1].

ثانيًا: تأليه الإنسان في المسيحية

مثلما كان علينا الإقرار في بداية الحديث عن الديانة اليهودية أن التوحيد هو أصل الدِّين وأساسه، فكذلك، علينا الأخذ بمثل هذا الرأي عند الحديث عن الديانة المسيحية، التي أقرَّت بأن الله واحدٌ لا شريكَ له، وأن توحيد الله هو الغاية والأساس الذي تُنادي به المسيحية والأديان السماوية على وجه العموم، «وتصف الأناجيلُ تصوُّر عيسى ﷺ للألوهية، فتُقرِّر أنه فَهِمَ الألوهيةَ في صورة الإله الحكيم العادل القويِّ خالق العالم والمسيطر على التاريخ، وأنه الإرادة المُطلَقة، وحاكم الطبيعة والإنسان، وأن البشر جزءٌ من خَلْقه.»[2].

ولكنَّ مفهوم التوحيد في الديانة المسيحية قد اتَّخذ أبعادًا أخرى، وتفرَّدت هذه الديانة في التوسُّع في هذا المفهوم، وأصبح شخص السيِّد المسيح ﷺ جامعًا لكثير من الأفكار والرُّؤى التي تُحاول أن تَفهم كُنْهَ الإله وطبيعتَه.

1 - محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، ص.ص. 181 و184.

2 - المصدر نفسه، ص216.

1 - تجسد المسيح وألوهيته

لم تتَّفق جميعُ الطوائف والمذاهب المسيحية على رأي واحد حول طبيعة المسيح، وكان هذا الموضوع مثار جدلٍ بينها، تَفرَّقَت على إثرِه طوائفَ مُختلفة على ماهي عليه الآن، وعلى الرغم من أن جميع الطوائف تعتقد بأن الله ثلاثة أقانيم: الأب والابن والروح القدس، إلا أن النظرة إلى ثنائية اللاَّهوت والنّاسوت، في شخص السيِّد المسيح، كانت مثارَ خلاف كبير بينها.

فكيف تبلورَ مفهوم التَّثليث في المسيحية؟

2 - التَّثليث في العقيدة المسيحية

انبثقَ مفهوم «التثليث» من العقيدة الأساسية في الديانة المسيحية، وهي حضور المسيح إلى هذا العالم تكفيراً عن خطايا الناس وتَخليصًا لهم، وهو بموته على الصليب قد كفَّر عن كل المؤمنين به، حيث إن المسيح عليه السلام هو تجسيد لحُبِّ الله للبشر، والمُشفق عليهم من هول العذاب، وأن المسيح هو الله في شكل إنساني مُعبِّدًا الطريق للإنسان في سبيل الخلاص: «لقد جاء المسيحُ لا ليُخدَمَ بل ليَخدُمَ، وليَبذُلَ نفسَه فديةً عن كثيرين.» [مرقس 10: 45]، كذلك، جاء في رسائل (بولس الرسول): «إنَّ الله كان في المسيح مُصالحًا للعالم نفسه غيرَ حاسبٍ لهم خَطاياهم» [كورنثوس2 5: 19]. و «فإنَّكُم تَعرفون نعمةَ ربِّنا يَسوع المسيح أنه من أجلكم افتقَرَ، وهو غنيٌّ، لكي تستغنوا أنتم بِفَقرِه.» [كورنثوس2 8: 9].

والدَّلائل كثيرة في الأناجيل المَسيحية، التي تُقِرُّ بأنَّ مُهمَّة المسيح في هذا العالم هي تحمُّل العذاب عن المؤمنين، وتحقيق الخلاص لأرواحهم من الخطايا، «وقد نتجَ عن هذا التفكير اللاهوتيِّ الاعتقادُ في مفهوم التثليث. فالله كحقيقة مُقدَّسة مُطلقة يوجد في ثلاثة شخوص هي: الأب والابن والروح القدس. فالله هو الأب هو إله الأنبياء ... وهو الكائن الأسمى في الكون، والقاضي العادل، والأب الكريم للإنسان. أما الإله الابن فهو المسيح المُخلِّصُ الذي فيه تجسَّد الحبُّ الإلهيُّ للإنسان، وأما الإله الروح القدس فهو المسيح كما يعيش في فؤاد كلِّ مسيحيٍّ وُلد من جديد، وفي رسالة الكنيسة وهي تقومُ بدورها في توحيد كلِّ المسيحيين في حبٍّ مكرَّس للأب والمخلِّص الذي أرسله.»[1].

1 - محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، ص184.

ويَرى بعضُ الباحثين والنُّقّاد أن نزوع المسيحية -كديانة توحيدية- إلى مفهوم التثليث قد وضعها في مأزق كبير، وأضفى شيئًا من التَّناقُض في الديانة المسيحية؛ ذلك أن «الإيمان بهذا الثالوث خلقَ لهم مشكلة، تلك هي محاولة التوفيق بين الوحدانية التي هي سمة الأديان السماوية، والتي قالت بها التوراة بصراحة، وبين القول بعبادة الثالوث، وحينئذ جَدَّ جِدُّهم، وجَنَّدوا جنودَهم، وأعملوا عقولَهم، وقالوا كلامًا يُوفِّقون به، وصرَّحوا بعدم اقتناعهم أحيانًا ... ولكن على كل حال لم يكنْ بُدٌّ من الاستمرار في القول بالتثليث..»[1]. إلا أننا نجد في الفكر المسيحي تفسيراً وتأويلاً لهذا المبدأ - مبدأ «الثالوث»- وشروحات تُفيد بأنه لا يَنفي الوحدانية ولا يَتعارض معها، إلا أننا لن نتطرَّق إلى هذه الشروحات في هذا البحث نظرًا لكون المسألة طويلة ومعقدة، ولن يَسَعَنا الخوضُ بها في هذا المقام.

ولعل فكرة "الثالوث" قد دخلت إلى المسيحية عن طريق الحضارات القديمة كالهندية والرافدية؛ ففي هذه الحضارات هناك إلهٌ مُخلِّص يتجسَّد فيه كبير الآلهة، بغية تخليص الناس من عذاباتهم الناجمة عن كونهم عصاةً مذنبين[2]، وكلُّنا يعرف تأثُّر المسيحية بهذه الأفكار الداخلة إليها بتأثير (بولس الرسول)، الذي قضى كثيراً من حياته مُتجوِّلاً في بلدان هذه الحضارات، وقد تَعَشَّق مذهبه حول السيد المسيح وطبيعته وطبيعة العلاقة بينه ﷺ وبين الإله بما ذهبَت إليه هذه الحضارات، ويُؤكِّد ذلك أننا لم نعثر في مصدر من المصادر على أيِّ إشارة إلى أنَّ السيِّد المسيحَ قد ذكرَ مفهوم «الثالوث»، أو أنه شرح العلاقة الثلاثية بينه وبين الأب وروح القدس، ولعلَّه بسبب هذه الآراء لـ(بولس الرسول) حول طبيعة المسيح وعقيدة الصَّلب أخرجَه الحواريُّون، تلاميذ السيِّد المسيح، من دائرتهم.

وهنا لا بدَّ لنا من الإضاءة على عدة مقاربات هامة:

3 - كيف شرح يوحنا مفهوم المسيح ابن الله

يُفيد (يوحنا) بأنَّ السيِّد المسيح ﷺ واحدٌ معَ الأب بالمعنى الرُّوحي، وأما غايةُ وجوده فهي تخليص الناس من الخطايا والتكفير عن ذنوبهم، الملقاة على عاتقهم بفعل الخطيئة الأولى

1 - أحمد شلبي: المسيحية، ص134.

2 - للاطلاع راجع: بول ماسون أوراسيل: الفلسفة في الشرق.

(خطيئة أدم)، «لأنه لم يُرسِل الله ابنَه إلى العالم لِيُدينَ العالَمَ بل لِيُخلِّصَ العالَمَ» [يوحنا 3: 17]. «وهو في عمله الأرضي يُمثِّل الأبَ في تطلُّعه إلى تخليص البشر من خطاياهم وقَدَرِهم المُظلم بسبب معصيتهم، بالمعنى الفلسفي فإنَّ وظيفةَ عيسى عليه السلام أشبه باللوجوس (الكلمة) في الفلسفة... وهو الوسيط الميتافيزيقي الذي من خلاله تمَّ خلقُ العالم. فعيسى ﷺ ليس فقط المسيح الذي يقوم بدور الخلاص المَوصوف في بعض أسفار الأنبياء، ولكنَّه التَّجسيد البشريُّ للكلمة الخالقة والمُخلصة التي وُجدت منذ الأزل، وهي إلهية بكل معنى الكلمة؛ فقد وُلد وكان قبل إبراهيم ﷺ، ومَن رآه فقد رأى اللهَ لأنَّه والأب واحد.»[1]، فالعلاقة بين المسيح والله هي علاقة تتجاوز الزَّمن، بمعنى أنها علاقةٌ أزليّة، فلم يكن في أي وقت من الأوقات وجودُ الأب دون وجود الابن «أنا والأب واحد.» [يوحنا 10: 38].

ويذهب يوحنا إلى أن المسيح حاز نعمةَ الله منذُ الأزل، تلك النعمة المُتمثِّلة بامتلاكه للسلطة من قِبَل الأب، تلك السلطة التي أهَّلته لِيُمارس ما كان الأب يُمارِسُه من إحياء الموتى، وإبصار المكفوفين، وشفاء المرضى ... وغيرها من القدرات التي يَحوزها الأب نفسُه وأنعَمَ بها على ابنه (المسيح). «والذي رآني فقد رأى الأب ... ألستَ تُؤمِنُ أنيِّ أنا في الأبِ والأبَ فيَّ.» [يوحنا 14: 9]، إلا أن المقاربة مختلفة تمامًا في القرآن عند تفسير هذه المعجزات؛ فالمسيح ﷺ يُحيي المَوتى ويُبرِئُ الأكمَهَ والأبرص، ويَشفي المرضى، ولكن مع إقراره الكامل ﷺ بأنه حائز على هذه القدرة من الله – عز وجل - وأن كلَّ ما يحوز عليه من سلطان هو بإذن الله وبنعمة منه -عز وجل-: ﴿**وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: 49].

4 - ما فائدة تجسد المسيح في شكل إنساني؟

إن المسيح بتجسُّده بالشكل الإنساني قد أدَّى مهمّةَ المُخلِّص للإنسان من آلامه وعذاباته، وهو ما شرحناه سابقًا، وباعتبار السيد المسيح هو الوسيط الكوني بين الأب والبشر فقد قرَّرَ

1 - محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، ص.ص. 218 - 219.

مشاركةَ الإنسانِ هذه الآلامَ من منطلق حبِّه لهم، المُنطلِق أساسًا من الحبِّ الإلهي الأزليِّ للإنسان، وتتبلور بذلك عقيدة الحبِّ الإلهي والمحبة الإلهية، تلك العقيدة الأساسية في الديانة المسيحية، وتلك كانت طبيعة العلاقة بين السيد المسيح عليه السلام وتلامذته، الذين عاشوا مع المسيح معنى المحبة الإلهية التي تجسَّدت في شخص السيد المسيح لينظروا إليه بوصفه الله مُتجسِّدًا، «إنَّ حبَّ الله هو بالضبط ما شعر به المسيحيون الأوائل. لقد اختبروا حبَّ يسوع لهم، وأصبحوا مقتنعينَ أنَّ يسوع كان الله مُتجسِّدًا. عندما كان يصل الحبُّ إليهم لم يكن من الممكن إيقافه، فهو يُذيب حواجز الخوف والذَّنب وحبِّ النفس.»[1].

5 - اختلاف الطوائف المسيحية حول طبيعة السيد المسيح

قلنا سابقًا: إن النظرة إلى ثنائية اللاهوت والناسوت في شخص السيد المسيح كانت مثارَ جدل وخلاف بين الطوائف المسيحية: فمِن قائل أن كلمة الله، المسيح، قد أخذ جسدًا ناميًا فقط، وجاء اللاهوت ليدخل في هذا الجسد مُعطيًا إياه صفاتٍ كثيرةً، ومشاركًا إياه أيضًا في الصلب والموت. وكان (أبوليناريوس) هو من ذهب هذا المذهب، وذهب إلى تفسير عقيدة التأنُّس والتجسُّد تفسيرًا طبيعيًّا عقليًّا، وقال: «إن تأنُّسَ (يسوع) ناقصٌ، لأنه لم يظهر بشكل إنسان مرئيٍّ من غير أن يتجلَّى بروح إنسانية. وعلى هذا يرى (أبوليتير) أن في (يسوع) إنسانية كاملة مؤلَّفة من جسد إنسانيٍّ وروح إنسانية أيضًا. ولكنَّ ثمة عنصرًا إلهيًّا قد حلَّ محلَّ الجزء العقلي من الروح البشرية.»[2].

فيما نادى (بولس الشمشاطي)[3] بأن المسيح إنسانٌ حلَّت فيه الحكمة الإلهية بالمَحبة والمشيئة، ولذلك سُمِّيَ ابنَ الله، فـ «المسيح خلق من اللاهوت كواحد منا في جوهره، وأن ابتداء (الابن) من (مريم)، وأنه اصطُفيَ ليكون مخلِّصًا للجوهر الأنسي، صَحِبَتْه النِّعمةُ الإلهية، وحلَّت فيه بالمحبة والمشيئة، ولذلك سُمِّيَ ابنَ الله ... فالمسيح إذن ليس إلهًا في الأصل، وإنَّما

1 - هوستن سميث: أديان العالم، ص420.

2 - عادل العوا: المذاهب الفلسفية، ص67.

3 - بطريرك أنطاكية 268م.

فاز بنعتِ الأُلوهية بالتَّدريج.»[1]، أما (أريوس)[2] فقد ذهب إلى أن الكلمة ليس بذاته إلهًا، وإنَّما هو «كائن سماوي سبقَ الكائنات جميعًا: المَرئيّة واللاّ مَرئيّة، فذهب (أريوس) إلى أن الأب وحدَه الله، والابن مخلوق مصنوع.»[3].

وعليه فالابن مخلوق، ويحتفظ بمكانته كأول الخلق، أي أنه فعلاً خُلق قبل إبراهيم وإسحاق، وكان الأكثر كمالاً، ولكن صفاته هذه كلَّها لا تمنع من اعتبار «الابن البشري (المسيح) كان في وقت من الأوقات تابعًا للأب (الله)، ومن ثَمَّ فالابن المُقدَّس (المسيح) لا بدَّ أن يكون متأخِّرًا في الوجود عن الأب (الله)، أي أنه وُجد بعدَه، ومن هنا فقد كان هناك زمان لم يكن فيه المسيح موجودًا.»[4]. وعلى الرغم من استهجان أسقُف أريوس لآرائه إلا أنَّها كان لها تأثيرٌ بالغ في نفوس الكثيرين، وقد أخذَت صَداها الواسع، الذي استدعى الكنيسة لعقد «مجمع نيقية»، الذي سنُلقي الضوء عليه فيما يأتي من البحث.

وأما (نسطور)[5] فقد قال بفصل طبيعتي المسيح اللاهوتية عن الناسوتية، وانسحب هذا الرأي إلى النظر إلى (مريم العذراء) نفسها، فلم تَعُدْ «والدة الإله» إلا من حيث الناسوت فقط؛ لأن (مريم) لم تلد إلهًا، فالمَخلوق لا يَلِدُ إلهًا، وإنما ولدَت إنسانًا تحوَّل إلى اللاهوت، «ذهب (نسطور)، بطريريك القسطنطينية إلى أن (مريم العذراء) لم تَلِدْ إلهًا، بل ولدَت الإنسانَ وحسب؛ ثم اتَّحد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأُقنوم الثاني، وهذا الاتحاد ليس اتحادَ مزجٍ ليَصيرا شيئًا واحدًا، أي أنه ليس اتحادًا حقيقيًّا بل مجازيًا. لأن الإله منحَه المحبّةَ، ووهبه النِّعمةَ، فصار بمنزلة (الابن). وهذا يَعني أن المسيح الذي خاطبَ أتباعَه وكلَّمَهم وحُوكم وعُوقب لم يكن فيه عنصرٌ إلهيٌّ قطُّ، فلم يكن إلهًا ولا ابن الإله.»[6].

---

1 - عادل العوا: المذاهب الفلسفية، ص65.

2 - الداعية المصري ورئيس كنيسة «بكاليا» في الإسكندرية.

3 - المصدر نفسه، ص.ص. 65 - 66.

4 - روبرت تشارلز زينر: موسوعة الأديان الحية، ج1، ص149.

5 - بطريرك القسطنطينية القرن الخامس الميلادي وكان من تلاميذ المدرسة اللاهوتية في أنطاكية، كما تأثر بآراء مدرسة الإسكندرية.

6 - عادل العوا: المذاهب الفلسفية، ص67.

وقد عُقد على إثر ذلك «مجمع أفسس» (431م) ردًّا على آراء (نسطور) هذه، وخرج هذا المجمع بلعن (نسطور) وطرده وتَنصيب (مريم العذراء) (عليها السلام) كـ «أم للإله»، ولم يتوقَّف الأمر عند هذا الحدِّ، فقد خرج (البابا كيرلس) -معاصر (نسطور)- بإعلان الحرمان على كلِّ مَن يُخالف البنود التي وضعتها الكنيسة حول طبيعة المسيح وعلاقته بالله ومريم العذراء، «وسَرى قرارُ الحرمان على قوم كثيرين ... فقد أصبح محرومًا كلُّ من لم يعترف بأن المسيح إلهٌ حقيقيٌّ، وأنَّ العذراء الطاهرة والدةُ الإله ... ومن لم يعترف بأن المسيح واحد فقط مع جسده وهو إله وهو إنسان ... ومن ميَّز الأصوات المذكورة في الكتاب المقدس وفرزها إلى أقنومَين فجعل بعضَها لإنسان وبعضها لإله ... ومن تجاسَر وقال إن المسيح الذي يَستعمل السُّلطانَ الإلهيَّ إنسانٌ ساذجٌ، ولم يُحْسِنْ أن يقول إنه إله بالحقيقة ... ومن قال أن 'كلمة الأب' هو ربُّ المسيح ولم يُحسِنِ الاعترافَ بأن المسيح هو نفسه إله وهو إنسان ... ومن قال إن الله الكلمة كان يفعل في الإنسان يسوع ... ومن تجاسرَ وقال إنه يَنبغي أن يُسجد للإنسان الذي أُصعد إلى السَّماء مع الله، وأن يمُجَّدَ معه أو يُسمَّى معه إلهًا كان هناك اثنين ... ومن قال إن المسيح كان مُمجّدًا من قبل الروح القدس بقدرة غريبة منه، كأن يتمَّ بها الآيات اللاهوتية في البشرية، ولا يقول إن الروح خاصة للمسيح، وإنه كان يُفعل به آيات اللاهوت ... ومن قال إن كلمة الله ليس هو الذي صار رسولاً، وتجسَّد وصار إنسانًا، وأن المسيح قرَّب نفسَه من الأب لأجل نفسه، ولم يُحسِنِ القَولَ أنه قرَّبَ نفسَه لأجل خلاص البشر ... ومن لم يعترف بأن جسدَ الرَّبِّ شاف مُحيي، ولم يُحسِنِ القولَ بأنه مُعطي الحياة لأن ذلك صار لكلمة الله خاصة، الذي هو قادرٌ أن يُحيِيَ الكلَّ ... ومن لم يعترف بأن 'الله الكلمة' تألَّمَ في الجسد، وصُلِبَ في الجسد، وذاق الموتَ، وأنه يكبر الأموات.»[1].

أما الكاثوليك فقد تبنَّوا الرأيَ القائل باتحاد طبيعتي المَسيح لفظًا، وفصلهما فعلاً، وتبعتها في هذا الرأي الكنائس اليونانية والبروتستانتية، على خلاف الأرتودوكس الذين تبنَّوا رأيًا يُفيد باتِّحاد طبيعتي المسيح لفظًا وفعلاً، وسرى هذا الرأي على الكنائس الشَّرقية من قبطية وسريانية وأرمنية، وكان أن نتجَ عن هذه الأفكار المختلفة حول المسيح وطبيعته أن انعقدت المجامع المسيحية

1 - سليمان مظهر: قصة الديانات، ص.ص. 409 - 410.

المتتالية. وفيما يلي تعريف بأهمها:

6 - أهم المجامع المسيحية[1]

أ - مجمع نيقية (325م)

عُقد من قبل الإمبراطور (قسطنطين) (إمبراطور الروم)، وكان في غالبيته ردًّا على مذهب «الأريوسية» -نسبة إلى (أريوس)- الذي عرضنا رأيه سابقًا، ورأينا أنه أنكرَ الألوهية على السيد المسيح، فقام (مجمع نيقية) للردِّ على هذا الرأي، وفرض الاعتقاد بألوهية المسيح، وأنه وُجد قبل الأنبياء، وجوهره من جوهر الأب نفسه، وكان أن جمع (قسطنطين) البطاركة والأساقفة في هذا المجمع، وكان عدد المجتمعين 2048، وقرَّر الإمبراطور فرضَ الآراء بالقوة، غير آبه لرأي الروحانيين المُوحِّدين، الذين نَفى عددًا كبيرًا منهم بعد أن أمر بقتل (أريوس) والمُؤيِّدين له، ولم يُبقِ إلا على 318 فقط من القائلين بالتثليث وبألوهية المسيح. وحتى أولئك لم يكونوا راضين بإقرار المساواة بين الأب والابن، إلا أنهم لم يستطيعوا التصريح بذلك لئلا يكون مصيرهم كمصير (أريوس) والتابعين له، فوقَّعوا على القرار والوثيقة التي خرج بها «مجمع نيقية»[2]، واتَّخذ المجمع أهمَّ وأخطر قرارات، وضعَ بها الأساسَ للمسيحية التي لا تزال تتَّبعها الكنائس، وكان أهم هذه القرارات:

- **إقرار ألوهية المسيح، وإقرار الصَّلب تكفيراً عن خطيئة البشر.**
- **عدم التصريح لمن يترمَّل من الكهنة بأن يتزوج مرة أخرى. كي يكون كلٌّ منهم كما قال (بولس الرسول): «بعل امرأة واحدة».**
- **اختار المجمع الكتبَ المُقدَّسة التي لا تَتعارض مع القرارات السابقة، وقرَّر تدمير ما عداها من الرسائل والأناجيل[3].**

ب - مجمع أفسس الأول (431م)

جاء ردًا على رأي (نسطور) من أن المسيح ليس بإله، ولكنَّه مُلهَمٌ من الإله. فخرج هذا

1 - للاطلاع راجع: محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، ص.ص. 226 - 227.

2 - أحمد شلبي: المسيحية، ص.ص. 147 - 148. (بتصرف)

3 - المصدر نفسه، ص198. (بتصرف)

المجمع بإقرار ألوهية المسيح ذات الطبيعتين، ومتوحِّد في الأقنوم. وهو ما شرحناه سابقًا.

ج - مجمع خلقيدونية (451م)

وقد جاء ردًّا على أصحاب «مدرسة الإسكندرية» القائل بألوهية المسيح، واتحاد اللاهوت والناسوت فيه، وأنه ذو طبيعة واحدة. فهذا المجمع قد أيَّدَ قرار «مجمع أفسس الأول» (المسيح طبيعة واحدة ومشيئة واحدة، وأن العذراء ولدَت إلهًا)، كما أنه رفض قرار «مجمع أفسس الثاني» إحياء آراء (نسطور)، وكان أن عُقد هذا المجمع بادئ الأمر في القسطنطينية إلا أنه انتقل إلى خلقيدونية، وكان من بين الحضور (البابا ديسقورس)[1] ومعه أساقفته، كما حضره أساقفةُ روما، وكان أن اشتدَّ الخلافُ والنِّزاع بين الأطراف، ونتج عن ذلك طردُ البابا وجماعتِه من الجلسة، وعليه فقد أقرَّ المجمع القولَ بالطبيعتَين والمَشيئتَين، ونُفي البابا بعيدًا عن مصر إثر رفضه طلب الإمبراطور المُصداقةَ على هذه القرارات، ومات البابا في منفاه، وظلَّ أقباطُ مصر يرفضون هذه القرارات تابعين بذلك لبطريرك الإسكندرية[2].

د - مجمع القسطنطينية الأول (553م)

كان قد انعقد «مجمع القسطنطينية الأول» سنة 382م، وذلك ردًّا على ما جاء به (أبوليناريوس اللوديكي) المُتوفىَّ سنة 390م، وذلك بعد أن أعلن رأيَه حول طبيعة السيد المسيح «ومُؤداه تأكيدُه على البشرية للرَّبِّ المُجسَّد ... وبقبوله مفهوم التثليث البشري أو ذي الطبيعة البشرية باعتبار الكائن الحي جسدًا وروحًا ... لقد اعتبر أن تقديم طبيعتَين كاملتَين قد ينطوي على ثنائية شخصية أو شخصية مزدوجة: فطبيعتان تَعني شخصَين في ذاته (أي المسيح)؛ لذا فقد بشَّر أو علَّم بأن الكلمة أصبحت لَحمًا (جسدًا) دون نفس أو عقل بشري.»[3].

وقد أدانَ مجمع القسطنطينية ما جاء به (أبوليناريوس)، فرفض رفضًا تامًّا، وسرى عليه قانون الحرمان، وقد انبرى (القديس جريجوري) للدفاع عن هذا الحرمان فقال: «إذا وَثِقَ المَرءُ في إنسان بلا عقل أو نفس ... فهو حقًا بلا معنى، ولا يستحقُّ الخلاصَ على الإطلاق إلا من اتَّحد

1 - بطريرك الإسكندرية.

2 - أحمد شلبي، المسيحية، ص199.

3 - روبرت تشارلز زينر: موسوعة الأديان الحية، ج1، ص155.

مع الله، فهو الذي بالإضافة لاتحاده مع الله ينال الخلاص"[1].

والحقُّ أنَّ ما ذهب إليه (أبوليناريوس) -في رأينا- يحطُّ من مكانة السيد المسيح (عليه السلام)؛ حيث إنه يُظهره بمظهر غير العارف بسرِّ وكُنْه رسالته التي أتى لإحيائها، وهذا يتناقض مع مفهوم النبوة نفسه، حيث إن النبيَّ يَقوم بعمله بكامل القناعة والإيمان، ويَعبد اللهَ ليس من منطق التَّسليم فقط، وإنَّما من منطق العارف والعالم بقُدسيّة رسالته وصِحّتها.

هـ - مجمع القسطنطينية الثاني

جاء ردًّا على مُنكري قيامة المسيح. ثم في عام 680م انعقد «مجمع القسطنطينية الثاني» لمعارضة ما جاء به (يوحنا مارون) من القول بأن للمسيح طبيعتين ومشيئة واحدة، لالتقاء الطبيعتين في أقنوم واحد. فكان ردُّ المجمع بأن المسيح طبيعتان ومشيئتان في أقنوم واحد. وحُرِمَ المارونيُّون من قبل كنيسة روما.

7 - هل دعت المسيحية إلى تأليه الإنسان؟

والسؤال الآن، وهو سؤالنا الإشكالي منذ البداية، وبعد كلِّ ما تقدَّم من بحث: هل الديانة المسيحية تدعو إلى تأليه الإنسان؟ هل نستطيع الإقرار بذلك بملء أفواهنا؟ .. والإجابة قطعًا النَّفي؛ فالديانة المسيحية في الأساس والأصل ديانة توحيدية، تَدعو إلى خالق واحد للوجود، لا قدرةَ فوق قدرته، ولا كلمةَ بعد كلمته، وكل ما في الأمر أن هذه الديانة قد تعشَّقت ببعض الأفكار من الفلسفات التي وَجدت طريقها إليها من هندية ورافدية وإغريقية، ورسمت صورةً لشخص السيد المسيح شبيهة بآلهة تلك الحضارات السابقة على المسيحية، وقد هضم بعضُ القساوسة والآباء المسيحيون هذه الحضارات، ووجدوا فيها بعضَ التَّفسيرات والتأويلات لما يعتمل في نفوسهم من تساؤلات، وصاغوها بما يتناسب ومذاهبهم وآراؤهم.

وقد استندوا في رأيهم هذا (حول ألوهية السيد المسيح) إلى بعض آيات وردت في الأناجيل، وأخذوها على هذا المحمل. ومن ذلك: «هذا هو ابني الحبيبُ بِهِ سُرِرْتُ» [متّى 3: 17]، و «في البدء كانَ الكلمة، والكلمةُ كان عند الله ... وكان الكلمة، الله كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء ممَّا كان. والكلمة صار جسدًا، وحلَّ بَيْنَنا، ورأينا مجدَه مجدًا» [يوحنا 1: 13 - 14] كما يُورد

1 - روبرت تشارلز زينر: موسوعة الأديان الحية، ص155.

بعضهم رواية عن (متّى) مفادُها أن رئيس الكهنة سأل السيد المسيحَ ذات مرة وقال له: أستَحلِفُكَ بالله الحيِّ أن تقول لنا: هل أنت المسيحُ ابن الله؟ فأجابه المسيح: «أنا هو.» [متّى 26: 26].

إلا أن ذلك كلَّه لا يعني بأي حال من الأحوال، ولا يقدم دليلاً قاطعًا غير قابل للشك، بأن المسيحية تُؤلِّه السيد المسيح بكل ما تعنيه كلمة «إله» من معنى، وكلُّ ما في الأمر حسب رأينا هو تأويل وتفسير لما ورد في الكتب والأناجيل المسيحية وفق هذا المَنحى. ودليلُنا أيضًا مأخوذ مما ورد في الأناجيل، وممَّا صرَّحَ به السيد المسيح نفسه، من ذلك: «الرَّبُّ إلهُنا إلهٌ واحد. وليس آخر سواه" [مرقص 12: 30-31]، و «هذا يسوع النبي الذي من ناصرة الجليل» [متى 21: 11]، «قد خرج فينا نبيٌّ عظيم» [لوقا 7: 16]. أما يوحنا فيروي عن عيسى ﷺ: «وأنا إنسانٌ قد كلَّمَكم بالحق الذي سمِعَه من الله» [يوحنا 8: 40]، و «إنِّي أصعَدُ إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم» [يوحنا 2: 18]. وهذا القول يَنفي الزَّعمَ بأن المسيح إلهٌ لأنه ابنُ إله، فابنُ الإلهِ إلهٌ -على حد زعمهم- ذلك أن المسيح نفسَه ﷺ قد أقرَّ أن الناس كلَّهم وليس هو فقط هم أبناء الإله. فالبُنُوَّةُ هنا بالمعنى المجازي، وليس بالمعنى الحرفي.

أما في أعمال الرسل فيُورد (بولس الرسول) رواية عن موسى ﷺ قال فيها للآباء: «إن نبيًّا مثلي سيُقيمه لكم الربُّ إلهُكم من إخوتكم، له تَسمعون في كلِّ ما يُكلِّمُكم، وكلُّ نفس لا تسمع لذلك النبي تُبادُ من الشعب وجميع الأنبياء أيضًا من صموئيل فيما بعده، جميع الذين تكلَّموا، سبقوا وأنبؤوا بهذه الأيام.» [بولس 3: 22-23]. وأما (برنابا) فقد أورد قولاً للسيد المسيح حول هذه القضية: «إنِّي أشهدُ أمامَ السماء وأُشهد كلَّ ساكن على الأرض، أنِّي بريء من كلِّ ما قال الناسُ عنِّي من أني أعظم من بشر، لأني بشرٌ مولود من امرأة وعُرضة لحكم الله، أعيشُ كسائر البشر، عُرضة للشقاء العام.» [برنابا 94: 1-2]، و «الحق أقول لكم من القلب: إنِّي أقشعِرُّ لأن العالَمَ سيَدعوني إلهًا، وعليَّ أن أقدم لأجل هذا حسابًا لعمر الله الذي نفسي واقفة في حضرته، إني رجل فانٍ كسائر الناس، على أني وإن أقامني الله نبيًّا على بيت إسرائيل لأجل صحة الضعفاء وإصلاح الخطأة، خادم الله وأنتم شهداء على هذا» [برنابا 52: 10-14].

إذن الأدلة واضحةٌ وغير قابلة للشك، فالمسيح نفسه ﷺ قد أكَّد بما لا يَحتمل أيَّ جدل أنه إنسان فانٍ ككل الناس، أرسله الله رحمةً للناس، وليس عقابًا لهم، إنه نتاج محبة الله للبشر، وأتى لإصلاح الخطأة، وردِّ الناس إلى الطريق القويم، وتأكيد السيِّد المسيح نفسِه على إنسانيته ونفيه

لإعطائه صفةَ الألوهية قد ورد أيضًا في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَمُ الْغُيُوبِ ¤ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: 116 - 117].

إذن فالديانة المسيحيةُ ديانة توحيدية، والسيد المسيح ﷺ نبيٌّ مُرسَل من الله لعباده؛ بغيةَ تقويم اعوجاجهم وإصلاح حالهم حتى يُرَدُّوا إلى الله ردًّا جميلاً.

خاتمة

مما تقدَّم: فإنَّنا نُقِرُّ أن لكل ديانة تفسيراتها وتأويلاتها في موضوع الأُلوهية، وخاصة عندما تُضفى هذه الصفة (الألوهية) على إنسان؛ ذلك أن تحميل هذا الكائن (الإنسان) صفاتٍ نوعيّةً (خلود، خلق، علم، ...) مما يتَّصف به الإلهُ نفسُه لا يتمُّ بالسهولة التي يعتقدها المرء، فهذا نتاج فكر حثيث وسعي دؤوب لفهم ذلك المُتعالي (الله) المُفارِق، الذي لم ولن يستطيع أي مخلوق وصفَه وتعريفَه تعريفًا جامعًا مانعًا، وكيف يستطيع ذلك وموضوع بحثه وتأمُّله هو ذلك الموجود المتعالي، الحائز على جميع صفات الخلود والدَّيمومة، والذي قُدرتُه فوق كلِّ قدرة، وعلمُه فوق كلِّ علم، كيف للناقصِ (المخلوق) أن يصف الكاملَ (الخالق)، كيف لعاجزٍ أن يصف القادرَ، وكيف لجاهل أن يصف العالِم، وفي نهاية بحثنا عن (تأليه الإنسان في الديانات السماوية) خرجنا بالنتائج التالية:

1 - خرج لنا الفكرُ الإنساني بنتاج تأمُّلاته للإله، وأضفى، في كثير من الأحيان، صفاتِ ذلك الإله عليه، والعكس صحيح، بمعنى أنه أضفى الصفات الإنسانية على الإله، وذلك في محاولة منه لربط العالَمين (عالم الله وعالم البشر) بروابط اعتقدها الإنسان متينة، حيث أنه خلق حيِّزًا من المشاركة بين العالَمين.

2 - كانت تلك أولى بذور فكرة «أنسنة الإله»، وبطبيعة الحال فهذا اقتضى «تأليه الإنسان»، فلا علاقة من طرف واحد بين العالَمين، إنها علاقة جدلية يَحمل كلُّ طرف فيها من صفات الآخر،

وبالطَّبع كما أرادها الإنسان أن تكون، وليس كما هي في حقيقة الأمر.

3 - لا شكَّ عندنا -وبنتيجة بحثنا- في أن التوحيد هو الرُّكن الأساس، والمبدأ الأول الذي خرجت به الديانات السماوية، والذي لا يستقيم أيُّ دين دون الإقرار والعمل به.

4 - لم نرَ في الديانة اليهودية أي فكرة غير قابلة للشكِّ والمناقشة تتعارض مع مبدأ التوحيد، وكانت اليهودية، وباعتراف الكثير من المفكرين، أُولى الديانات التي شرحت ليس فقط فكرة التوحيد وإنَّما أيضًا منهجَه وأساسَه، وصرَّح نبيُّ اليهودية (موسى عليه السلام) في أكثر من مناسبة، وبما لا يحتمل أيَّ شكٍّ أو تأويل، بوحدانية الإله، وضرورة الاتِّجاه إليه بوصفه الإله الواحد الأحد، الذي ليس كمثله شيء، ولا يُجاريه ولا يُدانيه أيُّ موجود آخر.

5 - وبالمثل: لم تكن المسيحية إلا ديانةً توحيدية، ولم يَظهر السيِّدُ المسيح عليه السلام إلا لترسيخ هذه الفكرة، وقرأنا كيف أنه أكَّد عليها، وكيف أنَّه تبرَّأ من أي فكرة لا تصبُّ في هذا المعنى، وأيِّ اتجاه لا يَذهب مذهبَ التوحيد.

6 - تشبَّعت الديانات السماوية -وبحثنا هنا في اليهودية والمسيحية- بكثير من الأفكار والتأويلات اللاحقة على هذه الديانات، وليست من أصلها، نقول: تشبَّعت بأفكار حاولت لَيَّ عُنُقَ فكرة التوحيد، وألبستها لَبوسًا لم يكن فيها من الأساس.

7 - كانت هذه الأفكار الدَّخيلة على الديانتَين اليهودية والمسيحية هي نتاج التَّلاقحات الحضارية بين هذه الديانات من جهة، والديانات السابقة عليها من هندية ورافدية وزردشتية وغيرها من جهة أخرى.

8 - خرج بعض كهنة هاتَين الديانتَين بفَهمٍ ذاتيٍّ للرَّبط بين فكرة التوحيد من جهة، وفكرة تأليه الإنسان من جهة ثانية، وذلك في محاولة للتوفيق بين فكرتَين متناقضتَين من الأساس، ولا مجال للتوفيق بينهما.

9 - لم نجد في الدِّين الإسلامي من نحا منحى تأليه الإنسان، بكل ما يعنيه هذا المصطلح من معنًى، وإنْ كنّا نعثر على بعض الشَّطَحات والشَّذرات التي تَعزِف على هذا الوتر، وتُحاول أن تُعطِيَ بعضَ التفسيرات والتأويلات لآيات وأحداث مُعيَّنة، إلا أن تلك المحاولات كانت محدودة

جدًّا، وبقيَت في إطار ضيِّق لم يلقَ آذانًا صاغية إلا في النَّذر اليسير، وبقيَت فكرةُ التوحيد أساسَ الدِّين الإسلامي، وركنًا في غاية الأهمية لا يستقيم إيمانُ المرء إلا به، حتَّى إنَّ الذنوب التي يأتيها المرء قد تَشملُها المغفرةُ إلا الشرك بالله وعبادة موجود آخر معه ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ [النساء: 48].

10 - وقد زخر الفكرُ الإسلاميُّ بالكثير من الآراء الصَّريحة التي لا تقبل التهاوُنَ في هذه الفكرة مُنطلِقين من النص القرآني، الذي لا تكاد تَخلو سورةٌ فيه من التأكيد على عبادة الله الواحد الأحَد، الذي ليس كمثله شيء، ولا يُدانيه شيء، ولو كان في الكون آلهةٌ إلا الله لفسَدَ، ... وغير ذلك من الأمثلة التي لا مَجال لذكرها الآن.

في نهاية البحث نتمنَّى أن نكون قد وُفِّقنا في الإضاءة على هذه الفكرة (تأليه الإنسان في الديانات السماوية)، وأحرزنا ولو خطوة واحدة في هذا الطريق، وهو طريق طويل وشائك يَحتاج إلى الكثير من البحث والتأمُّل والصَّبر والعلم من باحثين ومُفكِّرين، يجب عليهم أن يتسلَّحوا بالموضوعية والشفافية، إضافةً إلى العلم والمعرفة، حتى يَقدروا أن يضعوا الأمورَ في نِصابها وموقِعها الصَّحيح، ذلك أن هذه الفكرة -وإن بدَتْ أنها قد نالَتْ حقَّها من البحث والشَّرح- إلا أنَّها ما تزال موقعَ جدلٍ وخِلاف ليس فقط بين المُفكِّرين والباحثين، وليس فقط بين المؤمنين بدين مُعيَّن والمنتسبين لمذهب بحدِّ ذاته، وإنما بين سواد الشعب الأعظم، الذي لا يُمكِنُنا أن نستهينَ بتأثيره البالغ في المجتمعات، وبقُدرته التي تُشبِهُ الطّوفان الذي يأخذ في طريقه الغثَّ والسمين على حدٍّ سواء. ولذلك فمن مُنطلَق انتمائنا لمجموع الباحثين، إضافة إلى منطلَق لا يقلُّ أهمية، وهو انتماؤنا للإنسانية في الأساس، يتحتَّم علينا أن نُدلي بدلونا، ونُقدِّمَ رأيَنا المُنطلِق من بحث دؤوب وتأمُّل عميق وإيمان بالغ حول مثل هذه القضايا الشائكة؛ ليكون بحثُنا هذا محاولةً متواضعة للتَّقريب بين الديانات، ومحاولة إيجاد الخيوط الأساسية التي تربط كلَّ دين بالآخر، علَّنا نُوفَّق في التقريب بين الأفكار التي تَبدو مختلفة للوهلة الأولى، ولكنَّها في الأساس هي من مبدأٍ واحد، ولعلَّ مبدأ التوحيد هو المبدأ الأكثر وضوحًا وتميُّزًا، الذي تتَّفق عليه الأديانُ السماوية. وتلك كانت إحدى أهمِّ أهدافنا من أبحاث تتناول فهمَ الإله والعلاقة بينه -عز وجل- وبين الوجود.

قائمة المصادر والمراجع

1 - القرآن الكريم.

2 - العهد القديم.

3 - العهد الجديد.

4 - أوراسيل، بول ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف، مصر، لا ط.، 1947م.

5 - خليفة حسن، محمد، تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، مصر، لا ط، 2002م.

6 - دالي، ستيفاني، أساطير من بلاد ما بين النهرين، ترجمة: نجوى نصر، دار بيسان، بيروت، ط1، 1991م.

7 - زينر، روبرت تشارلز، موسوعة الأديان الحية، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، لا ط.، 2010م.

8 - الساموك، محمود، المعتقدات والأديان وفق منهج القرآن، دار وائل، الأردن، ط1، 2006م.

9 - سميث، هوستن، أديان العالم، تعريب وتقديم: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، سورية، ط8، 2007م.

10 - شلبي، أحمد، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصر ط10، 1988م.

11 - ـــــــــــــــــــ، اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط8، 1998م.

12 - الصالح، عبد الحميد، التصوف، جامعة دمشق، دمشق، لا ط.، 2010م.

13 - ـــــــــــــــــــ، الفلسفة القديمة، دار ابن حيان، دمشق، لا ط، 1986م.

14 - العوا، عادل، المذاهب الفلسفية، جامعة دمشق، دمشق ط10، 2006م.

15 - الماجدي، خزعل، علم الأديان، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط1، 2016م.

16 - محمود الساموك، سعدون، المعتقدات والأديان وفق منهج القرآن، دار وائل الأردن، ط1، 2006م.

17 - مظهر، سليمان، قصة الديانات، مكتبة مدبولي، مصر، لا ط.، 1995م.

تأليه الإنسان في الأديان الوضعية "عرض ونقد"

د. محمد إبراهيم أحمد رجب[1]

ملخّص

يأتي موضوع تأليه الإنسان في الأديان الوضعية ليفتح لنا بابًا من أبواب الاعتقادات البشرية في بعض المخلوقات أو الحيوانات أو البَشر، وهذا يَدعونا لحَثِّ الخُطا في هذا الموضوع الهامِّ، الذي يضرب بجذوره في تاريخ الاعتقاد البشري، البعيد عن المنهج السَّماويِّ، الذي جاءَت به الرُّسلُ من الله -تبارك وتعالى- إلى البشرية؛ لتَصل به إلى طريق الحقِّ والهداية.

ولكننا نجد بعضَ الطَّوائف البشرية تتنكَّب لهذا الطَّريقَ السَّويِّ، وتَختار المسيرَ في طريق الضَّلال، فتتَّخذ من بعض المخلوقات آلهة يَدينون لها بالولاء والتقديس، نتيجة الخوف منها، أو اللُّجوء إليها والاستنجادِ بها من أحداث ووقائع غيبية لا تُعرف أسبابُها.

وقد انتشر هذا الاعتقادُ في معظم الطَّوائف البَشرية، وخاصة عند أجيال الأمم التي تباعَدَ زَمنُها عن زَمان أنبيائها وحُكمائها، وهذا ظاهر خاصّةً في الديانات الأَكَّدية والزرادشتية (المجوسية) والطوطمية .. وغيرها من الديانات الوضعية.

وقد حاول البحثُ إلقاءَ الضَّوء على بعض هذه الديانات الوضعية وخصائصها؛ لأن الموضوع أكبر من أن يُحاط به في مقالة أو بحث، وهذه دعوة للاستمرار في البحث العلمي عن نشأة الأديان الوضعية؛ للوصول إلى الأسباب التي أدَّت بطوائف من البشر للانحراف في الاعتقاد، والسَّيْرِ على طريقٍ غيرِ طريق الأنبياءِ.

الكلمات المفتاحية: الدِّين، الفصل والملل، الأديان الوضعية، الوحي السماوي، الطوائف البشرية.

1 - مدير إدارة الفتوى بوزارة الأوقاف "سابقا" - مصر.

مقدمة

يتناول البحث فِكرَ الجماعات البشرية التي وُجدت في فترة مُتقدِّمة من التاريخ، وجنحَت لسبب أو لآخر لاتِّخاذ الإنسان إلهًا، أو أضفت بعضٍ من صفات الألوهية على بعض البشر، وما نتج عن ذلك الخَلل الفكريِّ والعقدي والنفسي والفلسفي عندها، وتناول البحث أسباب تأليه البشر نتيجة للتقارب الفكري أو الفلسفي أو الثقافي أو الغزو الاستعماري، وما يتزامن مع ذلك من فرض المُستعمِر لفكره ودينه ومنهجه الفلسفي والفكري والعقدي على الأُمم المَهزومة، ثم حاولنا الإجابة على السؤال التالي: لماذا وكيف يجنح الإنسان إلى اتِّخاذ آلهةٍ بشرية، أو إضفاء بعض صفات الألوهية على بعض البشر؟

محاولين الإجابةَ عن هذا السؤال في ثنايا البحث في نقاط، وسنحاول أيضًا معالجةَ الموضوع من خلال المنهج الاستقرائيِّ الوصفي.

أولا: الدِّين الوضعيُّ والدِّين السَّماويُّ

لا شكَّ أن الديانات والعقائد من الأمور التي اختصَّ الله -سبحانه وتعالى- نفسَه بها، وطوال التاريخ البشري كان الإنسانُ في بدايته يتوجَّه إلى الله -سبحانه وتعالى- بالعبادة، حتى وصل الأمرُ ببعض الفئات والطوائف البشرية إلى أنْ تَتَّخذ من دون الله إلهًا، ومن هنا نشأ ما يُسمَّى بـ«الدِّين الوضعي» في مقابل «الدِّين السماويّ»، ولهذا يمُكِن بيانُ الفرق بين الدِّين الوضعيِّ والدِّين السَّماويِّ، كالتالي:

1 - الدِّين الوضعي

هو الذي يكون من وضع البشر أنفسِهم، وهو عبارة عن مجموعة من المبادئ والقِيَم العامة،

وضعَها بعضُ الناس «المُستنيرينَ» لأُمَمِهم ليسيروا عليها ويَعملوا بما فيها، دون الاستناد إلى وَضعٍ إلهيٍّ، وإنَّما هي جملة من التَّعاليم والقواعد العامة التي اتَّفقوا عليها، وساروا على منوالها، وخضعوا فيها لمعبود مُعينَّ أو معبودات مُتعدِّدة، والأمثلة على الدِّين الوضعي كثيرة منها: الديانات الأكدية، والبرهمية في الهند، والبوذية في شرق آسيا، ومنها ديانة المصريين القدماء، والديانات الفارسية القديمة وغيرها.

2 - الدِّين السماوي

أما الدِّين السَّماويُّ: فهو تعاليم إلهيّةٌ من وحي الله -عز وجل-، وإرشاداتٌ سماوية من لدن الخالقِ القدير، العليم بنفوس العباد وطبائعهم وما يحتاجون إليه في إصلاح حالهم في المعاش والمعاد والدُّنيا والآخرة، فهو مجموعة التَّعاليم والأوامر والنَّواهي التي يَجيءُ بها رسولٌ من البشر أوحى اللهُ -تعالى- بها إليه، وفي مقدمتها الإيمانُ بخالق واحد مُوجِّه لهذا الكون، لا شريكَ له في مُلكه، وهو وحدَه مَن يَستحقُّ العبادة والخضوع، دون غيره، والإيمانُ باليوم الآخر والحساب والجزاء وبالثَّواب في الجنة للمؤمنين، والعذاب المُقيم في النار للكافرين، وذلك مثل الديانة اليهودية في أصلها، كما جاء بها موسى عليه السلام، أو الديانة المسيحية يوم أن جاء بها المسيحُ عليه السلام في صورتها النَّقية، والديانة الإسلامية التي جاء بها محمد ﷺ رحمة للعالمين، فكانت خاتمةً لجميع الأديان والرسالات السماوية، فلا وحيَ بعد نبوة محمد ﷺ، ولا دينَ بعد الإسلام[1].

وبعد هذا البيان، وتوضيح الفرق بين الدِّين الوضعي والدِّين السماوي، نُلقي الضَّوء على أوَّل الديانات الوضعية التي عملت على تأليه الإنسان، وإصباغ صفة الألوهية عليه من خلال تناول مفهوم تأليه الإنسان في الأديان الوضعية.

3 - مفهوم أو مصطلح تأليه الإنسان

تأليهُ الإنسان، أو عبادةُ البشرِ كآلهة، هو مفهوم وُجد في بعض الأديان الوضعية والتقاليد الرُّوحية، وهذا المفهوم قد يظهر بأشكال مختلفة، من تقديس الأفراد المُميَّزين أو الزُّعماء البارزين، وصولاً إلى اعتبار البشر تجسيدًا للإله. ومفهوم أو مصطلح «تأليه الإنسان» هو مفهوم

1 - عوض الله حجازي: الأديان الوضعية، ص.ص. 9 - 12 & جامعة المدينة العالمية: مقرر الأديان والمذاهب، ص35.

موجود في كثير من الأديان الوضعية والتقاليد الروحية عبر التاريخ، ويعكس هذا المفهوم تطلُّعات البشر إلى فهم القوى الروحية والكونية من خلال شخصيات بشرية بارزة، لكنَّه -أيضًا- يحمل في طيَّاته تعقيداتٍ وتحدِّياتٍ اجتماعية وسياسية، ولهذا سنستعرض بعض الأمثلة البارزة من الأديان الوضعية التي يظهر فيها هذا المفهوم:

1 - الديانة الأكدية: بنظرة تاريخية إلى العصر الذهبي للأكديين، فقد كانت الديانة الأكدية هي أول ديانة بشرية، وهي ديانة (سرجون الأكدي)، وكانت أول ديانة أخلاقية في التاريخ مع الديانة الزرادشتية (المجوسية).

2 - الفراعنة في مصر القديمة: حيث كان الفرعون يُعتبرَ تجسيدًا للآلهة على الأرض، وخاصّةً الإله (حورس)، وبعد وفاة الفرعون كان يُعتقد أنه يصبح إلهًا كاملاً، والفراعنة كانوا يَعبدونه ويُقدِّسونه، وكذلك كان يُنظر إلى الفَراعنةِ على أنهم وسطاء بين الآلهة والبشر.

3 - الأباطرة الرومان: في روما القديمة كان يُنظَرُ إلى الأباطرة بعد وفاتهم على أنهم آلهةٌ، وبعضُهم أُعلنوا آلهة أثناء حياتهم. فكان يُبنى لهم المعابد، ويُقدَّم لهم القرابين، وكان يُنظر إليهم على أنهم حافظو النظام والعدل بإرادة الآلهة.

4 - الهندوسية: في الهندوسية يُوجد مفهوم "أفاتار"، حيث يُعتقَد أن الآلهة تتجسَّد في شكل بشري للنزول إلى الأرض وإنقاذ البشر، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: التجسُّدات المُتعدِّدة للإله (فيشنو)، و(كريشنا)، و(راما)، الذين يُعتبرون آلهة في هيئة بشر.

5 - البوذية: في بعض التقاليد البوذية يُعتقد أن (بوذا) نفسَه كان شخصية مُقدَّسة تَفوق الطبيعة البشرية، وبعد وفاته اعتُبر بوذا «شخصية إلهية» تتجسَّد في شتَّى الأشكال لقيادة الأتباع إلى التَّنوير.

6 - الشنتو: في الشنتو اليابانية يُعتبر الإمبراطور من «نسل الآلهة»، ويُعبَد كـ «شخصية إلهية». وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كان الإمبراطور يُعتبرَ تجسيدًا لـ«إله الشمس» (أماتيراسو).

7 - الكثير من الأديان الإفريقية التقليدية: في بعض الأديان التقليدية الأفريقية يُقدَّس زعماءُ القبائل والكهنة باعتبارهم وسطاءَ بين البشر والآلهة. وهؤلاء الأفراد يُعتبرَون مُلهَمين من قوًى روحية، ويُعامَلون بتبجيل واحترام كبيرين.

أ - التحليل الثقافي والدِّيني

تأليهُ الإنسان يَعكس غالبًا احتياجاتٍ دينيّةً وثقافيّةً واجتماعيّةً مُعيَّنة، مثل الحاجة إلى سلطة مبرَّرَة دينيًّا، أو الرغبة في فهم العلاقة بين الإنسان والإله، وهذه الأمور تُفضي غالبًا إلى تشكيل هياكل اجتماعية ودينية مُعقَّدة، ويُؤدِّي «الأشخاصُ المؤلَّهون» دورًا مُهِمًّا في توجيه المجتمع وتَشكيله.

ب - النقد والتحديات

في المنظور الحديث يُنتقد «تأليهُ الإنسان»، في بعض الأحيان، باعتباره أداةً للسَّيطرة والقَمع؛ فكثيرًا ما يُستخدم لتبرير السلطة المُطلقة وإسكات المعارضة. وفي كثير من الأحيان تُعتبر هذه الممارسات وسيلةً لتكريس الطاعة المُطلَقة للفرد، وهذا كلُّه يَتعارض مع المفاهيم الحداثية مثل: الديمقراطية والحرية والمساواة.

ثانيًا: الديانة الأكدية

1 - نظرة تاريخية إلى العصر الذهبي للأكديين

كانت الديانة الأكَّدية أوَّلَ ديانة بشرية، وهي ديانة (سرجون الأكدي)، وكانت كذلك أوَّلَ ديانة أخلاقية في التاريخ، بالتوازي مع الديانة الزرادشتية (المجوسية)، ومعنى «سرجون» (شارو كِن) أي: «الملك الأسد»، وهو مُؤسِّس الإمبراطورية الأكدية وأوَّلُ أباطرتها، وامتدَت إمبراطوريته الواسعة من «عيلام» إلى البحر المتوسط، وشمل ذلك بلادَ ما بين النهرين والأناضول، وحكم منذ عام 2334 قبل الميلاد إلى عام 2284 قبل الميلاد.

ويُحدِّثنا التاريخ أن دولة «أكد» نشأت سنة 2350 قبل الميلاد، وأنَّها أوَّلُ دولة استَحدثَت «تأليه الملوك»[1]، وإن كان قومُ نوح أسبقَ في التأليه كما قال -تعالى- في القرآن الكريم: ﴿**وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا**﴾ [نوح: 23]، وبهذا المعنى فُسِّر ما جاء في «صحيح مسلم» من حديث عائشة أن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا كنيسةً رأيْنَها بالحبشة تُسمَّى مارية، فيها تصاوير، لرسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ أُولئِكَ إذا كانَ

1 - نبيلة محمد عبد الحليم: نظام الحكم في الدولة الأكدية، ص.ص. 115 - 118.

فيهم الرَّجلُ الصَّالِحُ فماتَ بَنَوا على قَبرِهِ مَسجِدًا، وصَوَّروا فيه تلكَ الصُّوَرَ، أُولئِكَ شِرارُ الخَلقِ عندَ اللهِ يومَ القِيامة».

وذكر الثَّعلبيُّ (ت: 427هـ) عن ابن عباس أنه قال: «هذه الأصنامُ أسماءُ رِجالٍ صالحينَ من قومِ نوحٍ، فلمَّا هَلَكوا أوحى الشَّيطانُ إلى قومهم أن انصبُوا في مَجالسِهم التي كانوا يَجلسون فيها أنصابًا، وسَمُّوها بأسمائِهم، تَذكروهُم بها، ففَعَلوا، فلَم تُعبَدْ، حتَّى إذا هَلَكَ أولئِكَ ونُسِخَ العِلمُ عُبِدَت من دون الله».

وهذا يجعلنا لا نستغرب ما جاء في الديانة الأكدية، استنادًا إلي البُعد التاريخي في عبادة قوم نوح، حيث ارتبط اسم (سرجون) أوَّل ملك للأكاديين بالصِّفات المُقدَّسة، ومن بعده جاء الملك (ترامسن) الذي كان يُنادى بلقب «ترامسن المُقدَّس إله أكد»، وقد استمرَّ الملوك بالانتساب إلى الصِّفات الإلهية، فبُنيت لهم المعابدُ، وقُدِّمت لتماثيلهم العطايا والقرابين، وأُلِّفت الأناشيدُ والتَّرانيم المُقدَّسة لتمجيدهم، والمُستقرئ للتاريخ يُلاحِظ أنَّ هناك نوعين من الانحرافات التي أخذت مكانها منذ مطلع التاريخ البشري على الأرض منها:

1. **الانحرافُ السُّلوكيُّ والتَّصرُّفات**، وهو الأهون والأسهل لمعالجته.
2. **الانحرافُ العقديُّ والفكري والفلسفي**، وهو الأخطر حتى يومنا هذا.

وهنا يعود بنا التاريخ سريعًا إلى قوم نوح، فقد ابتُليت البشريةُ بهذا النوع من الدّيانات، التي يَتوجَّهُ أتباعُها بالعبادة والتقديس لغير الله تعالى، بعد أنْ سوَّلَت لقومِ نوح أنفسُهُم بأن يُقدِّسوا ويَضعوا هالات لبعض الصالحين، وينحتوا صورًا لهم، ثم أدخلوها معابدَهم، فكانت بداية الانحراف العقدي والفكري والفلسفي، وهذا يُعطينا مُؤشِّرات قوية على بداية الانحراف البشري في مجال اتِّخاذ البشر للآلهة.

ونعود إلى ديانة «أكد» وتأليه الملك المُقدَّس، فقد زعم بعض الملاحدة أنه جاء في لوح أثريٍّ أكَّديٍّ ذكر ولادة (سرجون الأكدى) الذي وُلد سنة 2300 قبل الميلاد[1]، وهذا النَّقشُ ذُكر فيه أنَّه لمَّا وُلد (سرجون الأكدي) وضعتهُ والدتُه في سلة مطلية (بالقير)، ثم وضعت السَّلة في نهر

1 - منشور على صفحة "موسوعة التاريخ والسير والعقائد" - على موقع الفيسبوك (تم النشر بتاريخ 12 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011م).

الفرات، لتحمي طفلها من «قانون قتل الأطفال»، لتَصل السَّلةُ فيما بعدُ إلى قصر الملك (أور زابابا)، والتقطها الساقي (اوكي)، وقد جنح بعضُ الملاحدة بهذه القصة للقول بأن مُؤلِّف القرآنَ اقتبس هذه القصة من التوراة، وأن مُؤلِّف التوراة اقتبسَ بدوره هذه القصة من المَوروث الأكَّدي! إلا أن هذا الادِّعاءَ به الكثير من الثغرات التاريخية والمنهجية، منها:

1. عدم امتلاك أي دليل ماديٍّ علمي على إثبات هذا الادِّعاء أو دليل تاريخي موثوق به.

2. أن الموروث الأكَّدي غيرُ ثابت تاريخيًّا، بخلاف التَّوراة والقرآن، اللذين ثبتا تاريخيًّا بكل ما احتويا عليه من قصة موسى كاملة من مولده حتى مماته، بنصوص دينية يختلفُ مضمونُها عن الموروث الأكدي البشري الذي هو من وضع الإنسان.

3. إن النَّقش موجود في المتحف البريطاني، وقد تمَّ العثور عليه في مكتبة ملك آشور (آشور بانيبيال)، الذي حكم من سنه 669 إلى سنه 631 قبل الميلاد في «نينوى» بالعراق، والتي يوجد فيها أيضا ألواح «ملحمة جلجماش»، وما يُسمَّى بـ"ملحمة الخلق»، ويذكر الموقعُ الذي قيل فيه: أنه على الرغم من أن الروايات السومرية القديمة لـ(سرجون) تعود إلى حياته، إلا أن الرواية الأسطورية لميلاده معروفة من خلال أربعة ألواح مُجزَّأة، فقط ثلاثة من العصر الحديث 934 إلى 605 قبل الميلاد، وواحدة من العصر البابلي الجديد 626 قبل الميلاد إلى 539 قبل الميلاد.

4. إن لوحة ولادة (سرجون الأكَّدي) لا ترجع لفترة حكم هذا الملك، فبالرغم من العثور على عدد كبير من النقوش والألواح الأكدية والسومرية، التي تُوثِّق تاريخ (سرجون الأكدي) وإنجازاته وبطولاته، فإنَّه لم يتمَّ العثورُ على هذه القصة، وهذه اللوحة ترجع في الأصل إلى ما بعد فترة حكم (سرجون الأكدي) لأكثر من 1500 سنة، لكن كما هو الأرجح أن «ملحمة سرجون» كُتبت بعدَ عصر سيدنا موسى نفسه بـ 300 عام تقريبًا، حيث كُتبت في العهد الآشوري الجديد، يعني عام 700 قبل الميلاد.

5. ذكر باحثون آخرون أن لوحة ميلاد (سرجون) ترجع لفترة حكم (سرجون الثاني) الآشوري، أي بعد 1000 سنة من حكم (سرجون الأكدي)، والظاهر أن الملك (سرجون الثاني) الآشوري وضعَ النَّقشَ لتمجيد (سرجون الأكدي)؛ لأنه كان يَعتبرُ مُلكَه امتدادًا لمُلك (سرجون الأول)، وهذا يعني أنه قد يكون اطَّلع على التوراة قبل تحريفها، واقتبس منها قصة موسى عليه السلام.

6. جاء في سفر الخروج: «ولمَّا لم يكن يمُكنُها أن تُخبِّئَه بعدَ أن أخذَت له سَفَطًا من البرَدي، وطَلَته بـ(الحمر والزفت)، وَضعت الولدَ فيه، ووَضعتْه بينَ الحُلفاء على حافةِ النَّهر». ويرى (بريون لويس - Brion Lewis): أنَّ النَّقشَ يتكلَّم على (سرجون الثاني)، وليس (سرجون الأكدي)، ومما يَدعَمُ هذه النظرية أن الملحمة تَذكر أن هزيمة (تيليمون) على يد (سرجون)، و(تيليمون) هذا لم يَصلْنا الكثيرُ عنه سوى أنه وُجد في فتره وجيزة تسبق (سرجون الثاني).

7. أن المقطوع به تاريخيًّا أن قصة ولادة موسى ليست أكدية، وأن القرآن جاء لتصحيح قصة ولادة موسى بعد أن تمَّ تحريف بعض تفاصيلها في التوراة، فقال -تبارك وتعالى-: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ¤ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ**﴾ [القصص: 7 – 8].

8. هذا الرَّدُّ كافٍ بناءً على تأريخ اليهود لزمان موسى، وإلا فقد يكون اليهود مُخطئين أيضًا، ويكون موسى أقدم من هذا بقرون كثيرة.

وكانت مدينة «أكَّد» أوَّلَ كيان سياسي متعدِّد الجنسيات في العالم، استطاع فيه (سرجون) أن يُوحِّدَ بلادَ ما بين النهرين تحت حكمه، ويَضع نموذجًا لملوك ما بين النهرين اللاحقين ليَحذوا حذوَه، أو يحاولوا تجاوُزَه، وكان أوَّلَ شخصية استطاعت توحيد القبائل السامية، وهزيمة المدن السومرية الواحدة تلوَ الأخرى، ويقال إن (سرجون) نفسَه هو ابن (لابيوم) أو (اتيبيل) السامي، ويُقال إنَّ أُمَّه كانت كاهنة[1]، وأنه لمَّا وَلدَتْه أُمُّه وضعته في سَلَّة ورَمته في نهر الفرات، حيث عَثر عليه بستانيٌّ ورباه، فلمَّا تَرعرعَ وشَبَّ شملَته الآلهةُ (عشتار) بعطفها وحبِّها، ثم تدرَّجَ في الوظائف حتى ارتقى إلى خدمة ملك «كيش» (أور زابابا)، بل استولى أخيرًا على العرش، وبنى مدينة «أكد»، وجمع حولَه جيشًا، وأخضع غربَ آسيا، ثم حكم 56 سنة، جلبَ خلالها الرَّخاءَ للشَّعب، واستَتبَّ الأمنُ في كل مكان، ونشر المعارفَ والعلوم والفنون والكتابة.

ولم يكن (سرجون) من أبناء الملوك، ولكن الحكايات السومرية تروي سيرتَه على لسانه، وقد تكون أسطورة، ويسرد (سرجون) قصَّتَه فيقول: «وحملَت بي أُمي وضيعةَ الشَّأن، وأخرجَتني إلى

1 - سِفر الخروج، إصحاح 2.

العالم سرًّا، ووضعتني في قارب من السل كالسَّلة، وغلقَت عليَّ البابَ بـ(القار)، وأنجاني أحدُ العُمَّال أو البُستانيِّين هو (اوكي)، وأصبحتُ فيما بعدُ ساقيَ الملك.

فقرَّبَه إليه، وزادَ نفوذُه وسلطانُه، ثم خرج على سيِّده وخلعَه، وجلسَ على عرش أكَّد، وسمَّى نفسَه الملك 'صاحب السلطان العالي'»، ويُسمِّيه المُؤرخون (سرجون الأعظم)، لأنه غَزا مدنًا كثيرة، وأهلكَ عددًا من الخلائق، وكان من بين ضحايا الملك السومري (لوجال زاغيس) نفسُه، الذي نهب «لكش» وانتهك حرمةَ آلهتها، فقد هزمَه (سرجون) وساقه مُقيَّدًا بالأغلال إلى «نيبورا»، وأخذ هذا الجُنديُّ الباسل يُخضع البلادَ شرقًا وغربًا وشمالاً وجنوبًا، فاستولى على (عيلام)، وغسلَ أسلحتَه في مياه «الخليج الفارسي" رمزًا لانتصاراته الباهرة، ثم اجتاز غربَ آسيا، ووصل إلى البحر الأبيض المتوسط، إلى أن تجمَّعَت حولَه الأساطيرُ، فهيَّأت عقولَ الأجيال التالية لأن تجعلَ منه إلهًا، وانتهى حُكمُه ونارُ الثورة مشتعلة في جميع أنحاء دولته.

وكانت زوجتُه هي: تاشلو لا توم[1].

وأولاده: انهيدوانا، ريموش، ومنا تشيتوشو، وابارووم، وابيش تاكل، وكان أبوه: لائييم.

والمُربيِّ له: اوكي.

وتُشير نصوص (سرجون) إلى أنه استطاع فيما بعد أن يُسيطر على بلاد (سومر) جميعها، وبعد أن انتهى من الزعيم (لو جال زاغيزي) بنزع ألقابه الدِّينية والدنيوية، ثم وضعها على نفسه، عمد إلى إقامة ابنته (انخيدوانا) في وظيفة «كاهنة إله القمر السماري نانا»، وهو معبود مدينة (اور)، وهو تقليد بدأه ثم استقرَّ بعد ذلك كامتياز لأخوات وبنات الملك. وهذا ما فعله كذلك الفراعنة المصريون عندما جعلوا من زوجاتهم ثم بناتهم فيما بعد زوجات للإله (آمون)، وهذا النزوع نحو تأليه الملوك الأكديين لأنفسهم، ووضع علامة الألوهية (دنجير) أمامَ أسماء بعضِهم، وإدخال اسم الملك مع أسماء الآلهة في العقود القانونية، أدَّى إلى تعاظم وضع القضاة، فأصبحوا يحكمون باسم الملك.

ومن المعالم الشُّمولية والمركزية لـ(سرجون الأكدي) أنه جعل لكل دولتِه تقويمًا واحدًا مركزيًّا، بعد أن كان لكل مدينة تقويمُها الخاص بها شهورًا وأعيادًا وآلهة.

---

1 - سِفر الخروج، إصحاح 2.

4 - المظاهر الدِّينية عند الأكديين

كان الأكَّديون يَعبدون مجموعةً من الآلهة، ولكنَّهم أظهروا ميْلاً أكبر للآلهة السماوية، وخاصة الإله (شمش) الذي كان «إله الشمس»، وبقي «إله الهواء» (إنليل) أحد أكبر آلهتهم، والكهنة يَنقسمون إلى طبقات، وازداد الميل نحو (كهنة العرافة) التي هي (قراءه المستقبل)، وظهرت التَّعاويذُ السِّحريّةُ في العلاج الروحي وعقائد ما بعد الموت.

5 - الأساطير الأكدية المُتعلِّقة بالآلهة

تبنَّى الأكديون أساطيرَ أسلافهم السُّومريِّين، فقد كانت ديانتهم كوكبية، تهتمُّ بعبادة الشمس والكواكب، ويُعتبرَ «إله الشمس» (شمش) من الناحية العملية هو الإله القوميّ لهم، وكان السومريون يُسمُّون إله الشمس (أوتو) أي «الشمس الأب»، ويَبدو أن عبادة الشمس السُّومرية انتقلت خلال ظهور الأسرة الأكدية إلى مصر، وسيظهر هذا على شكل (حورس) أو (رَع) أو «الراعي».

أما اسم (آتون) فلَهُ علاقة وطيدة باسم (أوتو) السُّومري، وقد تبنَّى (مانس) المحارب أو (منشينشو) رمزَ الصَّقر كرمز دالٍّ على الشمس، كما فعل أسلافه سابقًا، وقد انتقل هذا بدوره إلى مصر، وأصبحت علاقةُ الشَّمس بالصَّقر والنَّسر وطيدةً دالَّةً على الذُّكورة والبطولة والقوة والصُّمود.

وكان الإله القومي للأكَّديِّين هو (شمش) إله الشمس متماهيًا مع إله السماء (انو) بسبب العلاقة الدَّالة عليهما، فقد كانت الأشعة الثّمانية تَعني بشكل عام (إله)، وهذا الرمز يُشير حصرًا إلى (انو) الذي يَتماهى مع إله (إيل)، وهذا يُعطي (شمش) «المَنزلةَ الرفيعة» التي قد تقترب من التَّفرُّد في الديانة الأكدية، وكان للآلهة ذات الطابع الشمسي مكانة كبيرة، وكذلك الآلهة (عشتار) و(تموز) إلها الخصب والحب، وقد تطوَّرَت منذ السُّومريِّين الرَّمزية العَدَدية للآلهة، وبقيت كما هي حتى تغيَّرت أسماءُ الآلهة السُّومرية إلى الأكَّدية، ولو رجعنا إلى بيان للآلهة الأكَّدية لوجدنا التالي[1]:

- ادد: إله العاصفة.
- انوا: إله السماء العالي وزوجته هي (كي) الأرض.

---

1 - خزعل الماجدي: الحضارات السامية المبكرة، ص191 & مهران بيومي: المدن الكبري في مصر والشرق الأدنى القديم ج2، ص127.

- (ارزوا): إله البناء.
- بعل: إله الطقس، ومعناه السيِّد، وقد أشار إليه القرآن الكريم فقال -تعالي-: ﴿**أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ**﴾ [الصافات: 125]، وإليه تُنسب مدينة بعلبك اللبنانية.
- بعلت صبري: سيِّدة العالم الأسفل.
- كالا: شياطين العالم الأسفل الذين يَقودون (كوكال).
- انا: ثور الشَّمس الأعظم.
- جارو: الإله النُّور المُرتبط بإله القمر (سين).
- ايلابرات: رسول (نو).
- عشتار: إلهة الحُبِّ والحَرب.
- الإز: إلهة العالم الأسفل الكبرى، وهي تقابل (ارشكيجال) السومرية.
- الاولال: حامية مدينة (بادا تبيرا) بالأكَّدية (لاتراك).
- ميدانوا: (مادانا) قائدة الآلهة (الأنوناكي)[1].

هذه جولة في العقيدة الأكَّدية ونظرتها للآلهة وتعدُّد الآلهة، وبداية تأليه الإنسان، وإضفاء صفات الأُلوهية عليه، فانحرفَت إلى عبادات الملوك أو إضفاء بعض الصفات الإلهية على الملك، وكلُّ هذا كان بعيدًا عن التفكير الفطري، وجَرْيًا وراء السلطنة والسيطرة على الناس ومقدراتهم.

ثالثًا: الديانة الهندوسية

1 - الهندوسية ومعتقداتها الدِّينية في الآلهة

ومع مواصلة السَّير التاريخيِّ في الديانات الوضعية، وتأليه الإنسان، ننتقل إلى ديانة أخرى اتَّخذت من الإنسان إلهًا، وهي الديانة الهندوسية، يقول الكُتّاب الهندوس أن التَّديُّنَ الهندوسيَّ

1 - جفري بارندر: المعتقدات الدِّينية لدى الشعوب، ص.ص. 16 - 25.

يقوم على أساس المبادئ التالية:

- الفلسفة ويُطلَق عليها لفظُ التَّداول.
- التنفيذ وأُطلق عليه لفظُ سوسيلا.
- ليست مُنفصِلة بل يُكمل بَعضُها بَعضًا في وحده تصوُّر عند ارتباطها العملي بمفهوم التديُّن الهندوسي.

6 - نظرية الألوهية في الديانه الهندوسية[1]

هذه الفلسفة تتَّجه نحو (سان جهيانج) يَعني إلههُم (الله)، من له صفة السلطان والقدرة، وهو الخالق والمبدع والحافظ والمُنعِم، وهو الله الواحد المُتعدِّد الصِّفات، وهو (براهما – وفشنو – وسيفا)، براهما هو الذي يُطلَق عليه لفظُ (يفته) أي أنه الخالق، و(فشنو) هو الحافظ الرحيم والعطوف، و(سيفا) هو المُهلك للعالم، وهؤلاء الثلاثة يُشَكِّلون ثالوثًا بعضُه الخالق، وبعضُه الحافظ، وبعضُه المُهلك، ولكلِّ واحد منهم وظيفةٌ يُؤدِّيها بقوته، وهؤلاء الثلاثة (براهما) و(فشنو) و(سيفا) يَحكمون العالَمَ خَلْقًا وتَدبيرًا وإفناءً.

لكن كيف وُجدت هذه الآلهة الثلاثة وهي لفظة A.U.M ؟ يقولون: عندما نُطق حرف A وُجد الإله براهما، وعندما نُطق الحرف U وُجد الإله (فيشنو) الحافظ، وعندما نُطق حرف M وُجد الإله (سيفا) أو (سيفا المُهلِك)، وهذا الحروف السِّحرية (A.U.M) صارت في الفَهم الهندوسيِّ (مو) بمعنى الدلالة على وجود الثالوث الحاكم للعالم بأسره.

وهناك آلهة أخرى يبلغ عددها 10 آلهة، غير هؤلاء الثلاثة، مثل (كريشنا) و(راما) و(بوده) و(كاله كي) ... وكلُّها موجودات لها وظائف من أجل الخلق، وإحلال صفة الربانية الطاهرة في النفوس، ومحاربة الشراهة والنَّهم والنفس الخبيثة والكبرياء والتفاخُر، وذلك بواسطة تعاليمهم التي تحثُّ على السلام والأمن والمُثُل العليا والرفيعة للحياة.

- (فشنو) هو ولد الإله، جاء لِيُحطِّم الفسادَ الذي يظهر في المجتمعات، ويُحافِظَ على الخير.
- (كريشنا) جاء من أجل إحلال السلام.

1 - رؤوف شلبي: آلهة في الأسواق، ص.ص. 99 - 101.

■ (بودا) أو (بوذا) وهو آخر الآلهة، وجاء لِيُعلِّمَ النّاسَ الخيرَ والطمأنينة.

■ (كاله كى) هو الإله المُنتظَر الذي لم يَنزِلْ بَعدُ، أما الإله الخالق (براهما) فهو في أعلى المنزلة، وقد خلق الخَلقَ وتركه لولده والمساعدين من الآلهة الصغيرة.

وما زال الهندوس ينتظرون إلهًا لم ينزل بعدُ، وهو (كاله كي) ذلك الإله الذي لم تُعرَف له وظيفةٌ. وهذا هو تصوُّر الديانة الهندوسية للآلهة، وتأليه الإنسان، أو تأليه الإله بصفات بشرية.

رابعًا: الطوطمية

وتسير المسيرةُ التاريخية حتى تَرسو في بلاد مصر القديمة، وننتقل إلي ديانة أخرى من ديانات المصريين التي اتَّجهت إلى تأليه الإنسان، أو جعل المَلِك البشريِّ إلهًا، تأثُّرًا بغيرها من الديانات والمجتمعات المجاورة، وهي الطوطمية.

1 - نشأة «الطوطمية» وأصلها اللغوي

«الطوطمية» تُعد من الديانات الوضعية التي كانت على أرض مصر وما حولها من بلاد، فقد كانت «الطوطمية» من ديانات مصر القديمة المُتجذِّرة، وهي كلمة لاتينية أصلها «توتوم» نسبةً إلى هذا النظام الذي يُسمَّى «تيتو ميوزيم»، وهو نظام تديُّني يرجع إلى تقاليد بدائية اتَّخذتها الأمم الغابرة في بطون التاريخ لها نظامًا، إذ جعلت بعضًا من الحيوانات أو النباتات رمزًا لها، ثم لقبًا لجميع أفرادها، ثم قدَّسَته وعبدَته.

و«الطوطمية» سواء كانت تقديسًا أو رمزًا أو شعارًا فهي عبارة عن تصوُّر لمفهوم الألوهية في صورة مادية، سواء كان هذا التصوُّر في قالب نبات أو حيوان أو طير، وقد أراد الدكتور (محمد غلاب) أن يَنفي عن «التديُّن المصري»، قبل عصر الأُسَر الفرعونية، مفهومَ «الطوطمية» ولكنه شقَّ على نفسه كثيراً، وأطال الحديث في مناقشات ومشادّات كي يُفسِّر وجود رموز الديانات الفرعونية مثل: «عجل آبيس» و«القطّ الفرعوني" ضمن الديانات "الطوطمية" قبل الفرعونية، ولكنَّ الاكتشافات الحديثة التي قام بها العلماء وصلت إلى نتائج مغايرة بناءً على اكتشافات مثل: «مقبره السرابيوم» التي عُثر فيها على تابوت باسم الملك (نختا نيبو)، أحد ملوك الأسرة الثلاثين، وهي الأسرة الفرعونية الأخيرة، ووُجدت توابيتُ صغيرة وبها مومياء للطيور المُقدَّسة،

وعُثر داخل تلك الطيور على تمائم وعقود مصنوعة من الذهب والأحجار الكريمة النادرة، ممّا كان يُقدِّمه الشعبُ قربانًا لها، وهي لا شكَّ تدلُّ على درجه تقديسٍ لهذه الطيور في نفوس المصريين القدماء.

7 - الطوطمية نمط من أنماط التديُّن المصري البشري القديم

كانت «الطوطمية» نمطًا من أنماط التديُّن المصري البشري، كما هو الشَّأن في أي بقعة من بقاع العالم القديم، وكان المصريون في عصور ما قبل التاريخ يَعبدون آلهة كثيرة، وكان كلُّ إله مختصًّا بجهة معينة، فكانت الطوطمية مظهرًا من مظاهر التديُّن المصري القديم، وخاصّةً بعد التوحيد القُطري لمصر على يد الملك (مينا) مُوحِّد القُطرين، ثم التَّوحيد العقَدي الذي دعا إليه (اخناتون) لعبادة (آمون) الإله الواحد الأحد.

والاكتشافات الحديثة تُؤكِّد علميًّا أن «الطوطمية» كانت مظهرًا من مظاهر «التعبُّد الصناعي» الذي يكون شأن أيِّ إنسان حُرِم من «الوحي المعصوم»، فينقاد تدريجيًّا إلى مرحلة من مراحل تأليه الإنسان، مثل قصة (ايزيس) و(اوزوريس)، هذه القصة التي يُمكِن أن نُطلِق عليها إرهاصات «التثليث المصري القديم»[1].

8 - عناصر الديانة «الطوطمية»

تعتقد «الطوطمية» بتعدُّد الأطياف في ثلاثة، لكل واحد منهم وظيفة، وهي:

- (أوزوريس) وكانت وظيفته الإنبات والخصب فهو إله النيل.
- (إيزيس) وظيفتها الحكمة والتشريع والسِّحر والوفاء والإخلاص.
- (توت) وظيفته العلم والتدبير.

9 - الصراع بين الآلهة في «الطوطمية»

لم تشأ الأسطورةُ أن تترك هذا المُثلَّثَ أن يعيش، بل أوجدت له أخًا لـ(أزوريس) وهو (ست)، ولكنه كان يَكرهه، لأنه إله القَحط والجدب والشرِّ، غير أن (ست) لم يستطع مجابهتَه وجهًا لوجه، فاحتال عليه وأدخله في تابوت ضخم، صنعَه خصيصًا لقتله، وأدخله في هذا التابوت بأسلوب

1 - طه الهاشمي: الطوطمية، ص.ص. 58 - 70.

شيطاني، ثم أقفل عليه، وقذف به في النيل، ولما طالت غيبتُه افتقدَته زوجتُه، فراحَت تبحث عنه، فلم تجدْه فصمَّمَت على أحد أمرين:

إما أن تلحقَ به، وإما أن تَجدَه، وقطعَت (ايزيس) على نفسها عهدًا أن تُعيده إلى الحياة، وحصلت (اوزوريس) على الصندوق، لكنَّها قبل أن تفتح التابوت يَلحَق بها (ست) ويتغلَّب عليها، ويُقطِّع جسدَ أخيه إربًا بلغ عددُها 72 شلوًا، ثم ألقى بكل شلو من هذه الأشلاء في مقاطعة من مقاطعات مصر، وقامت (ايزيس) بجلب هذه الأشلاء والقطع المتناثرة، مستعينةً بإله العلم والتدبير (توت)، ثم قرأت عليه بعضَ التَّعاويذ والرُّقى، فعادت له الحياة، غير أنَّها حياةٌ لا تُشبِهُ الحياةَ الأولى، فلم يَلبث على القبر كثيرًا، ثم غادرها واستبدلها بمملكة الأموات العظيمة، وانتهزت (ايزيس) هذه الفرصة ولم تمُكِّن ابنها (هوريس) أن يَقتُلَ عمَّه (ست)، لأنَّها ترى أنَّ الشَّرَّ ضروريٌّ للخير ولازمٌ له.

10 - صور لتعدد الآلهة في الطوطمية

كانت هناك صُوَرٌ متعدِّدة في التديُّن المصري تُفيد الاثنين أو التثليث، وهي أن (رع) «إله الشمس الساطع» -حسب الأسطورة المصرية- خلقَ نفسَه، وهو زوج (آمون المقدسة) أو روح (آمون المقدسة)، وإذا وُضع تمثالُها مع الميِّت حُفظ لحمُه، وسَلِمت عِظامُه، وأُعطيَت له حقولٌ يَزرعُها في الجنة.

خاتمة

بعد هذا البيان والشرح نقف على حقيقة هامة، وهي أن البشرية كانت تتخبَّطُ في مراحل من حياتها، وتنتقل بين ديانات وضعية بعيدة عن الوحي الإلهي الذي جاء على لسان الأنبياء (عليهم السلام)، مُحمَّلين برسالات السماء من الله - تبارك وتعالى- إلى البشرية، حتى تأخذ بأيديها إلى طريق الحق والهدى والنور المبين.

وقد حاول بعض الباحثين التَّفريقَ بين العابد والمَعبود، أو بين الإله الوضعي والإله الحقيقي الخالق للكون، وهو الله - تعالى- الخالق المُبدِعُ الحكيم الخبير، ومحاولة المساواة بينهما، فأوقع البشريّةَ في الضَّلال والعمى، وأدَّى هذا التفريق إلى إفساد مفهوم الألوهية، ثم إفساد عقول الأمم

والشعوب ونفوسِهم، ولذلك، تبقى الأسطورة كما هي أسطورة، وتبقى الحقيقة حقيقة، وتبقى الفطرة في حاجة ماسّة إلى الحق المُبين والهداية إلى الصراط المستقيم، وأهم النتائج التي توصَّلَ إليها البحث:

1. أن الاعتقاد بوجود إلهٍ خالق للكون كان اتِّجاها فطريًّا عامًّا في كل الحضارات.

2. أن الانحراف العقدي نتجَ عن سيطرة بعض الطَّوائف البشرية، بمعتقداتها الفاسدة، على بعض الشعوب، وسعيها لفَرْضِ فكرِها على الشعوب المهزومة.

3. أن كلَّ الجماعات البشرية اشتركت في هذا الاتجاه الفكري والعقلي المنحرف، سواء كانت في قمه التحضُّر، أم في نهاية سُلَّم الحضارة؛ لأنها حاولت الاستنجاد بقوى خَفِيَّة من حيوانات مُفترِسة قوية أو جمادات أو أصنام وجدَت فيها ضالَّتها المنشودة في الاتجاه نحو إله حسيٍّ مَلموس.

4. أن الجماعات البشرية لم تُعارض هذا الاتجاه؛ لأنها كانت في بعض مراحل حياتها ساذجةً، يَفصلها امتدادُ الزمان عن عهد الوحي السماوي الإلهي.

5. أن اتِّباع المنهج الإلهي المُنضبط بوحي السماء هو المنهج السليم لحماية الإنسان في اعتقاداته الفكرية والفلسفية والعقدية.

6. ضرورة توسيع الأبحاث العلمية في الديانات الوضعية؛ لأن البشرية في عصرها الحالي بدأت تتراجع إلى هذه الديانات الوضعية، وانتشر الإلحاد وغير ذلك من الديانات والأفكار الوضعية القائمة على فكر بعض الأفراد والاعتقاد بهم، أو الاتجاه الجمعي للجماعة البشرية، الذي يُسمَّى بـ «العولمة».

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. الإنجيل والتوراة (العهدين القديم والجديد).

3. إبراهيم، محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، مطبعة الأمانة، القاهرة، 1985، ط1.

4. ابن حزم، علي بن محمد، الفِصل في المِلل والأهواء والنِّحل، تح. محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1996، ط2.

5. بارندر، جفري، المعتقدات الدِّينية لدى الشعوب، تر. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ط1.

6. بقه، بلخير، أثر ديانة وادي الرافدين على الحياة الفكرية في سومر وبابل (3200_ 539 ق.م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية_ قسم التاريخ، 2009/2008م.

7. حجازي، عوض الله (مناهج جامعة المدينة العالمية)، الأديان الوضعية، جامعة المدينة العالمية، كوالا لامبور - ماليزيا، 2010، ط1.

8. دراز، محمد عبد الله، الدِّين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، دار القلم، بيروت، د.ت، لا ط.

9. شلبي، رؤوف، آلهة في الأسواق، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1980، لا ط.

10. عبد الحليم، نبيلة محمد، معالم العصر التاريخي في العراق القديم، دار التاريخ، الإسكندرية، 1983م، لا ط.

11. الماجدي، خزعل، الحضارات السامية المبكرة، منشورات تكوين للنشر والتوزيع، الكويت، 2019، ط1.

12. مهران، محمد بيومي، المدن الكبري في مصر والشرق الأدنى القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، لا ت، لا ط.

الإنسانوية الحديثة: دراسة ونقد[1]

د. سيد علي حسني[2]

ترجمة: د. محمد فراس الحلباوي[3]

ملخّص

تحدَّثنا في هذا المقال بداية عن تعريف الإنسانوية، وأوضحنا أسبابَ التشتُّت في تعريف الإنسانوية وتنوُّعه. وقد أشرنا متابعة للبحث وتوضيحاً لتاريخ الإنسانوية الحديثة إلى ثلاث مراحل: الإنسانويّة في عصر النهضة، الإنسانوية في عصر التنوير، والإنسانوية الحديثة، ثم عرضنا لميِّزات كلٍّ منها، وثم فصَّلنا بين أنواع الإنسانوية وهي: الإنسانوية الدينية، والإنسانوية العلمانية، ثم شرحنا مبادئ الإنسانوية كالنَّزعة الطبيعية ومصدر قيميّة البشر، وحرية الإنسان والنزعة العقلانية، وأخيراً عرضنا بعضَ الانتقادات الموجَّهة للإنسانوية.

الكلمات المفتاحية:

الإنسانوية، الإنسانوية في عصر النهضة، الإنسانوية التنويرية، الإنسانوية الحديثة، مبادئ الإنسانوية، الإنسانوية العلمانية، الإنسانوية الدينية (المسيحية).

---

1 - المصدر: المعرفة الفلسفية، السنة العاشرة، ربيع 2013، العدد 3 (المتسلسل 39)، ص.ص. 115 - 144.

2 - أستاذ مساعد في قسم الأديان في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

3 - دكتوراه باللغة الفارسية وآدابها، جامعة طهران، محاضر في جامعة دمشق.

مقدمة

يَجري الحديثُ كثيراً في الوقت الحالي عن الإنسانوية ومحورية الإنسان، التي تَناولها كثيرٌ من المؤلَّفات، لدرجة أنه عُدَّ هذا الموضوع أحدَ أركان الثقافة والفكر الغربيَّيْن، وقد ينتهج بعضُ الكُتَّاب في كتاباته منحًى نقديّاً لفكرة الإنسانوية، لكن قلّما يجري الحديث عن تعريف الإنسانوية ومراحلها ومبادئها أو الدراسات عنها. وقد أدَّت نُدرة هذه الدراسات لاتِّهام مَن لا يَقبلُ كونَ الإنسان هو المحور في الثقافة الغربية وفكرها: بعدم الفهم الصحيح لتلك الثقافة؛ لأن الإنسانوية في العصر الحديث قد طوَت مراحل عديدة، وكانت ثمة مزايا تختصُّ بها في كل مرحلة، تختلف عن الفهم السائد للفكرة في عصرنا الحالي. وسنقوم في هذا المقال بتناول الإنسانوية من زاوية الإجابة عن التساؤلات حول ماهية الفكرة محاولين تفكيكها ونقدها.

أولًا: تعريف الإنسانوية

المعنى اللغوي: أُستُقِيَت مفردة (Humanism) من المفردة اللاتينية (Humus) بمعنى التراب أو الأرض، وكانت هذه المفردة بدايةً منبثقةً عن التقابل بين فئتين من الموجودات، يعني الموجودات الترابية (الدنيوية) من غير البشر من جهة، والقاطنين في السماوات أو الآلهة (Deusldivus, Divinus) من جهة أخرى. فكان المُحقِّقون وعلماء الدين في نهاية العصر القديم والقرون الوسطى يفرِّقون بين:

(Divinitas) بمعنى الإطار المعرفي والممارسة العملية المُستلهمَتين من الكتاب المقدس.

(Humanitas) بمعنى الإطار المختص بالقضايا العملية والحياة الدنيوية.

وبما أن الإطار الثاني كان يستلهم قِسمَه الأوفى وموادَّه الخام من المدونات الرومانيّة، وما يرتبط باليونان القديم، فقد أطلق المترجمون والمعلمون، لهذه المدوَّنات، على أنفسهم لقب الإنسانويين[1] (Umanisti)، وكانوا في الغالب من الإيطاليين.

1 - Tony Davies, Humanism, p.p. 125- 126.

وقد استُخدم مصطلح (Humanis) لأول مرة في القرن التاسع عشر 1808م، ضمن تأليفات المفكرين الألمان، مُشيراً على الأغلب إلى نوع من التربية والتعليم، وآخذاً بعين الاعتبار المؤلَّفاتِ اليونانية واللاتينية الكلاسيكية. وعُرضت في إنجلترا مفردة الإنسانوية بعد حين. والوثائق الأولى التي استخدمت هذا المصطلح هي مؤلفات (صموئيل تايلور كالريج - Samuel Taylor Coleridge) ومدوَّناته في العام 1812م، حيث استخدم في هذه المؤلفات مفردة الإنسانوية حول رؤية مسيحية خاصة تُؤمن بكون عيسى المسيح بشراً لا إلهًا، واستُخدمت هذه المفردة لأول مرة في العام 1832م بمعناها الثقافي[1].

المعنى المصطلحي: ثمة تعاريف متنوعة للإنسانوية تُشير تارة إلى مجموعة من المفاهيم المرتبطة بطبيعة الإنسان وميزاته وقيمه وقوته وتعليمه، وتُطلق الإنسانوية تارة أخرى على نظام فلسفي متماسك، قابل للإدراك، وله ادِّعاءات وجودية ومعرفية وإنسانية وتعليمية وجمالية وأخلاقية وسياسية، وهناك معنى آخر للإنسانوية تُفهَم بموجبه على أنها أسلوب ومجموعةٌ من الأسئلة المرتبطة تقريباً بالطبيعة البشرية وبالسِّمات الخاصة بها[2]، ويُعبرَّ عنها أحياناً بالنهضة الفلسفية والأدبية، التي تُشكِّل أحد أعمدة الثقافة الجديدة[3]، أو يَعدُّونها أحياناً فلسفة تعترف رسميّاً بقيمة الإنسان أو بمقامه، وتجعله ميزاناً لكل شيء[4]. وبتعبير آخر تجعل من الماهية الإنسانية وحدود الطبيعة البشرية وارتباطاتها موضوعاً لها[5]، وبعضهم أيضاً يرى أن الإنسانوية ليست نهضة أدبية، بل هي نهضة فكرية ونوع من التحوُّل في القيم والوعي الذاتي المتزايد بالروح البشرية.

بدأت النهضةُ الإنسانوية أو النهضة الفكرية الإنسانية في الزمن الذي أعرض فيه التنويريُّون

1 - Alister E. McGrath, Reformation Thought an Introduction: 1997, p. 42.

2 - Luik John, «Humanism», p. 528 & James Hitchcock: What is Secular Humanism? p.p. 8- 9.

3 - إشبيل فوغل: الحضارة في غرب الأرض، ج1، ص 542.

4 - Josh McDowell & Don Stewart, Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion, p.76.

5 - Nicola Abbagnano, "Humanism", in The Encyclopedia of Philosophy, p.p. 6970- & A. S. P. W, 1971, p.p. 825- 826.

في المدينة تدريجيّاً عن القِيَم العظيمة التي كان الدِّينُ يَفرضها عليهم، إثر ظهور المدن واتجاه سُكَّانها نحو القيم الملموسة أكثر في الطبيعة والإنسان[1]، وفي تقويم آخر قيل إنَّها نهضة ثقافية ظهرت في أوروبا إثر التعرُّف على الثقافية الرومانيّة القديمة، التي كانت تسعى للوصول إلى أهداف ثقافية حديثة، مبنيّة على أهداف ثقافية قديمة، لمواجهة الأهداف الثقافية في القرون الوسطى، بتعبير آخر كان هدف هذه النهضة ازدهار جميع القوى الروحية والباطنية للبشر وتكريس «إنسان مدرك لذاته»، وتحرير العلم والحياة الأخلاقية والدينية للبشر من سيطرة الكنيسة[2].

ويمُكن تلخيص المعاني المستخدمة للإنسانوية منذ القرن الرابع عشر وحتى القرن التاسع عشر في عدة مجموعات:

1. أنها خطة تعليمية ناتجة عن تأثير التأليفات للكُتّاب الكلاسيكيين، تُركِّز على دراسة قواعد اللغة والمعاني والبيان والتاريخ والشعر والفلسفة والأخلاق.

2. أنها الالتزام بـ «محورية الإنسان» ومصالحه ورؤاه.

3. أنها الإيمان بالعقل والسلطة الذاتية والاستقلال، باعتبارها أهمَّ الأبعاد الوجودية للإنسان.

4. أنها الاعتقاد بأن العقل والشكَّ والمنهج العلمي هي الأدوات الوحيدة المناسبة لاكتشاف حقيقة المجتمع الإنساني وبنائه.

5. أنها الاعتقاد بتوفُّر الأسس الأخلاقية والمجتمعية ضمن الاستقلال والتساوي الأخلاقي.

وبعد نهاية القرن العشرين ظهرت جوانب خاصة من الاعتقادات الإنسانوية الرئيسة مثل: تفرُّد الإنسان والمنهج العلمي والعقل والاستدلال في النُّظُم الفلسفية كالوجودية والشيوعية والبراغماتية[3].

---

1 - ج. برونوفسكى و ب. مازليش: منهج التنوير في الغرب، ص101.

2 - ياكوب بوكهارت: ثقافة النهضة في إيطاليا، ص32.

3 - John Luik: “Humanism”, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, p. 528.

ثانيًا: تاريخ الإنسانوية

يُنظر عادةً إلى الإنسانوية الحديثة بكونها مستلهمة من إيطاليا، وغالباً ما يُعَدُّ (فرانشسكو بتراركا 304م- 1374م Francesco Petrarca1) عرَّاب النزعة الإنسانية في عصر النهضة الإيطالي، حيث سعى أكثرَ من غيره في القرن الرابع عشر لنشر أفكار النزعة الإنسانية النَّهضوية، وكان أول مُفكِّر أطلق على مرحلة القرون الوسطى لقب «عصور الظلام»[1].

كانَت الإنسانوية متجذِّرة غالباً في المناهج الإيطالية الكلاسيكية، في طيَّات اللغة والبلاغة، وكتابة الرسائل والخطابة، وانطلاقًا منها تغيَّرت صنعة كتابة الرسائل والخطابة رُويداً رويداً، واستفردَت مدرسة (سيسرون) وباقي الكُتَّاب الكلاسيكيِّين بالساحة أكثر من ذي قبل، تَبِعَ ذلك نفوذُ الإنسانويِّين الإيطاليين بقوة، منذ القرن الرابع عشر وما بعده، في العملية التعليمية في المدارس الابتدائية والجامعات، وهكذا فقد اشتملت الدراسات الإنسانوية أو "العلوم الإنسانية" في النصف الأول من القرن نفسه على دراسات تدور حول قواعد اللغة والبلاغة والشعر والتاريخ وفلسفة الأخلاق[2].

يُمكِنُ القولُ بالنظر إلى هذه الخلفية بأنَّ الميزة الرئيسة لهذه النهضة في بدء الأمر هي أنها بدأت حركتها وتابَعَتْها لا على يد الفلاسفة المحترفين، بل من قِبَل الأدباء والمؤرخين وعلماء الأخلاق والساسة، بل إنَّها كانت على نزاع مع فلاسفة زمانها، لذا يُمكِن أن ندَّعي -من خلال هذا الوصف- أن الإنسانوية النهضوية لم تكن نزعةً أو نظاماً فلسفيّاً، بل كانت عوضاً عن ذلك برنامجاً ثقافيّاً وتعليميّاً يُركِّز على أهمية مجال ما من الدراسات وهو الأدب[3]، ومن خلال إحيائها لثقافة اليونان القديمة فقد نبَّهت الإنسانويةُ الأوروبيين إلى المؤلَّفات المتنوعة في العصور القديمة. وبتعبير آخر لم يكن للإنسانوية تأثير مباشر في تطوير العلم، بل قامت من خلال إحيائها للثقافة الدنيوية الكلاسيكية بإيقاظ الأوروبيين الذين كانوا راضخين للدين وأسرى له بشدة، وتنبيههم للأمور الدنيوية التي تطرَّقت لها المؤلَّفات الكلاسيكية بوضوح.

---

1 - إشبيل فوغل: الحضارة في غرب الأرض، ج 1، ص 542.

2 - Paul Oskar Kristeller: Renaissance Thought and its Sources, p.11.

3 - Ibid, p. 515.

إنَّ أحد الأعمال المهمة، التي جرت منذ بداية العصر الإنسانويِّ، هو إقصاء سلطة (أرسطو - Aristotle) عن الفلسفة الأوروبية، وإحلال (أفلاطون - Plato) أو - بتعبير أفضل- «المدرسة الأفلاطونية الحديثة» مكانها[1]، كانت تُرجمت مؤلَّفات (أفلاطون) على يد شخص يُدعى (مارسيليو فيسينو - Marsilio Ficino)، وقد وقف حياتَه لترجمة كتب (أفلاطون) وشَرحِ فلسفته الموسومة بـ «الفلسفة الأفلاطونية الحديثة»[2]، وجذبتْ مؤلَّفات (أفلاطون) الإنسانويين إليها أكثر من أي شيء آخر وفتنتهم بها، فهاموا بأسلوب كتابة (أفلاطون) السَّلِس واللَّطيف، كما جذبَت تعاليم العودة إلى المنابع المستنبطة من مؤلَّفات (أفلاطون) الإنسانويين إليها، إذ عَدُّوا الإنسان استناداً إليها بمثابة عينٍ نَضّاحة، ينبغي للفرد أن يعود إليها[3]، وقد كان أحد أسباب التوجُّه لمؤلَّفات (أفلاطون) أن الإنسانويين كانوا يشعرون بغبطة تجاه الحرية التي كان اليونانيُّون يتمتَّعون بها في زمن سقراط؛ إذ كانوا يستطيعون البحث في أكثر الأمور الدينية والسياسية حساسية، وكانوا يمَدحونهم ويظنُّون أن في فلسفة أفلاطون -التي كانت قد ظلَّلَتها أفكار فلوطين بظلال غامضة- نوعًا من فلسفة المسرح الغامض[4]، التي يمُكِن من خلالها البقاء في المسيحية، المسيحية التي لم يستمرُّوا على الإيمان بها، لكنهم لم يتخلَّوا عن حبِّهم لها بتاتاً[5].

وعلى الرغم من أن الإنسانويين كانوا المهيمنين على الحياة الفكرية في أوروبا الغربية، على مدى قرن كامل، لكن لم يكن لهم أدنى نفوذ في الجامعات، مع أن سيطرة حالة الإحياء الأدبية وانتشارها غالباً ما كان يجري من خلال الأكاديميات، التي أسَّسها الأمراء المُحبُّون للثقافة في «فلورنسا» و «نابولي»، واستمرَّ هذا التيار بحركته وفتح أوروبا إلى ما وراء «جبال الألب»، وباتَت الدُّوَلُ تتقبَّل الثقافة الجديدة واحدةً تلوَ الأخرى، وتضع أقدامها على أعتاب عصر جديد مُودِّعةً العصرَ القروسطي.

---

1 - Nicola Abbagnano: “Humanism”, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, p. 131.

2 - إشبيل فوغل: الحضارة في غرب الأرض، ج 1، ص 546.

3 - Nicola Abbagnano: “Humanism”, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, p. 132.

4 - نوع من المسرحيات التي راجت في القرون الوسطى وكانت تركز على المفاهيم الأزلية – الأبدية والكتاب المقدس والخلق. (م)

5 - ويل ديورانت: تاريخ الحضارة، ج5، ص.ص. 90 - 91.

وَلَجَ الفكرُ الإنسانوي بمَسعًى من أب الفلسفة الجديدة (رينيه ديكارت - René Descartes) مرحلة جديدة، استناداً إلى رؤيته بأن الإنسان ومضمون أفكاره وإدراكه هو المحور لجميع الحقائق، والإدراك اليقيني بوجود الأشياء وصفاتها، وقد سعى (ديكارت) من خلال عرضه لمبدأ "أنا أُفكِّر إذاً أنا موجود" (المعروف بـ"الكودجيتو الديكارتي"، وهو مختصر عن العبارة اللاتينية Cogito Ergo Sum)[1]، لجعل الإنسان محوراً للمعارف اليقينية بهدف إظهار هوية جديدة للإنسان[2].

وبعد عصر التَّنوير تَطأُ الأقدام عصرَ الحداثة، وقد اتَّسعت فيه رقعةُ الإنسانوية أكثرَ فأكثرَ، وظهرت مدارس كثيرة متأثِّرة بالإنسانوية، كالشيوعية والوجودية والوضعية والفلسفة التحليلية، بحيث يمكن مشاهدة ثلاث مراحل للإنسانوية منذ عصر النهضة وحتى عصرنا الراهن:

1. الإنسانوية النهضوية (منذ عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر).
2. الإنسانوية التنويرية (القرن الثامن عشر).
3. الإنسانوية الحديثة (منذ القرن العشرين وما بعد).

في الإنسانوية النهضوية كانت جلُّ مساعي الإنسانويِّين هي عرضُ برامج ثقافية وتعليمية تُمكِّنُهم من توسيع رقعة فنِّ الكتابة والكلام، وكانوا يبحثون عن هذا الأمر في دراسة مؤلَّفات المُتقدِّمين (الفلاسفة اليونان والرومان القدامى)[3]،

فيما كانت الميزة الأبرز للإنسانوية في عصر التنوير، والتي اشتهرت بالإنسانوية العلمية أو العلمانية أيضاً، هي التركيز على العقل، وترافقَت هذه المرحلة الشاملة للقرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديَّيْن مع ظهور مُفكِّرين كـ(ديكارت) و(فولتير - Voltaire) و(روسو - Rousseau) و(مونتسكيو - Montesquieu) و(هيوم - Hume) و(كونت - Comte).

وقد ركَّز أولئك المُفكِّرون على أن قلق الإنسان، والهدف الرئيس له، ليس تحقيق الإرادة

---

1 - رينيه ديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى، ص.ص. 37 - 38.

2 - دان كيوبيت: بحر الإيمان، ص.ص. 161 - 162.

3 - John Luik: "Humanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, p. 529 & Paul Oskar Kristeller: Renaissance Thought and its Sources, p. 25 & James Hitchcock: What is Secular Humanism? p. 25.

الإلهية، بل تشكيل المجتمع البشري والمجتمع الخاص به، استناداً إلى العقل، وذهبوا إلى أن منزلة الإنسان ليست تابعة للمرجعية الإلهية، بل مَردُّها تحقيق الإمكانات العقلانية لوجود الإنسان الدنيوي.

فيما كانت الإنسانوية في عصر التَّنوير ترى أنَّ الفهم الصحيح للإنسان لا يتأطَّرُ في دائرة الإيمان وتعاليم الروح المخلوقة والسامية، المُوجَدة من قِبَل الإرادة الإلهية، بل بالارتكاز على العقل البشري وحريّته، واستناداً إلى ذلك، فقد عُرض تعريف جديد للإنسان آخِذاً بالحسبان حريَّتَه، وانتفَت من دائرة الوجود كلُّ فكرة أو خبر عن الله والإرادة الإلهية والشرائع المُحدَّدة مُسبقاً لحياة الإنسان الطيِّبة، بل إن النقطة المُميِّزة للإنسانوية في عصر التنوير، في مرحلته السابقة واللاحقة، يَكمن في هذه النقطة: بأن الإنسانويِّين في هذه المرحلة كانوا متفائلين جدّاً بقُدرة العقل البشري على وصف العالَم ونُظُمِه وقبول مسؤولية ما ينجم عن ذلك[1].

فيما في العصر الحديث تُعرَض أربعةُ نماذج للإنسانوية (الإنسانوية: الماركسية، البراغماتية، الوجودية، الهيدجرية)، وتشترك الثلاثة الأولى منها بمضامين مع الإنسانوية التنويرية، لكن الإنسانوية الهيدجرية ليس لها أي علاقة بها، ويشترك البراغماتيُّون مع الإنسانويِّين التنويريين في التركيز على العقل الإنساني، لكن يخالفونهم بالتركيز على حرية الإنسان. يُركِّزُ الإنسانويُّون الوجوديُّون كالإنسانويِّين التَّنويريِّين كثيراً على حرية الإنسان، وفي المقابل لديهم مشكلة مع تقدُّم العقل البشري ورِفعته. ويشترك الإنسانويون الماركسيُّون مع الإنسانويين التنويريين في قضية الاستقلال والتساوي بين البشر، لكنهم يُخالفونهم في قضية اختيار الإنسان وحريته[2].

ويمكن تناوُل أنواع الإنسانوية (من حيث علاقتها بالدِّين)، فبعكس الفَهمِ السائد للإنسانوية أنها مخالفةٌ للدين، فإنَّ مفردة الإنسانوية بذاتها لا تتضمَّن مخالفةً للدين أو مخالفةً لله[3]؛ ولكن قد تُقسَّم الإنسانوية في تقسيم عامٍّ إلى إنسانوية دينية وإنسانوية علمانية. كما يلي.

1 - John Luik: “Humanism”, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.p. 530- 531.

2 - Ibid, p. 528.

3 - Josh McDowell & Don Stewart, Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion, p. 75.

ثالثا: الإنسانوية الدينية

الإنسانوية الدينية هي الإنسانوية التي تُؤمِنُ بمنزلة الإنسان الكبيرة ومقامه، مع الحفاظ على الاعتقادات الدينية والغيبية، وبتعبير آخر تشترك الإنسانوية الدينية مع باقي المدارس الإنسانوية بالرَّغبة في الحفاظ على حياة الإنسان ورفع جودتها، لكن تنفصل عنها في إيمانها بأن المصدر الرئيس للقدرة البشرية وهدفها هو الله الخالق المُنجي[1].

وعلى الرغم من أن التعريف، الذي عُرض للإنسانوية الدينية، له معنى عامٌّ، وينبغي منطقيّاً أن يكون بهذا الشكل، لكن الإنسانوية الدينية هنا تشير إلى الإنسانوية المسيحية؛ لأنه واستناداً إلى المنطلق والبيئة التي ظهرت الإنسانوية فيها وازدهرت، إضافة إلى ما كان من ردود فعل للمُتديِّنين المسيحين تجاهها، والأصوات المعارضة التي ظهرت آنذاك، كذلك بالنظر إلى أن بعضاً من المواضيع التي طرحها العلمانيون كانت تستهدف الدين المسيحي، فإنَّ المقصود من الإنسانوية الدينية هو الإنسانوية المسيحية.

ظهر هذا النَّوع من النزعة الإنسانية في أوروبا الشمالية، واتَّبع شعاراً إنسانويّاً معروفاً هو الرجوع إلى الينابيع الرئيسة، فأقبل الإنسانويون في أوروبا الشمالية، مثل نظرائهم الإيطاليين، على تحصيل العلوم الكلاسيكية، وقاموا بترجمة المُؤلَّفات الكلاسيكية، وكانوا يَرَونَ أن المبادئ الأخلاقية موجودةٌ في المؤلَّفات الكلاسيكية، وأنَّها أكثر إنسانية بالمقارنة مع الجدل العَقَديِّ للعلماء المَدرَسِيِّين القروسطيين. لذلك فقد كان الإنسانويون الشماليون، عند مراجعاتهم لمدونات العهد القديم، يهتمون بالمصادر المسيحية الأولى كالكتب المُقدَّسة ومدونات الآباء الكَنَسيِّين من قبيل (آغوستين - Augustine) و(أمبروزيوس - Ambrose) و(جيروم - Hieronymus)[2]، وفي رأي هؤلاء الإنسانويِّين أنَّ النصوص الكلاسيكية نقلَتْ تجاربَ إلى الأجيال القادمة، وأنَّه يُمكِن استرجاعُ محصول تلك التجارب مرّةً أُخرى بالعمل على النصوص وبالأسلوب نفسه[3].

---

1 - R. William Franklin & Joseph M. Shaw: The Case for Christian Humanism, p. 5.

2 - إشبيل فوغل: الحضارة في غرب الأرض، ج 1، ص.ص. 575 - 576.

3 - Alister E: McGrath: Reformation Thought an Introduction, p. 46.

كانَتِ الميزةُ الأهم لهؤلاء الإنسانويين الاهتمامَ بالإصلاح الديني؛ حيث كانوا يؤمنون بأنه يُمكِن من خلال الاستمداد من المصادر الكلاسيكية، ولاسيما المسيحية ومؤلَّفات القدماء، أن يُؤدِّي ذلك إلى انتقال تجربة المسيحيِّين الأوائل، التي ذُكرت في العهد الجديد، إلى مَن يَفصلهم زمانٌ بعيد عنهم، ومن جهة أخرى، فإن استدعاء هذه التعاليم يُؤدِّي إلى تماسُك الكنيسة المسيحيّة، وهكذا يُمكِنُ تعزيز مسار التَّقوى الحقيقية والباطنية أو الشعور الديني الباطني للناس، وإصلاح المجتمع والكنيسة[1].

كان الإنسانويون الدِّينيون يُؤمنون بأن تغيير المجتمع يحتاج بداية إلى تغيير الإنسان، واستناداً إلى ذلك وللوصول إلى هذا الهدف اتَّفقوا على دعم المدارس، وأتاحوا طبعات حديثة للمُؤلَّفات الكلاسيكية، ووَفَّروا نسخاً جديدة من الإنجيل ومؤلَّفات الآباء الكنسيِّين[2]. ويمكِن الإشارةُ إلى أوائل الشخصيات التي تمُثِّل هذا النوعَ من الإنسانوية من قبيل: (دسيدريوس - Desiderius) و(أراسموس - Erasmus) و(توماس مور - Thomas More) ... وعلى نفس المنوال يمكن اعتبار شخصيات أخرى غير كنسية إنسانويِّين دينيِّين، مثل: (شلايرماخر - Schleiermacher)، و(كيركغور - Kierkegaard)، و(رودولف بولتمن - Rudolf Bultmann)، و(بول تليخ - Paul Tillich)، و(كارل بارت - Karl Barth).

رابعًا: الإنسانوية العلمانية

استمرَّ المَسير إلى أن أصبح «الإنسان هو معيار كلِّ شيء» في الفهم العلماني: فالإنسان هو المقياس الرئيس والنِّهائي الذي تُقاس الحياة به، وتُقوَّم الحياة برمّتها أيضاً به، كما تستند أمور كالقانون والعدالة والحُسن والجمال والحق والباطل جميعها إلى القواعد البشرية، وهي بدورها تُقوَّم بدون الإيمان بالله أو الكتاب المقدس[3]، حيث إنَّ الإنسان هو محور الوجود ومركزه ومركز

1 - Alister E: McGrath: Reformation Thought an Introduction, p. 47.

2 - إشبيل فوغل: الحضارة في غرب الأرض، ج 1، ص 576.

3 - Josh McDowell & Don Stewart: Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion, p. 76.

سائر الأشياء، بل إنَّ الإنسان هو خالق ربِّه؛ ففي هذا الفهم ليس ثمة أي قيمة وراء الإنسان، وكلُّ شيء يدور حولَ الإنسان، والإنسان هو معيار المعرفة ومعيار القيمة ومعيار الحقانية والحق والباطل، ويمُكِن العثور على هذه الرؤية في مؤلَّفات مفكرين مثل: (ماركس - Marx)، و(كانت - Kant)، و(أوغست كونت - Auguste Comte)، وأيضاً في مدارس كالوجودية. ويمكن الاطلاع على رُؤى الإنسانوية العلمانية في ميثاقَين، نُشِر أحدُهما في العام 1933م والآخر في العام 1973م[1].

والإنسانوية العلمانية هي سيرورةٌ تكاملية، بدأت منذ عصر النهضة ضمن خطوات:

■ **الخطوة الأولى:** هي التي بدأت من القَرنَينِ السادس عشر والسابع عشر، عندما تَناسى الإنسان بجفاءٍ جذورَه المُغذِّية، وشرع في تأسيس حضارة معتمدًا على قدرة العقل البشري، بعد أن كان في زمنٍ لا يَزال يمُضي شؤونَ حياته على أساس الأنموذج المسيحي، الأنموذج الذي أُصيب بالتحريف تدريجيّاً.

■ **الخطوة الثانية:** هي التي اشتملت على القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث فصَل الإنسان نفسَه عن المعايير فيما وراء الطبيعية، وآمن بأن عليه أن يتحرَّر من خرافات الدين المسيحي الوحياني، وأن يضع نفسه في معرض الحُسن والإحسان الطبيعي والفطري.

■ **الخطوة الثالثة:** هي زمن التخريب المادي للقيم، زمن الثورة التي وضعَ الإنسانُ غايتَها ونهايتها، بحيث لا تَخرج جزماً عن ذاته.

خامسًا: مبادئ الإنسانوية

1 - النزعة الطبيعية

يشترك الإنسانويون مع الماديين وذوي النزعة الطبيعية في معارضتهم الفلسفة الميتافيزيقية (ما وراء المادية) على مستوى الرؤية الكونية، وعلى الرغم من أن هذا لا يعني لزوماً كونَهم ماديين أو طبيعيين[2]؛ فالإنسان برأي الإنسانويين هو جزءٌ من الطبيعة، بِغَضِّ النظر إن كانت له أبعاد خاصة

1 - Josh McDowell & Don Stewart: Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion, p.p. 78 - 80 & James Hitchcock: What is Secular Humanism? p.p. 11 - 15.

2 - Paul Kurtz: Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz, p. 50.

وراء الطبيعة كالحرية أم لا، ولم يكن الإنسانويون يرفضون النهاية الراقية، وحياة ما وراء الطبيعة، والسعادة والجنة الأبدية، بل كانوا ينظرون إلى هذه الأمور على أنها وقائع ومسائل ينبغي أن تُبيَّن وتُفسَّر من خلال المصطلحات الطبيعية، كباقي المعلومات والأمور التي يُجرِّبُها الإنسانُ[1].

كما كان للإنسانويين مسعى جديٌّ لإعادة تقييم وتقويم احتياجات الإنسا،ن والعلاقات الناظمة له مع الطبيعة، وسعَوا في هذا المضمار وبهذه الرؤية إلى القيام بإصلاحات بنيوية، وتعديل في رتبة القيم الأخلاقية ومستواها[2]، حيث ركَّز الإنسانويون في هذا البُعد على اللَّذة الإنسانية، ودافعوا استناداً إلى ذلك عن الفكر «الإبيقوري»[3]، وعمومًا كان الإنسانويُّون من الاتجاه العلماني مع نظرائهم الماديين وذوي النزعة الطبيعية (العلمانيين) مُعرضينَ عن القبول بأن الله هو المَنبعُ غير المحدود لسائر الموجودات وجميع القيم، أو القبول بأَنَّ ثمَّةَ برزخًا بين الطبيعة وما وراء الطبيعة. وهذا مبدأ من المبادئ التي يلتزم بها جميع الإنسانويين[4].

2 - الإنسان مصدرٌ للقيم

إن مصدر القيم الأخلاقية، كما يراه الإنسانويين هو الإنسان نفسه وتجاربه، ولا ينبغي البحث عن مصدر القيم في أمور ما بعد الطبيعة، لذلك فإن المعايير الأخلاقية ليس مكانُها فيما وراء الحياة، بل هي موجودة في قلب الحياة وعليه، فإن أغلب الإنسانويين يؤمنون بأن الإنسان قادرٌ على اكتشاف مصادر الحياة المنشودة من الناحية الأخلاقية، ولهذا السبب فإن الإنسانويين لديهم انتقادات قوية للقوانين والتعاليم المنبثقة عن الدين؛ حيث برأيهم إن الأديان الإلهية قَمَعَت -دائماً- الغرائزَ الإنسانية، وتغافلَت عن حرية الإنسان، وبما أن منبع القيم هو الإنسان نفسه فليس ثمة قيمة مطلقة أو نَسَق منفصل عما يختاره الإنسان فرديّاً أو اجتماعيّاً.

القِيَم الأخلاقية -استناداً إلى الرؤية الفردية الإنسانوية- هي قضايا فردية وشخصية، تنبثق من

1 - Paul Kurtz: Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz, p. 50.

2 - Nicola Abbagnano: “Humanism”, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, p. 133.

3 -Paul Kurtz: Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz, p. 71.

4 - Ibid, p. 50.

الطبيعة البشرية (وهذا ما ينسجم مع خصائص النزعة الطبيعية لديهم أيضاً)، لذلك فإن القِيَمَ تتبدَّل إلى أمور فردية وشخصية ونسبية، تختلف من فرد إلى آخر، وليس لها أساس أو مبدأ سوى الميول الشخصية للبشر ونوازعهم.

أدَّت حالةُ الفردانية ونسبية القيم لأزمة أخلاقية في الغرب، وبعد أن ألغى (نيتشه - Nietzsche) بمطرقة الفلسفة كلَّ الأصول القِيَميّة للحضارة الغربية -منذ (سقراط) وما بعده- وعدَّها دون قيمة، تحوَّلَت قِيَم الفردانية والنبيشة إلى حقيقة مقبولة في الغرب. هذه الأزمة أوصلت الإنسان إلى "الغربة" و"الوحدة". ثم أوجدت هذه النزعة الفردية القوية فضاءً جديداً من عدم التفاهم والبهيمية (الغرائزية) والانفصال، وكما يقول (جون بول سارتر - Jean-Paul Sartre) تحوَّل الإنسانُ إلى "شيء في نفسه" لا يَنكشف وراء تجلِّيه الظاهري لأيِّ أحد بتاتاً، وعَدَّ الوجوديون من أتباع (سارتر) -استناداً إلى هذه الرؤية- القلقَ والوحدةَ قدَرَ البشر في العصر الراهن[1].

3 - النزعة العقلانية

من الركائز الرئيسة للإنسانوية النزعةُ العَقلانية، والاعتقاد بالاكتفاء الذاتي، واستقلال العقل البشري في معرفة نفسه والوجود، والسعادة الحقيقية وطريق الوصول إليها[2]؛ حيث يرى الإنسانويون في البُعد المعرفي أنَّ ما لا يُمكِنُ كَشفُه بالقوة العقلانية البشرية لا يُعَدُّ موجوداً، ولهذا السبب وفي البعد الوجودي يَظنُّون أنَّ كلَّ موجود يُنسب إلى ما وراء الطبيعة (مثل: الله والوحي والمعاد والإعجاز كما يُعرض في الرؤية الدينية) مُجرَّدَ ادِّعاءات لا يمُكن إثباتُها وقضايا لا معنى لها، أما في البعد القيمي فيعتقدون أن القيم الحقوقية ينبغي أن تُحدَّد بالاستلهام من العقل البشري. وحصيلة هذا النوع من الفكر هو عبادة العلم أو الاستلاب العلمي، وهذا ما يُشير إليه أيضًا عداءُ الإنسانويين الشديد للقرون الوسطى، وتعلُّقهم القلبي الكبير باليونان؛ فهم يَرَون بأن اليونان القديمة هي مرحلة التعقُّل، والقرون الوسطى هي عصر حاكمية الجهل والخرافات، كذلك اشتملت هذه النزعة العقلانية والتجريبية، مُتّسِعةُ الرُّقعة، على مجالاتها القيمية الخاصّة بالدِّين والأخلاق أيضاً، حيث رأوا أنَّ كلَّ شيء -ومن بينه القواعد الأخلاقية- هو صناعة بشرية، وينبغي أن يكون كذلك[3].

---

1 - شهريار زرشناس: مدخل إلى الإنسانوية وفن الرواية، ص27.

2 - John Luik: "Humanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, p. 530.

3 - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ص567.

4 - المداراة

تشتمل الرؤية الإنسانوية، بالنسبة للأمور الدينية، على روح المداراة؛ فتَعدُّ نظرةَ المساواة بين كل أنواع الإيمان الديني، وإمكان السلام الشامل بينها جميعاً، الركيزةَ الرئيسة لروح التساهُل هذه[1]، ويُنمِّي روح المداراة كذلك نزعةُ «العودة إلى الجذور» التي تُعَدُّ أساسَ نزعة المساواة وتوحيد الأديان، بتعبير آخر، مقصود الإنسانوية من التساهُل الدِّيني ليس التَّعايُشَ السِّلمي بين صنوف الأديان وادِّعاءاتها، بل المقصود هو شيء يُبتنى على وحدة المبدأ الذي يمَنع الاختلافات الدينية مع كل ما هو قَيِّم، وهذا هو معنى العودة إلى المبدأ الأول.

«العودة إلى المبدأ الرئيس» هي فكرة تُوجَد في «المدرسة الأفلاطونية الحديثة»، وقد استلهَم الإنسانويُّون هذه الفكرة من هناك. بالطبع فإن ماهية هذه الفكرة هي دينية بحتةٌ، بمعنى أن المُرادَ من «المبدأ الرئيس» هو الله والعودة إليه، بمعنى حركة عكسية لعملية الصُّدور التي حصلت من الله، واستمرت في إيجاد الموجودات خلال مسار صعودي لميل الفرد للاتِّحاد مع الله. وقد جرى الحفاظ على هذا المبدأ في الإنسانوية، لكن بتغيير في المعنى، ثم اتَّخذ معنًى عالميّاً وتاريخيّاً لدرجة إغفال المعنى الديني تماماً، لذلك فإنَّ المصدر الذي سيعود إليه الإنسان هو المبدأ الأرضي للإنسان والعالم الإنساني وليس الله[2]، وعندما تُعرَض قاعدةُ وحدة المبدأ الواحد لا يبقى أيُّ مكان للتعصُّب والاستعلاء، لأن الجميع ينهضون من مبدأ واحد، وهنا يأخذ التَّساهُل والمُداراة معناهما.

سادسًا: نقد الإنسانوية

لمَّا كان التَّيار الإنسانويُّ قد تعرَّضَ لمبادئ وأسسٍ خاصة، وحصل على مكتسبات على مدى عدة قرون خَلَت، فقد استتبع ذلك تبعاتٌ ونتائجُ، جعلت من هذا التيار عُرضةً للنقد والإشكال، نُشير إلى بعض منها، وهي:

1 - Nicola Abbagnano: “Humanism”, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, p.p. 71 - 72.

2 - Ibid, p. 132.

1 - عدم وجود حقائق ذاتية (النسبية)

لا تُبقي الإنسانويةُ، بقبولها لمبادئ مثل: «محورية الفرد»، مكاناً للحقائق والواقعيات في نفس الأمر. بتعبير آخر عندما يُصبِحُ من المُقرَّر أن يكون الإنسانُ هو محور كلِّ شيء فلا يَبقى ثمة معنى للحديث عن نفس الأمر، وهو عين ما قاله (أرسطو) في نقده (بروتاغوراس - Protagoras): «ذلك الرجل (بروتاغوراس) أيضاً قد قال إن الإنسان هو معيار (مقياس) جميع الأشياء، إلا أن ثمة مظهرًا لكل فرد يقيناً، وإذا حصل ذلك فستكون النتيجة أنَّ ذلك الشيء هو 'وجود' و'عدم' في الوقت نفسه.»[1]، أي أنه عند التسليم بـ"نسبية الحقيقة" يختلف العالم الحقيقيُّ للبشر؛ إذ ليس ثمةَ قاسم مشترك يكون معياراً أو مقياساً للحقائق، كما أن الحديث عنه هو أمر لا طائل له؛ لأن معيار الأشياء هو رأي البشر ورُؤيتهم، حتى ولو كان هذا الاختلاف في الرأي حول شيء ما وفي وقت واحد، كما يستلزمُ هذا الرأيُ أن تجتمع أمورٌ متناقضة في زمن واحد ومن جهة واحدة.

5 - عدم احترام المبادئ الأخلاقية والقيمية

أحدُ المبادئ الإنسانوية هو التحرُّر من أي قيد وحدٍّ من خارج الذات البشرية؛ فالذات البشرية هي التي تستطيع أن تختار طبيعتها ومكانتها وتَشكُّلَها بأي صورة حسب ما تريد، ولكن هذه الحرية غير المنضبطة تفتح الطريقَ لكسر القيود، ولإغفال الحقائق الأخلاقية والمقدسة، ونتيجة لذلك تفتح الباب على مصراعيه لهيمنة الهوى على البشر.

6 - تناقض الفكر والعمل

أحد الانتقادات الرئيسة للفكر الإنسانويِّ هو وجود فجوة عميقة بين الإنسانوية، بكونها الفكر البديل، وما ظهر عمليًا في تاريخ سيطرة الإنسانوية على المجتمعات البشرية، فالنهضة الإنسانوية بدل أن تُجِلَّ مقامَ الإنسان ضحَّت به عمليّاً فداءً لهذا الأفيون الجديد، كما أن أدعياء الإنسانية استغلوا هذه المصطلحات الرنّانة لتأمين مصالحهم، ومنذ بداية الأمر والحديث المُنمَّق عن حقِّ الحياة والحرية والسعادة والرفاهية، بكونها حقوقاً بشرية إنسانوية، وحتى قرن كامل كانت عبودية الأفارقة قانونية في أمريكا[2]. وكان ثمة جماعات بشرية كثيرة تُقمَع في المجتمع تحت

1 - أرسطو: ما بعد الطبيعة، ص358.

2 - راجع: بابك أحمدي، لغز الحداثة، ص.ص. 110 - 111.

مُسمَّى الإنسانية الحديثة، حيث كانت النازية والفاشية والإمبريالية توأماً للإنسانوية ومرافقاً لها.

7 - فقدان البعد الفكري

أحدُ أهمِّ نقاط ضعف الإنسانويّة هو عدمُ توفُّر أدلة على ادِّعاءاتها وأُسُسِها؛ فالإنسانويُّون مُبتلَون بنوع من الحركة الحسية والعاطفية في مواجهة الكنيسة، ترافق مع ذلك حالةُ هيام ومَيلٍ للروم واليونان القديمة، أكثر من أن يكونوا أصحاب أدلة وبراهين على ادِّعاءاتهم، فما الدَّليلُ الذي يستند إليه أصحاب البعد الإنساني العلماني ممَّن يجعلون الإنسان محوراً ومقياساً لكل شيء، ويَرفضون أيَّ نوع من الحقائق الخالدة والمطلقة، ويُنكرون جميع الموجودات الغيبية، ومن بينها الله وعالم ما بعد الموت (عالم الآخرة)؟ وكيف لهم أن يُطلقوا هذه الادِّعاءات الكبيرة؟

في الحقيقة ليس لديهم دليلٌ في البعد الوجودي والمعرفي على تحرُّر الإنسان والحرية المُطلَقة للبشر، ولا حُجّةَ لرفض وجود الله والنظام الناجم عنه، ولا بديل يُعوِّض الاستغناء عن الوحي، بل إنَّهم لم يُقيموا أيَّ دليل حتى في البُعد القيمي على ارتكاز القيم الأخلاقية والحقوقية على الآمال والأحلام والظُّنون والأفكار البشرية، بل لا يُمكن لديهم أيضاً إثباتُ القضايا العقلية والفلسفية بالتحليلات النفسية لبعض الفلاسفة الإنسانيِّين أو حتى رفض ذلك، بل إنَّ الأدلة العقلية والنَّقلية والشواهد التجريبية تدلُّ على خلاف ما ذهبوا إليه[1].

8 - سقوط الإنسان

أغلبُ الإنسانويِّين يقولون بالنزعة الطبيعية للإنسان بنحوٍ ما، لذلك، فإنَّهم يُقدِّمون الإنسانَ بكونه موجوداً طبيعيّاً ومُتماهٍ مع الحيوانات، وبطبيعة الحال فإن نتائج هذا النَّوع من النظرة للإنسان هي النَّظرة النَّفعية، وأصالة اللَّذة المادية، وفساد الإنسان، وسقوطه من جهة، ورفض أيِّ نوعٍ من القِيَم الأخلاقية والحقوقية والغيبية والفضائل والكمالات المعنوية والسعادة الأبدية من جهة أخرى، وعليه فإنَّ الإنسانوية في الحقيقة تُؤدِّي إلى إهانة الإنسان ومَقامه الشَّامخ في عالم الوجود وبينَ الكائنات؛ فالإنسان الذي يُعَدُّ في الرؤية الدينية أشرفَ المخلوقات ومركز عناية العالم وحامل الأمانة الإلهية، يَتحوَّل فيها [في النزعة الإنسانوية] إلى موجود وحيد ومُتفرِّد، هو نتاجٌ للتكامل البيئي الحيوي للموجودات، وخَلَفٌ للقردة والشمبانزي، وهي بالنتيجة تُنكِر جميعَ

1 - راجع: محمود رجبي: علم الإنسان، ص.ص. 53 - 55.

القِيَم المعنوية والعَظَمة الروحية له، أما في الرؤية الكونية الدينية فالإنسان هو أكثر المخلوقات قيمةً، ولَهُ سُخِّرت جميعُ المخلوقات والعالَمُ بأسره، ليستفيد منها جميعاً. وقد كانت عظمة الإنسان وقيمتُه لدرجة أنَّ اللهَ أمرَ الملائكةَ أن يسجدوا له، لكن الإنسان في الرؤية الإنسانوية وفكرها يَرى الموجودات الأخرى والعالم بأسره مُغايراً له، وقد تقطَّعَت أواصِرُه مع المعنويات. فالإنسان يَعيش في عالمٍ أصمَّ وأعمى، مُفتقِدٍ للأحاسيس، يَشعرُ فيه بالغربة والقلق.

9 - الحرية غير المقيدة

يَرى الإنسانويون أن الدفاع عن القيم الإنسانية والنظم الفلسفية المغلقة والمبادئ والعقائد الدينية والاستدلالات المجردة في القيم الإنسانية هو أمرٌ غيرُ مقبول، وعلى الإنسان أن يُجرِّبَ الحريةَ في الطبيعة، وأن يَحظى بصلاحيّة كاملة لبناء عالم حقيقي تغييري، حسب الأوضاع المحيطة به، ولكن هذا النوع من الحرية غيرِ المُقيَّدة يُؤدِّي عمليّاً لأن تغدو الحرية أداةً لظلم الإنسان، وإغفال حقوقه وقيمه الحقيقية، بدلَ أن تُوفِّرَ الأرضيةَ اللازمةَ لازدهاره وتأمين حقوقه واحتياجاته كما ظهر ذلك على هيئة الفاشية والنازية.

ومن جهة أخرى فإنَّ الحريةَ الإنسانوية، التي لا حَدَّ ولا قَيْدَ لها، لا تُبقي مجالاً للتكليف والمسؤولية ومراعاة المصالح العامة؛ ففي هذه الرؤية يَجري الحديثُ عن حقوق كلِّ إنسان (وليس تكليفه). فعليه أن يأخذَ حقَّه لا أن يَعمل بتكليفه، لأنه لو كان ثمة تكليفٌ فهو لتأمين حريته. وعلى هذا الأساس يُمزِّقُ الإنسانَ تحتَ وطأة هذا الضَّغط شرنقةُ وحدتِه، وعندما يرتبط مع الوجود ومظاهره ستكون نيّتُه فقط استغلالَ هذا الوجود وتغييرَه والتَّصرُّف فيه فحسب، بدون أي إدراك ومعرفة. كما يَفقد الإنسان في هذه الحالة مواكبتَه القلبية للطبيعة ومظاهرها، وسينتج عن ذلك أزمةٌ بيئيّةٌ، وهي التي تُعَدُّ من الأزمات الأهمِّ في الألفية الثالثة في العالم.

الحرية الإنسانوية في شكلها الاجتماعي هي حكم الشعب والنسبية في القيم الاجتماعية، تُرافِقُها حقوقٌ عليها ما عليها من إشكالات عديدة، لا مجال لنقاشها هنا. فضلاً عن ذلك فإن الله هو المصدر لوجود المخلوقات في رؤيتنا الدينية، وقد خُلق البشر متساويين، فجميعهم مُكلَّف أمام الأوامر الإلهية، والحكم لله ولمن هم كالأنبياء والأئمة ونُوّابهم، فهو الذي وهبَ هذا النَّوعَ من الحُكم لهم. وتُحدَّد القِيَمُ الأخلاقية والحقوقية من الله -عز وجل- ويَجري تلقِّيها منه، وهي ثابتة لا تتغيَّر.

إنَّ حرية البشر في الرؤية الإنسانوية يمُكن لها أن تتجاوز الحدود والقيود الخاصة بالمعتقدات الدينية، لكن في الإسلام والأديان السماوية، فضلاً عن الإطار الخاصِّ بحقوق البشر، فإن لبعض المعتقدات والمقدَّسات إطارًا ينبغي مراعاته.

10 - التسامح والتساهل

كما مرَّ فإنَّ أحد المبادئ الرئيسة للإنسانوية هو التساهل والمداراة المُطلقَين تجاه كافة العقائد، وتستند هذه القضية على أُسُسٍ كالنسبية والشّكِّ المعرفي المرفوضَين، واللَّذَين لا ينسجمان ويختلفان من جهات عديدة مع ما جاءت به الأديان السماوية، ولا سيما الإسلام؛ إذ لا يقبل الإسلامُ التساهُل والتسامحَ في مواجهة أيِّ دين (حتى الأديان غير السماوية) وأتباعه، وفي المقابل له موقف غيرُ مُتصالِحٍ مع الكُفر والإلحاد. حتى فيما يتعلَّق بأتباع الأديان السماوية أيضاً، فإنَّ للمداراة الإسلامية حدودًا وقيودًا وإطارًا خاصًّا بها، وليس مسموحاً في المجتمع الإسلامي وبين المسلمين الدعوة للأديان الأخرى دون قيد أو شرط.

11 - العدمية

عندما يكون المحورَ والمقياسَ في جميع الأشياء الإنسانُ فلن تكون النتيجةُ إلا النُّزوعَ نحو العَدَمية في فضاءات الروح والذهن وأدائه، وفي هذه الحالة سيَحِلُّ العَدَمُ محلَّ الوجود. كما أن النَّزعةَ العقلانيةَ للإنسان تتبدَّل فيها الكُلِّيات إلى جزئيّات، وفي خِضَمِّ التَّنازُع بينَ أفراد البشر سيَتعدَّد معيارُ الحُسن والقُبح بعدد أفراد البشر، وأخيراً فإنَّه لن يَبقى معيارٌ، وسيفقد كلٌّ من الخيرِ والشَّرِّ والحَقِّ والباطل والعدالة والظُّلم المعانيَ الخاصّةَ بها.

إن العَدَمية هي الإنجاز البارز لمحورية الإنسان، بمعنى انعزال الأفراد وانفصام عُرى آخِر العلاقات المثالية، واستحكام الشَّكِّ المتُزايد بالنسبة للدول والأيديولوجيات الحاكمة، وبشكل عام رفض جميع القيم البشرية الثقافية؛ لأنَّ الاعتماد على الفردية والحرية الشخصية يُؤدِّي إلى إنكار أيِّ مثالية محسوسة، وعدم قبول النظام القيمي أيضاً، وفي هذا الوضع لا يرى الإنسانُ نفسه مُلتزماً بأي شيء، ويعيش دون اكتراث، وبتعبير آخر، فإنَّ الإنسانَ يَقبع في فضاءات من التَّشتُّت والعَبثية والمساعي غيرِ الرّامية لأي هدف، وفي تمَضية الوقت دون نتيجة، وفي مسارٍ لا نهايةَ له، وفي زمنٍ يفتقدُ لأيِّ نَوعٍ من الدَّوامِ والاستِمرارية، وفي بيئة ليس لها أيُّ ارتباط بأيِّ مرجعية محسوسة وملموسة.

12 - أزمة الفردية

أحدُ أركان الرؤية الكونية الإنسانوية هو «الفردية». وقد بلغ اتِّساع رقعةِ نفوذ الفردية في الفكر الغربي المعاصر حدًّا ظهرت من خلاله أزمة عامة في سائر أركان العلوم والفكر الغربي، أزمة تحدَّث عنها بعضُ المُفكِّرين الغَربيِّين أيضاً، فقد أطلق (إدموند هوسرل - Edmund Husserl) مُؤسِّس مدرسة "علم الظواهر" الفلسفية في المؤتمرات المَشهورة التي أقامها في العام 1935م على هذه الأزمة عنوانَ "أزمة الإنسان الأوروبي"، وبرأي (هوسرل) فإنَّ هذه الأزمة عميقة لدرجة يُشكِّكُ في إمكانية الغَرب على الخروج منها سالماً؛ كون تطوُّر العلوم مع النزعة الفردية وضعَ الإنسانَ في مساراتِ الفروعِ التخصُّصية الضيِّقة، فكُلَّما تحرَّك الإنسانُ في علمه أكثرَ ابتعدَ عن ناظرَيهِ العالَمُ بشموله وذاتيّته[1].

أدخل (روسو) ضمنَ الحركة الرُّومانتيكية «مُحوريّةَ الفَرد» إلى عالم الأخلاق والسياسة أيضاً، وحيثُ أنكرَت الرُّؤيةُ الكونيّةُ الإنسانويةُ الفكرَ الدينيَّ، وأنكرت هدفيّةَ العالَم وإمكانَ الإدراك فيه، وأخذت على الفكر الدِّيني قولَه بأنَّ العالَمَ هو وجودٌ له إدراكٌ يَبحث عن غاية مُتعالية، ويُبدي ردَّ فعل تجاه الظُّلم ومجافاة العدل، لكن في الرُّؤية الكونية الإنسانوية القِيَمُ الأخلاقية هي مجرَّدُ مسائل فردية وشخصية، مبدؤُها وأساسُها هو الطبيعة. وعلى هذا الأساس فإن العالَم لا يُبدي اهتماماً لكل ما يَحصل من ظلم وإجحاف، وأنه لا يوجد معيار ومِحَكٌ ثابتٌ لتَشخيص الحقائق الأخلاقية والقيمية. وهكذا تتحوَّل القِيَمُ إلى أمور فردية وشخصية ونسبية، تختلف من إنسان إلى آخر. ليس ثمة أساسٌ ومبدأ إلا الرغبات والنَّزَعات الشخصية للبشر، ويمكن الإشارة إلى النظام الأخلاقي لـ(مور - Moore) القائم على النسبية كأنموذج بارز للفكر الإنسانوي في الأخلاق.

أوجدت هذه الفردية والنسبية الخاصة بالقيم أزمةً في أخلاق الحضارة الغربية، أزمةً تحوَّلَت من بعد نيتشه إلى حقيقة مقبولة في الغرب. وبالتالي فإن هذه الأزمة أدَّت إلى "غربة" الإنسان و"وحدته"، وأوجدَت هذه النزعةُ الفرديةُ المُتعصِّبة حالةً من عدم التفاهُم والتَّعاطي الكلامي، وافتراقاً في العلاقات والارتباطات بين الناس، حيث كلُّ إنسان تحوَّل إلى عالَمٍ مُختلف كليّاً، مُتقوقع على نفسه وفرديته وذهنيته الخاصة، ما حدا بالوجوديين التابعين لـ(سارتر) إلى الاستناد

1 - شهريار زرشناس: مدخل إلى الإنسانوية وفن الرواية، ص25.

إلى هذه الرؤية التي عدُّوا فيها القلقَ والوحدةَ هما القَدَرُ الخاصُّ بالبشر في عصرنا الراهن.

هذا، وثمة انتقادات كثيرة مُوجَّهة للإنسانوية فكريّاً، لا سيَّما في مجالات نظرية المعرفة الخاصة بها، لكن ولضيق المجال نترك ذلك لفرصة أخرى.

خاتمة

بدأتِ الإنسانوية الحديثة منذ عصر النهضة في الغرب، وطوَت إلى الآن ثلاثَ مراحل. سيطرَت فيها الإنسانوية على رقعة واسعة من الحضارة الغربية، بجعل الإنسان محوراً ومقياساً، وكذلك من خلال عرضها لمبادئ كالنَّزعة الطبيعية، وكون الإنسان هو المصدر والمُنبثَق للقيم وقضايا أخرى كالحرية والمداراة، لكن الإنسانوية وبسبب الإشكالات والنتائج الكثيرة غير المناسبة لها كالنسبية، وعدم احترام المبادئ الأخلاقية والقيمية، والتناقض في الفكر والعمل، وإهانة الإنسان عمليّاً وسقوطه، كلُّ ذلك جعلَ منها أمراً غير صالح.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. القرآن الكريم.
2. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت، منشورات عويدات، لا ط.، 1996.

باللغة الفارسية

1. احمدى، بابك، معماى مدرنيته [لغز الحداثة]، طهران، المركز، ط2، 2001.
2. أرسطو، متافيزيك (ما بعد الطبيعه) [الميتافزيقا]، ترجمه بالفارسية شرف الدين خراسانى، غفتار، طهران، ط2، 1988.
3. برونوفسكى، ج. و ب. مازليش، سنت روشنفكرى در غرب [منهج التنوير في الغرب]، ترجمه بالفارسية ليلى سازغار، آكاه، طهران، لا ط.، 2000.
4. بوكهارت، ياكوب، فرهنگ رنسانس در ايتاليا [ثقافة النهضة في إيطاليا]، ترجمه بالفارسية محمد حسن لطفى، طرح نو، طهران، لا ط.، 1997.
5. بيمل، والتر، بررسى روشنگرانه انديشه هاى مارتين هايدگر [دراسة توضيحية لأفكار مارتن هايدغر]، ترجمه بالفارسية بيجن عبد الكريمى، سروش، طهران، لا ط.، 2002.
6. توكلي، غلا محسين، "الإنسانوية الدينية والإنسانوية العلمانية"، پژوهش هاى فلسفى ـ كلامى [البحوث الفلسفية والكلامية]، العددان 17ـ18، خريف وشتاء 2003، ص.ص. 46 - 64.
7. ديكارت، رينه، تأملات در فلسفه أولى [تأملات في الفلسفة الأولى]، ترجمه بالفارسية أحمد أحمدي، سمت، طهران، ط3، 2002.
8. ديورانت، ويل، تاريخ تمدن [تاريخ الحضارة]، مجموعة من المترجمين، مؤسسة الثورة الإسلامية للطباعة والنشر والتعليم، تهران، ط3، 1992.
9. رجبى، محمود، انسان شناسى [علم الإنسان]، مؤسسة الإمام الخميني قدس سره التعليمية

والبحثية، قم المقدسة، ط15، 2011.

10. زرشناس، شهريار، درآمدی بر اومانیسم و رمان نویسی [مدخل إلى الإنسانوية وفن الرواية]، برك، طهران، لا ط.، 1991.

11. شايغان، داريوش، آسيا در برابر غرب [آسيا في مواجهة الغرب]، أمير كبير، تهران، ط2، 1993.

12. فوغل، إشبيل، تمدن مغرب زمين [الحضارة في غرب الأرض]، ترجمه بالفارسية محمد حسين آريا، أمير كبير، تهران، لا ط.، 2002.

13. كانت، إيمانويل، بنياد مابعد الطبيعه اخلاق [الأسّ الغيبي للأخلاق]، ترجمه بالفارسية حميد عنايت وعلي قيصري، الخوارزمي، طهران، لا ط.، 1990.

14. تمهيدات [التمهيدات]، ترجمه بالفارسية غلام علي حدّاد عادل، النشر الجامعي، طهران، ط2، 1991.

15. سنجش خرد ناب [قياس العقل الأصيل]، ترجمه بالفارسية مير شمس الدين أديب سلطاني، أمير كبير، تهران، لا ط.، 1983.

16. كيوبيت، دان، دريای ايمان [بحر الإيمان]، ترجمه بالفارسية حسن كامشاد، طرح نو، طهران، لا ط.، 1997.

17. غنون، رنه، بحران دنیای متجدد [أزمة العالم المتجدد]، أمير كبير، تهران، ط2، 1993.

18. هايدغر، مارتن، درآمد وجود و زمان [مدخل إلى الوجود والزمان]، ترجمه بالفارسية منوتشهر أسدي، عبّادان، برسش، إصفهان، لا ط.، 2001.

باللغة الإنجليزية

1. Abbagnano, Nicola (1972), “Humanism”, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, NewYork, Macmillan and Free Press.

2. _____ (1973), “Renaissance Humanism”, in Dictionary of The History of Ideas, ed. Philip P. Wiener, NewYork, Charles Scribners Sons.

3. Ayer. A. J, (1968), The Humanist Outlook, Towards a Scientific Humanist

Culture, London, Pemberton.

4. Davies, Tony (1997), Humanism, London and NewYork, Routledge.

5. Franklin, R. William & Joseph M. Shaw (1991), The Case for Christian Humanism, Grand Rapid, Michigan William B. Eerdmans Publishing Company.

6. Heidegger, Martin (1962), Being and Time, tr. by John Macquarrie and Robinson, Sanfrancisco, Harper Collins.

7. Herde, Peter (1973), "Humanism in Italy", in Dictionary of The History of Ideas, (Studies of Selected Pivotal Ideas), E D, Philip P. Wiener, NewYork, Charles Scribners Sons.

8. Hitchcock, James (1982), What is Secular Humanism? Ann Arbor, Michigan, Servant Book.

9. Kurtz, Paul (1994), Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz, tr. Buliough Vern, Madigan Timothy, London, Transaction Publisher.

10. Luik, John (1998), "Humanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and NewYork, Routledge.

11. McDowell, Josh & Stewart, Don, (1982), Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion, San Bernadino, California.

12. McGrath, Alister E. (1999), Reformation Thought An Introduction, Oxford UK & Combridge US, Blackwell.

13. Oskar Kristeller, Paul (1979), Renaissance Thought and its Sources, New York, Columbia University Press. Woodhouse, Arthar Satherland Pigitt (1971), "Humanism", in Ecyclopedia Britannica, Chicago, William Benton Publisher.

14. Webber, Robert E. (1982), Secular Humanism, Threat and Challenge, U.S.A, Zondervan publishing House.

الحركة الأخلاقية عند (فيليكس أدلر): عرض ونقد

حسن محمد زين الدِّين[1]

ملخّص

موضوع البحث هو الحركة الأخلاقية عند (فيليكس آدلر - Felix Adler)، وهي اتِّجاهٌ فكريٌّ إنسانويٌّ علمانيٌّ، يرفع شعارَ الدعوة إلى الأخلاق الإنسانية، وفصل الأخلاق عن الدِّين، بمعنى أنَّه يُمكن للفرد والمجتمع التحلِّي بالأخلاق الفاضلة من غير الرجوع إلى الدِّين، بل قد يكون الدِّين عائقًا أمام مسيرة التَّطوُّر الأخلاقي للإنسان، وفي الوقت نفسه تؤكِّد الحركة على حيادها في الموقف الميتافيزيقي الدِّيني، وتقبُّلها للأديان والأفكار المختلفة.

إلا أنَّ المباني الفكرية التي تقوم عليها هذه الحركة لا تستقيم بعد المناقشة والنقد؛ إذ لا يُمكن القَبولُ بتعدُّدية الأديان والعقائد وقبولها معًا، على ما بينها من الاختلاف أو التنافي، كما لا يصحُّ معرفيًّا القولُ بعدم إمكان إثبات المسائل الميتافيزيقية باعتبار تعدُّد طرق المعرفة الإنسانية، بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ العلاقة بين الدِّين والأخلاق هي علاقة تكامليّة انسجاميّة، بحيث لا يستغني البحثُ في الأخلاق عن الدِّين نظريًّا وعمليًّا.

الكلمات المفتاحية:

الحركة الأخلاقية، (آدلر)، العلمانية، الإنسانوية، الأخلاق والدِّين.

1 - طالب علوم دينية في مرحلة البحث الخارج، ومرحلة الماجستير اختصاص الفلسفة الإسلامية في جامعة المصطفى العالمية - قم المقدّسة.

مقدمة

رَفَعَت العلمانيةُ شعارَ فصل الدِّين عن الحياة، وتدرَّجت تاريخيًّا في مواجهة الدِّين، بدءًا من تجريده من وظيفته السياسية ودوره الاجتماعي، وصولاً إلى تجريده من الوظيفة الأخلاقية، فتَمَّ عزلُه عن إطار الحياة الإنسانية أكثر فأكثر، وتجلَّت الدعوة إلى فصل الدِّين عن الأخلاق في تياراتٍ فكريةٍ تدعو إلى الأخلاق الإنسانية بمعزلٍ عن الدِّين، وتُنادي بأصالة الإنسان حتى في البُعد الأخلاقي، ومن هذه التيارات ما يُعرف بـ «الحركة الأخلاقية» أو «الثقافة الأخلاقية»، التي أسَّسها (فيليكس آدلر) في نيويورك، والتي انتشرت كجمعياتٍ تَتعاطى القضايا الإنسانية الأخلاقية على مبدأ الفصل بين الدِّين والأخلاق، أو بين الإيمان الدِّيني والإيمان الأخلاقي.

ومع أنَّ الحركة تُنادي بحيادها ولا تتبنَّى الخطابَ النقدي الحادَّ للدِّين إلا أنَّها في واقع الأمر تندرج في إطار تحجيم الدِّين وتهميشه وتفريغه من مضمونه الحقيقيِّ، وهنا مَكْمَن الخَطر ووجه الحاجة إلى عرض هذا الاتجاه الفكري وإخضاعه لميزان النقد.

ومن جهةٍ أخرى فالحركة لم تطرح نفسها كفلسفةٍ أو منظومةٍ فكريةٍ متكاملة، إلا أنَّها تقوم على أساس مبانٍ فكريةٍ معرفيةٍ ووجوديةٍ وأخلاقية، ولهذا كان لزامًا علينا تحليلُ المبادئ والمباني التي تقوم عليها، ومحاولة فهم جذور عقائدها وسلوكياتها.

من أهمِّ المباني التي تقوم عليها الحركة الأخلاقية مبدأُ التعدُّدية الدِّينية، وتقبُّل الأديان والعقائد المختلفة، ومبدأ عدم إمكان إثبات القضايا الدِّينية، وقصور الإنسان معرفيًّا عن إدراك ما وراء الطبيعة، ومبدأ فصل الأخلاق عن الدِّين واستغنائها عنه، مع أنَّ هذه المباني الثلاثة ضعيفةٌ أمام النقد والنقاش.

وقد بحثنا في هذا المقال "الحركة الأخلاقية" قاصدين بذلك أمرَين: أولهما التعريف بالحركة

من جهة شخصية مؤسِّسها (آدلر)، والتعريف بمبادئها الفكرية بحسب ما تدَّعيه وتُصرِّح به، والاتِّجاه الفكري الذي تمثِّله، وهذا ما تناولناه في الفصل الأول على أساس المنهج التَّتبُّعي المكتبي. والثاني بيانُ المباني العلمية التي تقوم عليها هذه الحركة -سواءٌ صرَّحت بها أم لا-، ومناقشتها ونقدها وإخضاعها لميزان الحقِّ والباطل، وهذا ما تناولناه في الفصل الثاني من المقال على أساس المنهج العلمي التحليلي. وعلى الله التُّكلان.

أولا: التعريف بالحركة الأخلاقية

1 - (فيليكس آدلر)

البحث معقودٌ للكلام على الحركة الأخلاقية عند (فيليكس آدلر)، لذلك كان من المهمِّ جدًّا التعريف بشخصية صاحب هذا المذهب، قبل الخوض في عرض فكره ونقده؛ إذ كثيراً ما تتضمَّن الظُّروف الحياتيّةُ الخاصّة، والبيئة الأسرية والاجتماعية، بذورَ الأفكار الفلسفية، فيُوفِّر الاطِّلاعُ عليها إطارًا عامًّا يُعِين على فهم تلك الأفكار بنحوٍ أدقَّ؛ لذلك نعرض باختصار مراحل حياته المبكرة قبل الدخول بتفصيلٍ أكثر في مرحلة تأسيسه للمذهب الأخلاقي.

وُلد (آدلر) عام 1851م في ألمانيا، وهاجر طفلاً إلى الولايات المتحدة مع عائلته عام 1865م، ليتابع دراسته في «جامعة كولومبيا» في «نيويورك»، ثمَّ في «جامعة هايدلبرغ» في ألمانيا، لينال شهادة الدكتوراة في الفلسفة والإلهيات، وقد توفيِّ عام 1933م في الولايات المتحدة.

كان والد (آدلر) حاخامًا، بل كان (آدلر) نفسُه قيدَ الإعداد والتأهيل ليكون حاخامًا يهوديًّا، خاصةً في فترة دراسته في ألمانيا، وبعد عودته إلى الولايات المتحدة تصدَّى للعمل الدِّيني اليهودي في معبد امانوئل في نيويورك، إلا أنَّه لم يستمرَّ طويلاً بسبب أفكاره الدِّينية التجديدية، عمل بعد ذلك بروفيسورًا في الأدب العبري والشرقي في «جامعة كورنل» قبل أن ينتقل لتدريس الأخلاق السياسية والاجتماعية في «جامعة كولومبيا»، وقد بقي في «جامعة كولومبيا» حتى توفيِّ عام 1933م[1].

1 - The Editors of Encyclopedia: Britannica, “Felix Adler” & Howard Radest: Toward Common Ground, p.p. 14 -16.

كان لـ(آدلر) دورٌ بارزٌ في الحركات الإصلاحية الاجتماعية في تلك الفترة، كقضية عمالة الأطفال، وقضية القتل الرحيم[1]؛ وبسبب نظرياته الأخلاقية، ومساعيه في سبيل إصلاح الأخلاق الإنسانية، فقد صنَّفه بعض المُفكِّرينَ -كقائد أخلاقي- مع (كونفوشيوس) و(سقراط) والمسيح و(تولستوي) و(غاندي)[2].

يُلاحَظ تأثُّر (آدلر) -بدءًا من مرحلة الدراسة في ألمانيا- بـ«المثالية الكانطية الجديدة» (neo-Kantianism)، وأفكار كانط (1804م) الدِّينية النَّقدية، وأهمها مسألتا عدم إمكان إثبات المقدَّس الغَيبيِّ أو نفيه، واستقلال الأخلاق -أو العقل العملي- عن الدِّين[3].

من مؤلَّفاته (Creed and Deed) "العقيدة والفعل" (1877م)، (The Moral Instruction of Children) "التعليم الأخلاقي للأطفال" (1892م)، (The World Crisis and Its Meaning) "أزمة العالم ومعناها" (1915م)، (An Ethical Philosophy of Life) "فلسفة أخلاقية للحياة (1918م)، و(The Reconstruction of the Spiritual Ideal) "إعادة بناء المثال الروحي" (1923م)[4].

2 - الحركة الأخلاقية

قام (آدلر) عام 1876 م بتأسيس "جمعية الثقافة الأخلاقية" (New York Society for Ethical Culture (NYSEC))في مدينة نيويورك في فترة ما بعد الحرب الأهلية الأميركية، وهذا شكَّل نقطة انطلاق ما عُرف لاحقًا بـ«الحركة الأخلاقية» أو «الثقافة الأخلاقية»[5]، وهي تمارس نشاطها اليوم على شكل جمعياتٍ منتشرة في مدنٍ وبلدانٍ مختلفة، أهمها الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا والنمسا وسويسرا واليابان والهند.، وتقوم هذه الحركة على أُسس إنسانويةٍ علمانيةٍ، حيث

1 - هنري توماس: بزرگان فلسفه، ص23.

2 - Stuart Brown, Diane Collinson, and Robert Wikinson: Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers, p. 7.

3 - Howard Radest: Toward Common Ground, p. 16.

4 - The Editors of Encyclopedia: Britannica, "Felix Adler".

5 - يمكن أن يُشـار إلى جذورٍ أقدمَ للحركة الأخلاقية في أوروبا، لكن الانطلاق الكبير كان على يد (آدلر) في نيويورك؛ ولذلك تَعُدُّ جمعيات الحركة الأخلاقية (آدلر) مؤسِّسًا وأبًا روحيًّا للحركة.

تهتمُّ بالإنسان وقيمته خارج إطار الدِّين والاعتقاد بموجودٍ مقدَّس، وتؤكِّد هذه الحركة على أهمية العنصر الأخلاقي في جميع علاقات الحياة، بقطع النظر عن أي عقيدةٍ دينيةٍ أو فلسفية[1]، ووفقًا لـ «اتحاد الأخلاق الأميركي» فإنَّ الثقافة الأخلاقية هي حركة إنسانية تهتمُّ بالخير الإنساني وبناء علاقاتٍ أخلاقية بين الناس وبالأرض، وهي كمنظمة غير دينيَّةٍ لا تتعنَّى النقاش في وجود الإله وعدمه، بل تحترم التعدُّدية والاختلاف بين أعضائها[2].

قد يُطرح السؤال عن العقيدة الميتافيزيقية لهذه الحركة؟ والجوابُ أنَّ موقفَها الرسميَّ هو الحياد في قضية وجود الإله، فلا تؤكِّده ولا ترفضه، فهي حركةٌ إنسانية حيادية غير دينيَّة؛ يمُكن أن تضمَّ بين أعضائها المؤمنَ (theist) والربوبي (deist) واللاأدري (agnostic) والملحد (atheist)[3]، فلا تتبنَّى هذه الحركة أي عقيدة دينية أو ميتافيزيقية، ولا ما يرتبط بما يصفونه بـ «الأسرار المجهولة للحياة»، كما أنَّها لا تدعو إلى أيِّ إيمانٍ واعتقادٍ بعالمٍ غير طبيعي أو بكائنٍ أسمى، أو إلى الاعتقاد بأيِّ نصٍّ مقدَّسٍ كمصدرٍ للحقيقة المطلقة، أو بحياةٍ أخرويةٍ أو عالمٍ آخر، كما أنَّها لا تتبنَّى أي شعائر أو طقوس عبادية[4].

ويُلاحَظ أنَّ هذه الحركة، بحسب دعوى أهلها، تمارس وظيفةَ الدِّين، كما أنَّها تمارس نشاطَها على طريقة الأديان المعروفة؛ إذ تتضمَّن مواعظَ يوم الأحد، وإقامة احتفالات الزواج ومراسم العزاء، وفي كثيرٍ من الجمعيات قائدٌ يتولَّى إقامة هذه المراسم، بما يشكِّل في مجموعه خليطًا من الوظائف الدِّينية التقليدية مع الأفكار العلمانية، من هنا يُمكِن أن نصف هذه الحركة بأنَّها دينٌ إنسانيٌّ، بالمعنى العام للدِّين، الذي لا يتضمَّن اعتقادًا بالبعد الميتافيزيقي (أي ما وراء الطبيعة)، ورغم ذلك، ثمّة نقاشٌ بين أعضاء هذه الحركة وقادتها في وصفها بالدِّين؛ إذ يتجنَّب بعضُهم هذا الوصف بسبب اقتران مفردة الدِّين بالاعتقاد بما وراء الطبيعة والطقوس الخاصة والطائفيّة[5].

---

1 - The Editors of Encyclopedia: Britannica, “ Ethical Culture”.

2 - The American Ethical Union: Mission and Vision, www.aeu.org.

3 - Howard Radest: Toward Common Ground, p. 2.

4 - Algernon Black: What is an Ethical Society, www.ethicalsocietywestchester.org.

5 - Howard Radest: Toward Common Ground, p. 2 & Algernon Black: What is an Ethical Society, www.ethicalsocietywestchester.org

ما هو موقف الحركة من الأديان التقليدية؟ تنظر «الحركة الأخلاقية» إلى الأديان في إطارٍ تاريخيٍّ، باعتبار أنَّ عقائدها وممارساتها امتداداتٌ للفكر القَبَلي القديم والحضارات البدائية، فقد انبثقت الديانة اليهودية من الحضارات المصرية والبابلية والآشورية، ومن اليهودية انبثقت الديانة المسيحية، كما كان الدِّين الإسلامي امتدادًا لليهودية والمسيحية معًا، لذلك، ترى «الحركة الأخلاقية» أنَّها تطوُّر لهذه الحركة الإنسانية التاريخية، بحيث تحفظ الإيمانَ والقيم الأخلاقية البشرية، متجاوزةً الاعتقادَ بما وراء الطبيعة وقيودَ الانتماء الدِّيني؛ فهي لا تقف في موقف المُعارض للأديان التقليدية، بل تُشاركُها الاهتماماتِ الأخلاقية التي تُعنى بالإنسان، وتحترم واقع أنَّ كثيراً من الناس لا يتقبَّلون مبدأ الإيمان الأخلاقي بلا إيمانٍ إلهي؛ لذلك يجد قادةُ هذه الحركة وأعضاؤها أرضيةً مشتركةً مع أتباع سائر الديانات للتعاون في القضايا الأخلاقية.

وفي هذا السِّياق ترفع الحركة شعارَ الحرية الدِّينية، بل الحرية الفكرية، وتدعو إلى تقبُّل الأديان المختلفة؛ فلكلِّ إنسان الحقُّ في اختيار الدِّين الذي يَعتنقه ويقوم بالعبادة على أساسه، كما أنَّه يملك الحقَّ في ألا يَتعبَّد أصلاً، كما ترفض الحركة أن تتبنَّى أو تطلبَ قبولَ عقيدة ثابتة ونهائية، بل تسعى لإبقاء باب البحث عن الحقيقة مفتوحًا. وترى أنَّ البشر سيختلفون دائمًا في تفاسيرهم للحياة، وليس معلومًا إنْ كان جميع البشر سيتفقون يومًا ما على دينٍ عالميٍّ واحد، بل إنَّ ذلك سوف يعني نهايةَ الحرية الدِّينية واختطافَ أحدِ أهمِّ الأصولِ الإنسانية من البشر، وهو التعدُّدية الدِّينية والفلسفية[1].

3 - الإنسانوية العلمانية

يُمكنُ تَصنيف الحركة الأخلاقية عند (فيليكس آدلر) على أنَّها مذهبٌ من مذاهب الإنسانوية العلمانية، بل إنَّ الحركة الأخلاقية لـ(آدلر) أسفرَت عن تأسيس الاتحاد الأخلاقي الأميركي، الذي يُعَدُّ عضوًا مؤسِّسًا لمنظمة الإنسانوية العالمية (Humanists International).

وقد بدأ المعنى الاصطلاحي لكلمة الإنسانوية بالظهور بعد القرن التاسع عشر، حيث صارت الكلمة تدلُّ على مفهومٍ عامٍّ يُعبرِّ عن الانتماء الخاص إلى الإنسان[2]، وقد تمَّ تعريف الإنسانوية

1 - Algernon Black: What is an Ethical Society, www.ethicalsocietywestchester.org

2 - محمد هادي طلعتي: الهيومانية، ص21.

كمصطلحٍ حديث -وهو المعتمد في هذه الدراسة- في المصادر العلمية بتعريفاتٍ مختلفة، إلا أنَّ العنصرَ المشترك بينها هو الاهتمام بالإنسان وكرامته وقيمته وأبعاده المختلفة[1]، لذلك، يمكِن القول إنَّ مصطلح «الإنسانوية» يُعبِّر اليوم عن رؤيةٍ فكرية أساسها هو "محورية الإنسان"[2].

وبملاحظة أنَّ الإنسانوية قد مرَّت بتغيُّراتٍ متعدِّدة قبل عصر الحداثة وبعده، وشكَّلت ركنًا من تركيباتٍ فكريةٍ مختلفة، لذلك، لا ينبغي عدُّها مدرسةً فكريةً مستقلة، وإنما هي اتِّجاهٌ يمكن أن يتداخل مع أفكارٍ أخرى في مدارس مختلفة، ولذلك صارت الإنسانوية تعبيراً عن عنصرٍ مشتركٍ بين مدارس وتياراتٍ عِدَّة، وقد انقسمَت بهذا اللِّحاظ إلى أنواعٍ مختلفة منها الإنسانويةُ الدِّينية، والعلمانية، والإلحادية، والوجودية[3]. وعلى ضوء هذا المعنى العام نَفهم الإنسانوية التي نعتبر الحركةَ الأخلاقية عند (آدلر) أحدَ فروعها وتجلِّياتها.

ينبغي الإشارة إلى أنَّه قد حصل في القرن العشرين تطوُّرٌ تدريجيٌّ في هذا المعنى العام أيضًا، فأصبح أكثرَ تحديدًا لاحقًا، وتجلَّى ذلك بشكل خاصٍّ مع إعلان «البيان الإنسانوي الأول» عام 1933م -وهو العام الذي تُوفيِّ فيه (آدلر)- في الولايات المتّحدة، ثمَّ تأكَّد هذا المعنى مع البيانات الأخرى عام 1952م و1973م و2002م و2022م[4][5].

ويُلاحَظ أنَّ معارضة الدِّين كانت تبرز بنحوٍ أكثر صراحةً وأشدَّ تدرُّجًا كلما تأخَّرت البيانات، إلى أنْ التصق مصطلحُ الإنسانوية بالعلمانية أكثر فأكثر، رغم وجود تيارات من الإنسانوية الدِّينية، وعلى كلِّ حال فإنَّ هذه الإعلانات المتأخِّرة عن (آدلر) كانت مشيرةً إلى السياق العام للإنسانوية، التي تأثَّر بها في حياته وأثَّر فيها لاحقًا من خلال حركته الأخلاقية.

أمَّا العلمانية (Secularism) فهي مصطلح حديث يُعبِّر -في الجملة- عن الدعوة إلى الابتعاد عن الدِّين وإقصائه عن الأمور الحياتية للبشر، وبعبارةٍ أخرى يدعو إلى فصل الدِّين عن الحياة

---

1 - Steelwater, Eliza, Humanism, p. 641.

2 - محمد هادي طلعتي: الهيومانية، ص.ص. 21-22

3 - Steelwater, Eliza, Humanism, p. 641.

4 - Ibid, p. 645.

5 - إبراهيم الرمّاح: الإنسانوية المستحيلة، ص33 & محمد هادي طلعتي: الهيومانية، ص271.

الإنسانية؛ ورد في «المعجم الفلسفي» تعريف العلمانية بهذا النحو:

«والعلمانية بالإنكليزية (Secularism) وترجمتها الصحيحة اللادينية أو الدُّنيوية، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدِّين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهو اصطلاحٌ لا صلة له بالعلم (Science)والمذهب العلمي (Scientism)، وكلمة العلمانية هي ترجمة لكلمة سيكولاريزم (Secularism) الإنكليزية، وهي مُشتقّة من الكلمة اللاتينية 'سيكولوم' (Saeculum) وتعني العالم أو الدنيا، وتُوضع في مقابل الكنيسة [...]، فالعلمانية هي إيدولوجيا تُشجِّع المدنية والمواطنة وترفض الدِّين كمرجع رئيس للحياة السياسية...»[1].

وقد اهتمَّت الإنسانوية العلمانية المعاصرة بشكلٍ خاص بالأخلاق الإنسانية بتأثيرٍ من الآراء والأفكار الأخلاقية لـ(أوغست كونت 1857م - Auguste Comte)، ودين الإنسانية الذي أسَّسه، والذي كان ينطوي على صبغةٍ أخلاقيةٍ كاملة، مع استبعادٍ كاملٍ للدِّين السَّماويِّ الميتافيزيقيِّ[2].

على كلِّ حال تُصرِّح الحركةُ الأخلاقية التي أسَّسها (آدلر)، والتي استمرَّت لاحقًا على هيئة جمعيات أخلاقية متعدّدة في بلدان مختلفة، بأنَّها تدعو إلى الأخلاق الإنسانية، وصلاح المجتمع البشري، وأنَّها لا تتبنَّى موقفًا دينيًّا موافقًا أو رافضًا، وتدَّعي استقلالَ الأخلاق عن الإلهيات، فهي حركةٌ إنسانوية علمانية تقوم على محورية الإنسان في هذا الكون، وتقول بالفصل بين الحياة والدِّين.

ثانيًا: نقد مباني الحركة الأخلاقية

يُمكن إرجاعُ الحركة الأخلاقية التي أسَّسها (آدلر) إلى ثلاثة مبانٍ أساسية في المعرفة (Epistemology) والفلسفة (Ontology) والأخلاق والقيم (Axiology)، كما يُمكن مناقشةُ كثير من القضايا التفصيلية الأخرى التي انتهجتها هذه الحركة، سواءً في البعد النظري أو العملي

1 - مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص.ص. 345-346.

2 - محمد هادي طلعتي: الهيومانية، ص265.

أو السلوكي أو الخطابي، لكن قُمنا باختيار هذه المسائل باعتبارها المبانيَ الأساسية التي تقوم عليها الحركة. ولا يُشترط في المبنى الفكري الذي ننسبه لهذه الحركة أن يكون مُعلنًا صراحةً من قبل (آدلر) وأتباعه، بل يكفي إثبات توقُّف أفكارهم المُعلَنة التي بيَّناها في الفصل السابق على عقيدةٍ ما حتى تُعَدَّ مبنًى من مبانيهم كما سيظهر فيما يأتي.

1 - التعددية الدِّينية

أمَّا فيما يرتبط بالمبنى الأول فإنَّ دعوى الانفتاح على جميع الأديان، وقبول جميع الأعضاء في جمعيات الحركة الثقافية، التي اتَّخذت بدورها الطابع الدِّيني، بغضِّ النظر عن اعتقادهم الدِّيني والمذهبي، تستبطنُ قَبولَ تعدُّدية الأديان بمعنى عدم وجود دينٍ واحدٍ مطابق للواقع ينبغي السَّعيُ للتوصُّل إليه واعتناقه، وهو ما يَرجع في جذوره إلى القول باستحالة فهم الواقع على الأقلِّ في الموضوعات الدِّينية أو الميتافيزيقية، وسنتعرَّض لهذه المسألة بنحوٍ مُستقلٍّ في الأصل الثاني.

كان (آدلر) منذ بدء حركته الأخلاقية والاجتماعية منتقدًا بشدة للإصرار على دينٍ أو عقيدةٍ بعينها، وكان يعتبر أنَّ هذا الأمر إنَّما ينشأ عن التعصُّب الأعمى، وعن الآفاق الضيِّقة والانقسامات الطائفية والمذهبية[1]، بل صرَّحَت هذه الجمعيات -كما مرَّ آنفًا- أنَّها ترفض أن تتبنَّى أو تطلب قبولَ عقيدةٍ ثابتةٍ ونهائية، بل تسعى لإبقاء باب البحث عن الحقيقة مفتوحًا. وترى أنَّ البشر سيختلفون دائمًا في تفاسيرهم للحياة، وليس معلومًا إنْ كان جميع البشر سيتَّفقون يومًا ما على دينٍ عالميٍّ واحد، بل إنَّ ذلك سوف يعني نهاية الحرية الدِّينية، واختطافَ أحَدِ أهمِّ الأصول الإنسانية من البشر، وهو التعدُّدية الدِّينية والفلسفية[2].

والمُراد من التعدُّدية الدِّينية (Religious Pluralism) قبولُ كثرة الأديان والاعتراف بحقَّانيتها جميعًا، ورفض انحصار الحقِّ في دين واحد، ومقابل التعدُّدية يقف تيارُ الانحصارية في الحق، الذي لا يَقبل تعدُّد الحقَّانية في الأديان، فلا بدَّ من دينٍ أو اعتقادٍ واحدٍ يُطابق الواقعَ فيتَّصف بالحق، وقد تمَّ بيان التعدُّدية الدِّينية بتفسيرات مختلفة، من قبيل عدم انفراد أحد الأديان بالحق وحده، بل توزُّع الحق بينها، فكلٌّ منها مزيجٌ من الحق والباطل، أو القول إنَّ الأديان المختلفة هي

1 - محمد هادي طلعتي: الهيومانية، ص268.

2 - Algernon Black: What is an Ethical Society, www.ethicalsocietywestchester.org

طرق و «صراطات» تُوصل إلى الحق الواحد، أو القول إنَّ القضايا الميتافيزيقية التي لا تخضع للحسِّ والتجربة لا تَقبل النَّفيَ والإثبات ولا تُوصَف بالصِّدق والكذب[1]، والجامع بين هذه التفاسير الثلاثة هو قبول الأديان المختلفة معًا، وعدمُ الترجيح بينها، والذَّهاب إلى حرية الاختيار بغضِّ النظر عن ميزان معرفيٍّ يُقاس إلى الحقِّ والواقع.

لكنَّ المعنى اللازم لمذهب (آدلر)، وأتباع حركته الأخلاقية، أقربُ للمعنى الأخير، الذي يَرجع بجذوره إلى النسبيّة المعرفية، ورفض الحقِّ المُطلَق على الأقلِّ في الجانب الميتافيزيقي، كما أنَّه التفسير الذي يَنسجم مع مذهب (كانط) -الذي مرَّ تأثُّر (آدلر) به -في المعرفة يقول «إنَّ الشَّيءَ في نفسه غيرُ الشَّيءِ عندنا»، ويرى أنَّ قضايا ما بعد الطبيعة -ومنها قضية وجود الله تعالى- من القضايا التي لا تَقبل الإثباتَ أو النَّفيَ بواسطة العقل النَّظري[2]، ويشهد على ترجيح التفسير الثالث اعتقادُ أتباع المذهب الأخلاقيِّ أنَّ التعدُّدية بنفسها أحَدُ أهمِّ الأصول الإنسانية، أي أنَّهم لا يطلبون واقعًا واحدًا يقصدون كشفَه، كما أنَّهم لا يتقبَّلون جميعَ الأديان التي تشتركُ في بعض المعارف فقط، بل يتقبَّلون جميع الاتجاهات الفكرية حتى التي تصلُ إلى درجة التضادِّ والتنافُر، كالأديان التي تقوم على الإيمان بالغيبيِّ والمقدَّس، والاتجاهات الإلحادية المادية المُنكِرة لكلِّ ما وراء المادة.

كما ينبغي التأكيد في المقام أنَّ التعددية الدِّينية التي تُعَدُّ مبنًى من مباني المذهب الأخلاقي، والتي يُقصَد في المقام مناقشتُها ودحضُها ورفضُها تختلف عن التعدُّدية السُّلوكية التي يُقصَدُ بها التَّعايُشُ السِّلميُّ والاحترام المتبادل بين أتباع الديانات المختلفة، وبحث التعدُّدية بهذا المعنى بحثٌ سياسيٌّ أو اجتماعي أو أخلاقي، وليس بحثًا كلاميًّا فلسفيًّا، كما أنَّ (جون هيك - John Hick) الذي هو من أهمِّ المدافعين عن التعدُّدية الدِّينية- يُصرِّح بنفسه أنَّ تحقيق التعايش السِّلمي بين الجماعات هو الغاية من التعدُّدية، لكنه ليس هو التعدُّدية[3].

4 - المناقشة

أُشبعت التعدُّدية الدِّينية نقاشًا في القرن الأخير، وتمَّ بحثُها في علم الكلام الجديد، وفي أبحاث

1 - أحمد ممدوح سعد: التعددية الدِّينية، ص 16-17.

2 -جعفر السبحاني: رسائل ومقالات، ص316.

3 -أحمد ممدوح سعد: التعددية الدِّينية، ص14.

نظرية المعرفة الدِّينية، وليس المقصودُ في المقام بحثَ التعدُّدية الدِّينية بأبعادها المختلفة، أي انطلاقًا من تفسيراتها المختلفة ومبانيها المتعدِّدة، بل المراد مناقشة التعدُّدية الدِّينية كمبنًى من مباني الحركة الأخلاقية لـ(آدلر)، كما بيَّناها في الفقرة السابقة؛ كلُّ ذلك بنحو مختصر يُناسب طبيعةَ المقال[1].

ونذكر أهمَّ الرُّدود التي يُمكِن التمسُّك بها في مناقشة التعدُّدية الدِّينية بهذا المعنى:

1 - في الحقيقة أنَّ القول بتعدُّدية الأديان وقَبولها معًا يَعني نفيَ جميع الأديان جملةً واحدةً، فإنَّ الأديانَ نفسَها لا تقبل التعدُّدية الدِّينية على مختلف تفسيراتها. فسواءٌ فُسِّرت التعدُّدية بأنَّ الأديان ذاتُ جوهرٍ واحد وحقيقةٍ مشتركة، وموارد الاختلاف بينها هي من القشور والفروع، أو بأنَّ القضايا الدِّينية لا تُعبِّر عن واقعٍ أصلاً وأنَّها غير قابلة للإثبات، فإنَّ ذلك خلاف ما تراه الأديان نفسها ويعتقد به أتباعُها؛ لأنَّ كلًّا من المسلم والمسيحي مثلاً يرى دينَه مجموعًا مركَّبًا من العقائد الأصلية والفرعية، ومن الأحكام العملية المرتبطة بالعبادات والمعاملات، ومن جملة من الأخلاق والقيم التي تقع موقع التأكيد من قبل صاحب الدِّين، وتُشكِّل العقائد والأحكام والأخلاق منظومةً مترابطةً فيما بينها، فالمسلم لا يقبل أن يكون التوحيد أو الحجُّ أو الأمر بمحاسن الأخلاق قِشرًا وفرعًا لا يُعبِّر عن حقيقة الدِّين.

بل يُمكِن أن يُقال إنَّ اعتقاد كلٍّ من المتديِّنين بدينهم الخاص يتضمَّن رفضًا للأديان الأخرى والاعتقاد بمخالفتها للحق، فمن يعتنق الدِّين الإسلامي لا يقبل العقيدة المسيحية بالتَّثليث مثلاً، فضلاً عن قبول أحكامها العملية وطُقوسها.

والمقصود أنَّ القول بتعدُّدية الأديان يُساوِقُ نفيَها والقولَ ببطلانها جميعًا، فالأديان التي يقبلها أصحابُ الحركة الأخلاقية ويحترمونها، ويَرون ضرورةَ المحافظة على اختلافها وتنوُّعها، هي غيرُ الأديان التي يعتقد بها المُتديِّنون، والإصرار على هذه التعدُّدية يَستبطن دعوةً لتغيير الأديان وتعديلها، والتوجُّه نحو دينٍ جديدٍ مخالفٍ لسائر الأديان المعروفة، يُمكِن أن نُسمِّيَه دينَ «التعدُّدية الدِّينية»[2].

---

1 - لا يخفى أنَّ مناقشة الأصل الآتي هو في حقيقته نقضٌ لأحد أهم المباني التي يُمكِن أن يتمسَّك بها القائلون بالتعدُّدية الدِّينية.

2 - عبد الله محمدي ومجتبى مصباح: نظرية المعرفة، ص370.

2 - يستلزم القولُ بالتعدُّدية الدِّينية تجريدَ الدِّين عن فاعليته وتأثيره ونفي وظائفه، وبالتالي تجويفه وتفريغه وتحويله إلى جثةٍ هامدةٍ لا يُنتفَع بها؛ فمن أهمِّ وظائف الدِّين الإجابةُ عن أسئلة البشر المرتبطة بحقيقة الإنسان ومصيره، وهدايتهم إلى طريق السعادة الحقيقية، إلا أنَّ القول بتعدُّدية الأديان، بمعنى عدم تعبير عقائدها المختلفة عن الحق والواقع، يَعني تجريد تلك الأجوبة التي تُقدِّمها الأديان عن أيَّة قيمةٍ معرفية بلحاظ الواقع، كما يَعني أنَّ القضايا الدِّينية، التي يُفترض أنَّها تَهدي الإنسان وترشده إلى سعادته، قاصرة عن القيام بهذه الوظيفة، فلا معنى ولا حكاية لها عن طريق واقعيٍّ يمُكِن أن يَسلكه الإنسان طلبًا لمقصودٍ معيَّنٍ هو السعادة، وبعبارةٍ أخرى، إنَّ الطريق المُوصل إلى السعادة سوف يضيع بناءً على القول بالتعدُّدية في خريطةٍ تتشابك فيها مئات الطُّرق، التي يُدَّعى أنَّها موصلةٌ جميعًا إلى المقصود نفسه، رغم اختلاف حقائقها واتِّجاهاتها؛ وهذا ما يُؤدِّي إلى اللازم نفسه المذكور آنفًا، وهو نفيُ الأديان وتغييرها والدعوى إلى دينٍ جديدٍ للبشرية.

3 - يمُكِن إرجاعُ القول بالتعدُّدية الدِّينية إلى أحد أصلين معرفيَّين: الأول هو تعدُّد الواقع والحقِّ، وهو معنى القول بالنسبيّة والشكوكية والسَّفسطة المعرفية، ما يقطع الطريق على تحصيل أيِّ علمٍ سواءً في مجال الدِّين أم غيره.

أما الثاني فهو القولُ بأنَّ المسائل الميتافيزيقية غيرُ قابلة للإثبات والنفي - وهو ما رجَّحناه هنا وما نناقشه في الأصل الثاني- لكنْ يمُكِنُ أن يُنقَض على هؤلاء بالملازمة بين هذا الأصل وما يدَّعونه من قبولٍ لمختلف الأديان والعقائد، ذلك أنَّ لازمَ عدم قبول القضايا الدِّينية للإثبات والنفي تُخطِّئة كلُّ الأديان، ولا نَعني بالتَّخطئة القولَ بكذب مُدَّعياتها ومسائلها، لأنَّ الفرض هو عدم قابليتها للنَّفي أيضًا، بل التَّخطئة بمعنى فساد الطريق الذين سلكه المُتديِّنون في إيمانهم واعتقادهم. ومُقتضى الالتزام بهذا المبنى القولُ بأنَّ الأديان هي أوهامٌ وخيالاتٌ نسجها الفكر البشري، وليست تعبيراً عن أيِّ واقع ولا بيانًا لأيَّة حقيقة، وهذا ما يخُالف ما يَعتقد عامّةُ المتديِّنين به، وما تدَّعيه الحركة، وعليه فإنَّ دعوى الحركة الأخلاقية بأنَّها تتقبَّل مختلف الأديان، وتحترم المتديِّنين، لا يَعدو كونَه كلامًا لبقًا ومغالطةً تُستهوى بها القلوبُ.

5 - نفي إمكانية إثبات المسائل الميتافيزيقية

مرَّ في سيرة حياة (آدلر) أنَّه قد تأثَّر منذ شبابه بـ"الكانطية الجديدة» (neo-Kantianism)

وأفكار (كانط) الدِّينية النقدية[1]، خاصةً فيما يتعلَّق بنفي إمكانية إثبات المسائل الميتافزيقية الغيبية، كوجود الإله، أو نفيها وهو المبنى الثاني هنا، وبقضية فصل الأخلاق -أي العقل العملي- عن الدِّين وهو المبنى الثالث[2].

ومن الجَلِيِّ أنَّ إخراج المسائل الميتافيزيقية، عن دائرة المعنى والجدوائية في البحث العلمي، يُحدِّد شكلَ تعاطي الحركة الأخلاقية وأعضائها مع العقائد الميتافزيقية من جهتين: الأولى ما مرَّ آنفًا من توجُّههم نحو النسبية والشُّكوكية، وبالتالي تعدُّد الأديان وقبول المذاهب الفكرية المتعارضة، فحيث لا حكاية علمية للعقائد الميتافزيقية عن الواقع فلا محذور من قبولها جميعًا والترويج للتعدُّد والاختلاف، دون أن يلزم من ذلك اجتماع الأضداد والنقائض. أما الجهة الثانية فإنَّ نظرتهم هذه للقضايا الميتافيزيقية هي السبب وراء استبعادهم الأديانَ والمذاهب الفكرية الميتافيزيقية عن مجال الحياة، وادِّعاء عدم الحاجة إلى الدِّين في تسيير شؤون الحياة، وكفاية الأخلاق الإنسانية في ذلك.

يفصلُ (كانط) بين دائرتي العقل النظري والعقل العملي، ويقول إنَّ العقل النظري يُدرِكُ الأشياءَ بنحوٍ خاصٍّ بواسطة البنى العقلية غير الاكتسابية، ولا يُدرِكُها كما هي في الواقع، ولذلك، يَستبعد الأبحاث الميتافيزيقية -كالبحث عن النفس والإله- عن دائرة البحث العلمي، ويرى أنَّ الميتافيزيقا -خلافًا لعلمي الطَّبيعيّات والرِّياضيات- قائمةٌ على أساسٍ واهٍ ضعيف[3].

ورغم أنَّ مباني (كانط) الفلسفية تختلف عن المباني الوضعية لأمثال: (فرنسيس بيكون 1626م -Francis Bacon) و(جون لوك 1704م - John Locke) و(ديفيد هيوم 1776م - David Hume) و(أوغست كونت 1857م - Auguste Comte)، إلا أنَّه يشترك في النتيجة مع الرؤية المادية التجربية للعالم في سلب العلمية والمعنى عن قضايا ما وراء الطبيعة.

---

1 - رغم ذلك لا يُعدُّ (آدلر) تابعًا للمدرسة الكانطية الجديدة، إذ إنَّه قد تمسّك بمباني كانط دون النتائج التي وصل إليها، خاصةً في الميتافيزيقا وإثبات وجود المقدَّس عن طريق العقل العملي.

2 - Howard Radest: Toward Common Ground, p. 16 & Stuart Brown, Diane Collinson, and Robert Wikinson: Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers, p. 7.

3 -زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص53 & ايمانويل كانط: تمهيدات، ص.ص. 8-9.

فالعقل البشري قاصرٌ عن الخوض في البحث عن المسائل الفلسفية الميتافزيقية، ولا جدوى من البحث عمّا وراء ظواهر الطبيعة وأعراضها، وقد كان (إيمانويل كانط - Immanuel Kant) أبرزَ العلماء العقليين الذين تبنَّوا هذه العقيدة، ونفَوا إمكانية إثبات المسائل الميتافيزيقية أو نفيها[1]، وهذا شكَّل لاحقًا، إثر تبنِّي (آدلر) لهذا الاتِّجاه، مبنًى من المباني المعرفية والفلسفية للحركة الأخلاقية التي أسَّسها[2].

6 - المناقشة

والذي يهمُّنا في هذه المقالة هو مناقشة هذا المبنى معرفيًّا، بنحوٍ مختصرٍ، بما يفنِّد أساسًا من الأسس التي قامت عليها الحركة الأخلاقية[3]:

1. الحسُّ أداةٌ من أدوات المعرفة البشرية، وله بطبيعة الحال نطاقٌ يُمكِن أن تَحصل المعرفةُ ضمنه، أمّا خارج هذا النطاق فلا صلاحية للحسِّ في الحكم؛ وعليه فلا يُمكِن للحِسِّ والحِسيِّ أن يكون منشأ الحكم على إمكانية المعرفة الميتافيزيقية إثباتًا ونفيًا، بل لا بدَّ من أصولٍ لا تستند إلى المادة تكون حاكمةً على الماديِّ وغير الماديِّ معًا.

2. إنَّ التجربة والاستقراء لا يُفيدان علمًا يقينيًّا بنفسيهما، وهذا ما يُبحث عنه عادةً في المنطق ونظرية المعرفة؛ إذ مجرَّد مشاهدة مصاديق كثيرة على نحوٍ واحدٍ لا يعني بالضرورة أنَّ سائر المصاديق لها نفس الأثر المشاهَد، بل لا مانع من أن تكون سائر المصاديق التي لم تقع موردًا للمشاهدة ذات خصائص وآثار مختلفة، وبالتالي، فإنَّ الحسَّ يُفيد يقينًا في المعارف الجزئية لا المعارف الكلية والقوانين العامة التي يسعى التجريبيُّون عادةً للتوصُّل إليها واستنتاجها، بل قد يُقال إنَّ غايتهم الأساسية من إقامة التجارب هي الوصول إلى هذه القوانين الكلية.

3. ولمّا كانت المعرفة التجربية نفسُها التي يدعو إليها الاتجاه المادي، والتي يَقصُر الوضعيُّون وصفَ العلم عليها، غيرَ مفيدة للعلم الكليِّ اليَقيني، فإنَّ النتائج التي يُمكِنُ التوصُّل إليها بواسطة

---

1 - علي دجاكام: الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، ص163.

2 - Howard Radest: Toward Common Ground, p. 16

3 - بعض النقوض ناظرة إلى الفلسفة المادية خاصةً، وبعضها إلى نظرية المعرفة الكانطية خاصةً، والبعض مشترك يرد على الاتجاهين، والمقصود إثبات إمكان البحث العلمي فيما وراء الطبيعة.

الحسِّ والتجربة قائمةٌ في الواقع على أساس الاعتقاد بمبادئ ميتافيزيقية خارجة عن دائرة الحسِّ والطبيعة.

مثال ذلك: قانون العلية أو مبدأ عدم اجتماع النَّقيضَين، فالإثباتات التجريبية متأخِّرة رتبةً عن مجموعةٍ من القضايا غير التجريبية التي يُصدِّق بها العقل عن طريقٍ آخر غير الحِسِّ، ولولا هذه القضايا لَما أمكنه أن يُصدِّق بنتائج التجربة وتعميمها والاعتماد عليها كقوانين[1]. لذلك، يمكن التعبير عن أيِّ نتيجة تجريبية كلية أنَّها وليدةٌ قياس مُركَّب من مقدِّمات حِسِّية وعقلية، فلا بدَّ في ختام التجربة والملاحظة من الاستفادة من قوانين عقليةٍ كلِّيةٍ سابقةٍ على التجربة من قبيل قانون العلية والسنخية والضرورة، حتى يُعلَم أنَّ الأثر الملاحَظَ ليس أخصَّ من طبيعة المُؤثِّر، فينتقل الذِّهن البشريُّ إلى تعميم النتيجة واعتبارها قانونًا، ووصف أحد الطرفين بالعلة والآخر بالمعلول[2].

4. بناءً على النقاط الثلاث الأولى يَثبت وجود قضايا عقلية لا تَستند إلى الحسِّ، بل حاكمةٌ عليه -وهذا ما يقبله (كانط)-، وبالتالي، لماذا لا تكون هذه المبادئ العقلية مستنَدًا في مناقشة قضايا ما وراء الطبيعة كوجود الله وصفاته؟ وبعبارةٍ أخرى نسلِّم أنَّ الحسَّ قاصرٌ عن البحث في الميتافيزيقا، بل لا يصحُّ له الحكم فيها، لكنْ إذا ثبت وجود مبادئ عقلية عند الإنسان غير صادرةٍ عن الحس، ولا مُقيدّةٍ به، أمكن أن تكون هذه القضايا طريقَه إلى المعرفة فيما يتعلَّق بما وراء المادة.

5. يستلزم قبولُ الرؤية المادية، وقصر النظر على الحِسِّ والحِسيّات، إخراجَ كثير من القضايا العلمية المقبولة حتى عند التجريبيِّين والمادِّيين أنفسهم عن حيِّز العلمية والمقبولية، مثال على ذلك: قانون الجاذبية، فإنَّ ما يناله الحسُّ والتجربة هو سقوط الأجسام من أعلى إلى أسفل، أما قوّة الجاذبية فإنَّما هي استنتاج بواسطة التحليل العقلي لتلك الجزئيات المشاهَدة بالحِسِّ، بل ثمّة كثير من القضايا الميتافيزيقية قد وقعت موقع قبول أو على الأقل موقع بحث العلماء على مختلف مذاهبهم المعرفية، ولو سلَّمنا بقَصْر المعرفة على الحِسِّيات، وعدم إمكانية إثبات

1 - علي دجاكام: الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، ص166.

2 - عبد الله محمدي ومجتبى مصباح: نظرية المعرفة، ص164.

المسائل الميتافيزيقية أو نفيها، لَما كان من حقِّ هؤلاء الخوضُ في النقاش حول هذه المسائل أو الحكم عليها، فضلاً عن إثباتها وقبولها[1]. ومن هذه الأبحاث موضوع اللاوعي أو العقل الباطن عند الإنسان، حيث كشف التحليل النفسي الحديث عن وجود بُعدٍ آخر للإنسان، لا يلتفت الإنسان إليه بنحوٍ واعٍ، وإن كان له آثاره الخاصة التي تبرز في ظروفٍ معيَّنة، ومن أهمِّ علماء مدرسة التحليل النفسي الذين اكتشفوا وأثبتوا هذا البعد اللاواعي في الإنسان: (ألفرد إدلر 1937م - Alfred Adler) و(سيغموند فرويد 1939م - Sigmund Freud) و(كارل يونغ 1961م - Carl Jung). والمقصود أنَّ الكلام في إثبات العقل الباطن ونفيه وتحليله وفهمه بحثٌ خارج دائرة الحسِّ والمحسوس والتجربة.

ولهذا ينبغي الإقرارُ أنَّ الواقعية أوسَعُ دائرةً من الحسِّ، وأنَّ العقل البشري قادرٌ على الخوض في البحث عمّا وراء الطبيعة، وإن انطلق في بحثه من بديهيات العقل وآثار الأشياء ولوازمها.

6. إنَّ موقف (كانط) بالنسبة للميتافيزيقا وإخراجها عن دائرة العقل النظري لم يكن موقفًا حاسمًا نهائيًّا، بل يُذكر أنَّه كان مُتردِّدًا فيه، وأنَّه ظلَّ حتى أيامه الأخيرة يُشكِّك في جدوى تحويل الميتافيزيقا إلى علم. يُلاحظ مثلاً أنَّ (كانط) قد سلَّم بالبحث الميتافيزيقي في أطروحته عن صورة ومبادئ العالمين الحسي والمعقول (On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World)، أما نظريته الرافضة للميتافيزيقا التقليدية فقد ذكرها بشكلٍ أساس في كتابه المعروف نقض العقل المَحض (Critique of Pure Reason)[2].

7. لم يسدَّ (كانط) الطريقَ نهائيًّا على المعارف الميتافيزيقية، بل تقوم نظريته على التفريق بين العقلين النظري والعملي، والقاصر عن إدراك ما وراء الطبيعة هو العقل النظري، إلا أنَّه يؤكِّد إنَّ بعض القضايا الميتافيزيقية - وأهمهما وجود الله- يُمكن أن يُنال بواسطة العقل العملي، بل إنَّه نفسه يُثبت وجودَ الله كمُسلَّمة من مُسلَّمات العقل العملي فيما يُعرف بالبرهان الأخلاقي على وجود الله[3].

---

1 - حسن مكي العاملي: نظرية المعرفة، ص270.

2 - أرتشـيبال بومان: «الميتافيزيقا كما يراها كانط: معها وضدها في اللحظة عينها» & يوسـف كرم وإبراهيم مدكور: دروس في الفلسفة، ج1، ص461.

3 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.ص. 211 و256.

7 - فصل الأخلاق عن الدِّين

رفع (فيليكس آدلر) شعارَ الاستغناء عن الدِّين في مجال الأخلاق، وعمل على التنظير لهذا المبدأ ونشره، وبَنى حركته الأخلاقية الواسعة على هذا الأساس[1]؛ لذلك يمكن أن نعدَّ هذا المبنى الأكثر صراحةً وعلانيةً، وتأثيراً في الحركة الأخلاقية التي أسَّسها (آدلر). لذلك يُصرِّح أتباعه أنَّه «لحفظ قيم الإنسان الثَّمينة لا بدَّ من فصلها عن الخرافات البالية والميتافيزيقيات المُتنامية»[2].

بل قد يكون هذا المَبنى هو الأكثرُ خطورةً على الأديان؛ فرغم أنَّ هذه الجمعيات تتبنَّى خطابَ الانفتاح وسعة الصدر وقبول الأديان المختلفة، وتدَّعي أنَّ موقفها محايد في القضايا الدِّينية والميتافيزيقية، إلا أنَّ هذا الفكر في الواقع يتحدَّى الدِّين وحقيقتَه وتعاليمَه، ويعمل على تجريد الدِّين من وظائفه وتهميشه وإبعاد الناس عنه، بدءًا من الأخلاق الدِّينية، وانتهاءً بالعقائد الدِّينية. وقد مرَّ في الفصل الأول أنَّ هذه الجمعيات تلبَّست بلباس الدِّين وتصدَّت للقيام بوظائفه وأداء دوره الاجتماعي في حياة الأفراد، كما نلاحظ في طقوسهم وجلساتهم ومواعظهم الشبيهة بما يَفعله المُتديِّنون.

ثمَّ إنَّ الحركة الأخلاقية، إذ تفصل بين الدِّين والأخلاق، تقوم في الواقع بتجريد الدِّين عن وظيفةٍ أخرى من أهمِّ وظائفه، وهي الوظيفة الأخلاقية، بالتالي لا يخفى على المُتأمّأمِّل أنَّ هذه الحركة تمُثِّل امتدادًا للإنسانوية العلمانية، التي تدعو إلى فصل الدِّين عن الحياة والسياسة والأخلاق، وتنظر إلى الإنسان على أنَّه محور الكون ومرجع كلِّ الأحكام والقضايا، لذلك، نرى حركة (آدلر) مخالفةً لجوهر الدِّين وحقيقته، خاصةً الدِّين الإسلامي الأصيل، الذي نعتقد بامتداده زمانًا باعتباره آخِرَ الأديان، وجامعيَّتِه لكلِّ ما يحتاجه الإنسان في طريق سعادته.

لذلك، ينبغي مناقشة هذا المبنى ببيان العلاقة الصحيحة والمنطقية والوطيدة التي تربط الأخلاق بالدِّين، وبيان وجه حاجة الأخلاق إلى الدِّين للتوصُّل إلى نفي إمكانية استغناء الأخلاق عن الدِّين والفصل بينهما.

---

1 - محمد هادي طلعتي: الهيومانية، ص267.

2 - Howard Radest: Toward Common Ground, p. 1.

8 - المناقشة

أ - العلاقة بين الدِّين والأخلاق

يمكن بدوًا تصوُّر أربعة أنواع من العلاقة بين الدِّين والأخلاق، نستعرضها إجمالاً للتوصُّل إلى بيان العلاقة الصحيحة الحاكمة بين الدِّين والأخلاق[1]:

1. اتحاد الدِّين والأخلاق: ويُراد بهذا العنوان ما يَعُمُّ العلاقةَ العينية من جهة، بأنْ يُقال إنَّ الدِّين عينُ الأخلاق، والأخلاق عينُ الدِّين، فلا تفاوُتَ بينهما أصلاً، ويعمُّ كذلك العلاقة الاشتقاقية من جهةٍ أخرى بالادّعاء أنَّ الدِّين مشتقٌّ ومستنتجٌ بتمامه من الأخلاق، أو أنَّ الأخلاق مأخوذةٌ بتمامها من الدِّين، بحيث تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المُطلَق.

2. استقلالية الدِّين والأخلاق: يرى هذا الاتجاهُ أنَّ الدِّين مستقلٌّ عن الأخلاق، فكلٌّ منهما يُلبِّي حاجةً من الحاجات البشرية، وله نطاقه الخاص المنفصل عن نطاق الآخر. فقد يُقال إنَّ مهمة الدِّين هي تنظيم العلاقة الفردية الروحية بين الإنسان والله، أما مهمة الأخلاق فهي تنظيم علاقة الإنسان بغيره من البشر.

3. التَّعارُض بين الدِّين والأخلاق: يدَّعي بعضُ الباحثين أنَّ هناك تَنافيًا وتعارضًا بين الدِّين والأخلاق، بحيث لا يُمكن اجتماعُهما؛ فإمّا أن يكون الإنسان ملتزمًا بالقيم الأخلاقية، وإما أن يكون متديّنًا مؤمنًا. ويشمل هذا العنوان بشكلٍ أساسي الاتجاهَ الإلحادي اللاديني[2]، الذي يُريد من إبراز التعارُض بين الدِّين والأخلاق إقصاءَ الدِّين وتهميشَه، بحجة معارضته للأخلاق الإنسانية.

4. الانسجام والتكامل بين الدِّين والأخلاق: والمقصود من الانسجام أنَّ الدِّين والأخلاق مختلفان مفهومًا ومصداقًا (نفي العينية)، إلا أنَّهما مرتبطان بعضهما ببعض على الصعيدين العلمي والعملي، فيقع بينهما تفاعل وتأثير متبادل (نفي الاستقلال)، ولا يُمكن أن يقع التعارض بين الأخلاق الفاضلة والدِّين الحقِّ، بل يجتمعان ويشتركان معًا (نفي التعارض).

وهذه هي العلاقة الصحيحة الحاكمة بين الأخلاق والدِّين، فرغم أنَّ الأخلاق بنفسها ليست دينيةً شرعيةً إلا أنَّها ليست مستقلةً عن الدِّين تمامًا، بل هي محتاجةٌ إلى الدِّين من جهاتٍ مختلفة.

---

1 - مصطفى عزيزي: الدِّين والأخلاق، ص47.

2 - وهو اتجاه أمثال (نيتشه - Nietzsche) و(فرويد - Freud) و(ماركس - Marx) و(فويرباخ - Feuerbach).

ب - حاجة الأخلاق إلى الدِّين

يمكن بيان وجه حاجة الأخلاق إلى الدِّين من جهاتٍ ثلاثة:

1. المباني الأخلاقية: لكلِّ اتجاهٍ أخلاقي مبانٍ فكرية يقوم عليها ويتشكَّل على أساسها، وهذه المباني بشكلٍ أساسيٍّ إما معرفية ابستمولوجية أو وجودية انطولوجية أو إنسانية انثروبولوجية؛ لذلك يقدِّم الدِّين مبانيه الخاصة التي يُثبتُها عن طريق العقل والنقل[1]. مثلاً من أهمِّ المباني الدِّينية بيانُ الغاية النِّهائية الحقيقية للإنسان، وهي تحصيل السعادة الحقيقية بالقرب من الله -تعالى-، كذلك تعريف حقيقة الإنسان التي تتمثَّل ببُعده المجرَّد المَعنويِّ الذي يتطلَّع إلى عوالم الغيب والقرب الإلهي، كما أنَّ الكرامة الإنسانية والحياة الأخروية تُعدّان من جملة المبادئ الأساسية التي لا يُمكن التغاضي عنها في التفكير الفلسفي الدِّيني.

ولتوضيح تأثير المباني الدِّينية على الاتجاه الأخلاقي الذي يسلكه الدِّين نذكر مثالاً يتناول أحد أهم الأبحاث في فلسفة الأخلاق، وهو التعارض بين "المصلحة" و"الحقيقة"، إذ نرى الفطرة البشرية تمَيل إلى جلب المنافع الشخصية والمُشتَهَيات النفسيّة على أساس غريزة "حبِّ الذات"، وفي المقابل تسلِّم أكثرُ المذاهب الأخلاقية بلزوم طلب الحقِّ والحقيقة والصَّواب وفِعل الحَسَنِ وترك القبيح؛ فماذا لو تعارض الميل إلى المصلحة مع الميل إلى الحق، واضطرَّ الإنسان إلى اختيار أحدهما، وهذه الموارد كثيرةٌ جدًّا في حياة الإنسان، فهل يكذب مثلاً طلبًا للمصلحة، أم يصدق طلبًا للحقِّ وإن ناله الضرر؟ لا شكَّ أنَّ هذا التَّنازُعَ سيشكِّل قلقًا واضطرابًا فكريًّا وعمليًّا للفرد والمجتمع ما لم تتمَّ معالجته، وقد عالج الدِّين فعلاً هذه المُعضِلةَ على أساس مبانيه ومعتقداته. خلاصة هذا الجمع هو أنَّ المصلحة الحقيقية الدائمة للإنسان تكمن في اتِّباع الحق والحقيقة؛ فالمصالح المُعارضة للفعل الأخلاقي هي مصالح متوهَّمة مؤقتة زائلة، واتِّباع الحقِّ والصواب لا يكون سببًا للضَّرر البتّة، بل هو طريق المصالح الحقيقية التي ينالها الإنسان في الحياة الأخروية[2].

---

1 - لا بـدَّ مـن الالتفات إلى أنَّ الفكر الأخلاقي العلماني في كثيرٍ مـن الحالات لا يصرِّح برفضه للأديان، بل يقتصر على تجريدها من بعض وظائفها كالوظيفة السياسية أو الأخلاقية.

2 - محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص55.

2. الكشف: ثبوتًا تتَّصف الأفعال بالحُسن والقُبح ذاتًا، وليس الدِّين هو الذي يَجعلها حسنةً أو قبيحةً، وهذا ما يُعرف بنظرية «الحُسْن والقبح العقليَّين» التي يقول بها العدلية في الإسلام، لكن يقع السؤال في مقام الإثبات: أنَّه هل العقل الإنساني قادرٌ على كشف جميع الأحكام الأخلاقية بشكلٍ لا لبس فيه؟ وبعبارةٍ أخرى، هل يمكن للإنسان وصف أيِّ فعلٍ من الأفعال التي يُواجهها بالحُسن والقبح دون تردُّدٍ؟ لا يخفى أنَّه لا يمكن لأحدٍ أن يدَّعي هذه القدرة للعقل البشري، خاصةً إذا لحظنا العناوين الفرعية، وموارد التعارض بين الأحكام الأخلاقية المختلفة، يُؤيِّد ذلك الوجدان الذي يقف في كثيرٍ من الحالات موقف الشكِّ والتَّردُّد في الحكم الأخلاقي، كما يؤيِّده اختلاف البشر في هذه الأحكام، وعدم اتِّفاقهم على وصف بعض الأفعال بالحُسن أو القبح. مثلاً: إذا كان قتل الإنسان البريء ظلمًا قبيحًا فهل قتل المعتدي كذلك؟ وهل قتل المجرم الذي يشكِّل تهديدًا للمجتمع كذلك؟ هل الإجهاض فعلٌ أخلاقيٌّ أم لا؟ ماذا لو شكَّل الحمل خطرًا على الأم؟ هل قتل الطفل فور ولادته له الحكم نفسُه؟ لو توقَّفت نجاة إنسانٍ على قتل آخر فهل يَسوغ قتله أم لا؟ ماذا لو توقَّفت حياة عدّة أشخاص على ذلك؟ هل الكذبُ قبيحٌ مُطلَقًا؟ ماذا لو أدَّى الصدق إلى أذية إنسانٍ بريءٍ ظلمًا؟ هل الإحسان إلى الوالدَين مطلوبٌ حتى لو كانا ظالمَين؟ هل استعمار شعبٍ ما واستغلاله طلبًا لمصالح شعبٍ آخر فعلٌ أخلاقيٌّ أم لا؟

لا نقول إنَّ العقل البشري عاجزٌ عن إدراك أيِّ موردٍ من موارد الأحكام الأخلاقية، لكن نرى أنَّه يقف حائرًا أمام كثيرٍ من الأسئلة التي يُواجهها الإنسان في حياته، بل حتى لو استطاع ترجيح أحد الطَّرفين الحُسن والقبح أو الانبغاء وعدم الانبغاء، إلا أنَّه لن يصل في كثيرٍ من الحالات إلى القطع بذلك بما يؤمِّن له الدافع الكافي للإقدام على العمل أو تركه، ويحقِّق له إرضاء وجدانه وضميره الأخلاقي.

لذلك من أهمِّ وظائف الدِّين الأخلاقية بيانُه للموضوعات الأخلاقية وأحكامها، خاصةً في المصاديق والجزئيات التي تُشكِّل مورد الابتلاء العملي للإنسان، فيأمره مثلاً ببرِّ الوالدَين الظالمين، ويُبيح له الكذبَ إذا زاحمَت مصلحةَ الصِّدق مصالحُ أَوْلى وأهمُّ، ويَنهى عن أذية الآخرين وسلبهم حقوقَهم، ويعدُّ كلمةَ "أُفٍّ» للوالدَين قبيحةً لا ينبغي قولُها، ويُحدِّد موارد جواز القتل وشروطه ككونه في مقام الدِّفاع ... إذن لا يُمكن للإنسان أن يكتفي بمعرفته أنَّ العدل حسنٌ والظلم قبيح وأمثال ذلك من العناوين الكلية، ولا يُمكن أن يستكمل منظومته وحياتَه الأخلاقيَّتَين

من دون إرشاد الله العالِم بحقيقة الإنسان وأفعاله وآثارها ومآلاتها، وهذا ما يُقوَّم به الدِّين[1].

3. ضمانة التطبيق: رغم أنَّ العقل قادرٌ على إدراك الكثير من الأحكام الأخلاقية، ووصف الأفعال بالحُسن والقبح، إلا أنَّه ينبغي التمييز بين مقامي الحكم ومقام الفعل؛ إذ لا رابطَ لزوميّ بين حكم الإنسان بحُسن فعلٍ معينٍّ وبين الإقدام على فعله، خاصةً إذا لحَظنا التزاحُمَ الذي كثيراً ما يحصل بين الحُسن والخير من جهة، والمصلحة الشخصية من جهةٍ أخرى، كما في حالة التزاحم بين استقباح السرقة والرغبة بتحصيل الثروة، أو بين استقباح الكذب والخوف من الضَّرر الشخصي، أو استحسان مساعدة الآخرين والميل إلى الراحة والدَّعة، هل حكم العقل كافٍ في ترجيح الحكم الأخلاقي دائمًا والتزام الحقِّ والخير والحسن؟

ولا يخفى أنَّه ما من داعٍ من دعاة الأخلاق والفضائل، أو مُنظِّرٍ في فلسفة الأخلاق، يكتفي بفهم الإنسان للحُسن والقبح وإدراكه النظري للأحكام الأخلاقية، دونَ أنْ يَعتني بتحلِّي الأفراد فعلاً بالفضائل الأخلاقية، والقيام بالفعل الحسن، والإعراض عن القبيح عمليًّا، لذلك، ينبغي البحث عن ضمانات إجراء الأحكام والقيم الأخلاقية، بل يُمكن أن يُقال إنَّ القانون الأخلاقي يفقد اعتباره وأهميته وفائدته في ظلِّ فقدان ضمانة التطبيق؛ كما يَصير التشريع القانونيُّ عبثًا ما لم يخرج إلى مرحلة التنفيذ[2].

الضامن الحقيقي والكافي لتطبيق الأحكام الأخلاقية هو الدِّين الإلهيُّ، بأبعاده المختلفة الفقهية والاعتقادية والأخلاقية، لذلك، حتى (كانط) الذي يقول بإطلاق الأحكام الأخلاقية، وبعجز العقل النظري عن إثبات وجود الله، يرجع إلى القول بأنَّ الاعتقاد بوجود الله للإثابة على الحَسَن والمعاقبة على القبيح أمرٌ ضروري، بما يُعدُّ ضمانًا للتعهُّدات والالتزامات الأخلاقية[3].

ويُشكِّل الدِّين ضمانةً لتطبيق الأخلاق والتقيُّد بها بواسطة تحكيم العاطفة الدِّينية الداعية للفضيلة، وتقديم الأسوة الحسنة، وتشريع المنظومة القانونية الفقهية المَبنيّة على القواعد الأخلاقية، ومخاطبة الإنسان بلسان الثَّواب والعقاب.

---

1 - محمد سربخشي: أخلاق سكولار: مفاهيم، مبانٍ، أدلة، نقدها، ص136.

2 - نفس المصدر، ص142.

3 - مصطفى عزيزي: الدِّين والأخلاق، ص155.

وبهذا يتبيَّن أنَّ الحركة الأخلاقية، التي تَدعو إلى فصل الأخلاق عن الدِّين، تُواجِه تحدِّياتٍ نظريةٍ وعمليةٍ كبيرة، لا يُمكِنها أن تتجاوزها دون العودة إلى الله الخالق للإنسان، فهو القادر على تأمين كافة احتياجاته، والجمع بين ميوله المختلفة، بمراعاة أبعاده الطبيعية والاجتماعية والأخلاقية والدِّينية.

خاتمة

تناوَل المقال مسألةَ الحركة الأخلاقية عند (فيليكس آدلر) عرضًا ونقدًا، وقد توصَّلنا إلى النتائج التالية:

- تُنسب هذه الحركة إلى (آدلر) (1933 م) الألماني الأصل، الذي نشأ في أسرةٍ يهودية قبل أن يتَّخذ منحًى فكريًّا خاصًّا.
- أسَّس (آدلر) «جمعية الثقافة الأخلاقية» في «نيويورك» عام 1876م، التي شكَّلت انطلاقة «الحركة الأخلاقية» أو الثقافة الأخلاقية التي برزت على شكل جمعياتٍ أخلاقية في مدنٍ مختلفة.
- تهتمُّ الحركة بالعنصر الأخلاقي، وتعدُّه أساسًا في العلاقات الإنسانية، وتسعى لترويج الأخلاق ونشرها، ومعالجة المشاكل الاجتماعية.
- تقول الحركة بالفصل بين الدِّين والأخلاق، وترى أنَّ الإنسان مُستغنٍ عن الدِّين في المجال الأخلاقي.
- تصرِّح الحركة أنَّ موقفها محايدٌ في القضايا الدِّينية، فتتقبَّل العقائد المختلفة، وتضمُّ أعضاءً يعتنقون أديانًا ومذاهب وآراءً متنوِّعة.
- تُصنَّف الحركة على أنَّها ذات اتِّجاهٍ إنسانويٍّ علماني؛ إذ تدعو إلى الاهتمام بالإنسان وأخلاقه، وإلى فصل الأخلاق عن الدِّين.
- يتضمَّن فكرُ «الحركة الأخلاقية» الاعتقادَ بتعدُّدية الأديان، ورفض وحدة الحقِّ.
- يلزم من القول بتعدُّدية الأديان رفضُها جميعًا وإفراغها من فاعليتها ودورها الفكري والعقائدي.

■ كما يستند فكر الحركة إلى مبدأٍ معرفيٍّ يقول بعدم إمكانية إثبات المسائل الميتافيزيقية.

■ لا يستقيم هذا المبنى معرفيًّا؛ لأنَّ الواقع أوسع من المادة، والطريق إلى كشفه يَشمل الحسَّ والعقل، بما يُتيح للإنسان التعرُّف إلى جملةٍ من القضايا الميتافزيقية.

■ من المباني الأساسية للحركة القولُ بفصل الأخلاق عن الدِّين، وعدم الحاجة إلى الدِّين فيما يرتبط بالبعد الأخلاقي للإنسان.

■ العلاقة بين الدِّين والأخلاق هي علاقة الانسجام والتكامل لا المباينة ولا العينية ولا التعارُض.

■ تحتاج الأخلاق إلى الدِّين في المباني الفكرية والمعرفية، وفي الكشف عن أحكام الأفعال، وفي ضمانة تطبيقها.

■ من المناسب تخصيصُ مقالٍ آخر لمناقشة الحركة الأخلاقية من حيث الآثار العملية، برصد النتائج التي توصَّلت إليها بعد قرنٍ ونصفٍ من نشاطها الأخلاقي بمعزلٍ عن الدِّين.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. الرمّاح، ابراهيم، الإنسانوية المستحيلة، مركز دلائل، الرياض، ط2، 1439هـ. ق.

2. السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط1، 1421هـ. ق.

3. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الصدر، قم، ط4، 1436هـ. ق.

4. بومان، أرتشيبال، «الميتافيزيقا كما يراها كانط: معها وضدها في اللحظة عينها»، مج(9) عدد(3)، مجلة الاستغراب، ص.ص. 36-55، 1439هـ. ق.

5. توماس، هنري، بزرگان فلسفه، ترجمة: فريدون بدره‌اى، انتشارات كيهان، طهران، لا ط.، 1345هـ. ش.

6. حسيبة، مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان، ط1، 2009م.

7. دجاكام، علي، الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: أسعاد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط1، 1438هـ. ق.

8. سربخشي، محمد، أخلاق سكولار: مفاهيم مبانٍ أدلة نقدها، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمنى (ره)، قم، ط2، 1400هـ. ش.

9. سعد، أحمد ممدوح، التعددية الدِّينية، مؤسسة طابة، القاهرة، لا ط.، د.ت..

10. طلعتي، محمد هادي، الهيومانية، ترجمة: حسن علي مطر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط 1، 1443هـ. ق.

11. عزيزي، مصطفى، الدِّين والأخلاق، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث، كربلاء، ط1، 2023م.

12. كانط، ايمانويل، تمهيدات، ترجمة: غلامعلي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ط1، 1367ه. ش.

13. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986م.

14. كرم، يوسف، ومدكور، إبراهيم، دروس في الفلسفة، عالم الأدب، بيروت، ط1، 2016 م.

15. محمدي، عبد الله، ومصباح، مجتبى، نظرية المعرفة، ترجمة: مصطفى داوود، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2020م.

16. محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، يورك هاوس- المملكة المتحدة، 2019م.

17. مكي العاملي، حسن، نظرية المعرفة، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط4، 1437هـ. ق.

باللغة الإنجليزية

1. Brown, Stuart, Collinson, Diane, and Wikinson, Robert. n.d. Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers 2nd ed, لندن: Routledge.

2. The Editors of Encyclopedia. 2023 a. “Ethical Culture.” Encyclopedia Britannica.

3. ———. 2023 b. “Felix Adler.” Encyclopedia Britannica.

4. Steelwater, Eliza. 1998. “Humanism.” In Encyclopedia of Applied Ethics. California: Academic Press.

5. “Mission and Vision.” n.d. The American Ethical Union. https://aeu.org/who-we-are/mission-vision/.

6. Radest, Howard B. 1969. Toward Common Ground: The Story of the Ethical Societies in the United States. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

7. Black, Algernon. n.d. “What Is an Ethical Society?” Westchester Community for Ethical Culture. https://ethicalsocietywestchester.org/frequently-asked-questions/.

حاجة الإنسان إلى الدِّين: بين محوريّة اللّه تعالى ونزعة الأنسنة

سامر توفيق عجمي[1]

ملخّص

أسَّسَت بعضُ المدارس رؤيتَها الكَونيّةَ على أساس المعرفة المادية، وأنكرَت الأبعادَ المَعنوية (الميتافيزيقية للوجود)، فأدَّى بها ذلك إلى إنكار وجود الخالق والحياة الآخرة، وبدلاً من محورية الله -تعالى- انتهت إلى محورية الذَّات البشريّة في الكون، لتقنعَ بقوانين المادة لتفسير الكون، ولسان حالهم يقول: نشكرُكَ اللَّهمَّ على نعمتكَ، ولكنّنا غيرُ مُحتاجينَ إليها. فالإنسانُ يمُكنه بالعلم التجريبيِّ أن يَستغني عن الدِّين في فهَم الكون، وفي تنظيم حياته بما يُؤمِّن له أسبابَ السَّعادة. وباختصار تقوم هذه الرؤية على التَّناقض بين الله (الدِّين)/ والإنسان، لأنَّ الرُّؤية الدِّينية -وفق تصوُّراتهم- تُؤسِّس لعقيدة تحقير الإنسان وامتهان قيمته.وفي نقض هذه الرؤية تُثبت البراهينُ العقلية أنَّ الإنسان في خطِّ علاقته مع الله -تعالَى- هو عَينُ الفَقر، ولا شَيئيّةَ له بلحاظ ذاته، وإنَّما يكتسب شَيئيَّتَه بالفَيض الإلهي المُستمرِّ، فلا يُمكنُ للـ"أنا" الإنسانيّة أن تنفكَّ عن "أنت" الإلهيّة، بتعبير آخر لا تُلغي مُحوريّةُ الله -تعالى- محوريّةَ الإنسان الظِّلِّيّة، المكتسبة من محورية الله -تعالى-، الذي جعلَ الإنسانَ خليفةً، حاملاً للأمانة، وكرَّمَه وفضَّلَه، وخَلَقَه في أحسنِ تَقويم، ومكَّنَ له في الأرض، وسخَّر له عالَمَ الطبيعة!

الكلمات المفتاحية:

نزعة الأنسنة، محورية الله، الدين، العلم التجريبي، الفلسفات المادية، الخلافة الإلهية، الكرامة الإنسانية، العقلانية، الأمان النفسي، الضوابط الاخلاقية.

1 - باحث ومحاضر في فلسفة الدِّين وعلم الكلام الجديد.

مقدّمة

الإنسانُ لا يُمكِنُه أن يعيش بلا هدف، وإذا فَقدَت الحياةُ فلسفةَ الهَدَفيّة يدخل الإنسانُ في عالَم غِياب المعنى والعبثيّة، وما يتولَّد عنهما من مشاعر القلق والخوف والكآبة والتَّشاؤم، والدِّين هو الذي يُؤمِّن للإنسان فكرةَ هدفيّة الحياة، بأنَّ الله -تعالى- خلقَ الإنسانَ لغاية مَعرفته وعبادته والاتِّصال به، هذا الاتِّصال بالله -تعالى- يُحقِّق للإنسان السَّعادةَ والخَيرَ، لأنَّ السَّعادة عبارةٌ عن تحقيق الكمال، والكمالُ هو تحصيل الهدف.

سنحاولُ في هذا البحث أن نُثبت أنّ كثيراً من الحقائق التكوينيّة، والأفعال الاختياريّة التي تتكامل بها النفس البشريّة، غائبة عن ساحة الإدراك البشريِّ المُستقلِّ، وأن الدِّين بواسطة الوحي الإلهي يمَدُّ العقلَ بها، ويمَنحُه القُدرةَ على الحُكم فيما لا يستطيع العَقلُ أن يتوصَّلَ إليه بشكل مستقلّ، كما سنثبت حاجة الإنسان إلى الدِّين في نصب معيار أخلاقيٍّ؛ إذ لولا الدِّين الحقُّ لَغابَ الميزانُ الذي يتمكَّن الإنسانُ بواسطته من قياس الخير والشَّرِّ والحَسَن والقَبيح، لأنَّ العقل وإن كان يستقلُّ بإدراك ما هو حسَنٌ ذاتًا أو قبيحٌ ذاتًا، إلّا أنّ نسبة إدراكاته لا تتجاوز عددَ أصابع اليد، فضلاً عن أنّه لا يتمكَّن من الاستقلال في إدراك ذلك عند وقوع التَّزاحُم بين القِيَم، وكذلك سنشير على أبعاد أخرى لحضور الدّينُ في حياة الإنسان مثل الشُّعور بالأمان النَّفسي في هذا العالَم، الذي يَشعرُ فيه بالوحدة والوحشة، حيثُ تُواجِهُهُ التَّحدِّياتُ.

أوّلًا: ضرورة تعريف مفهوم الدِّين بشكل واضح ومحدَّد ودقيق

أوَّلُ استفهام يُواجِهُ الباحثَ عن قضية حاجة الإنسان إلى الدِّين هو: ما هو الدِّين؟ لأنَّ الحُكم -إيجابًا أو سلبًا- على أيِّ موضوع يتوقَّف على تقديم تصوُّر صحيحٍ عنه، وكما يُقال في المنطق:

التَّصديقُ فرعُ التَّصوُّر؛ فكثيرًا ما يكون الجوابُ بالإثبات أو النَّفي نتيجة سوء فَهم طبيعة الموضوع محلِّ البحث، فإذا اتَّضح مفهومُ الموضوع فقد يتغيَّر الحُكم من النفي إلى الإثبات أو العكس، فإذا سألكَ شخصٌ: هل الإله موجودٌ في عالم الواقع أم أنّه مُجرَّدُ وَهمٍ اخترعَه الذِّهنُ الإنسانيُّ؟ فعليكَ أن تستفهم منه أوّلًا: ما هو «الإلهُ»؟ فإن قدَّم تصوُّرًا حولَ الإله بأنّه: صنمٌ، أو كوكبٌ، أو شخصٌ معينَّ كالمسيح، أو أنَّه ذاتٌ مُتجسِّدةٌ لها يدٌ أو عينٌ أو رجلٌ أو... فالجواب بالنَّفي؛ لأنَّ هذا «الإله» ليس له تحقُّقٌ في عالم الخارج، بل هو فكرة خلقَتها يدُ الخيال البشري، لدافع نفسيٍّ، أو شُبهة فكريّة جعلته يُشكِّل دليلًا فاسدًا يَغفل عمّا في مقدِّماته من مُغالطات وتناقضات. وإن قدَّم تصوَّرًا عن «الإله» بأنّه: خالقُ الكون، المُجرَّدُ عن المادة والحدوث والزمان والمكان، والمُنزَّهُ عن النَّقص وخصائص الإمكان...، فيكون الجواب بالإثبات: نعم، الله موجودٌ، وله تحقُّق في متن الأعيان. وهكذا لاحظنا أن طبيعة الحُكم على الموضوع "الإله" -إثباتًا أو نفيًا- اختلفَت باختلاف المفهوم الذي نُقدِّمه عنه والتَّصوُّر الذي رسمناه له. والفكرةُ ذاتُها تتكرَّر فيما يتعلَّق بالسؤال التالي: «هل يَحتاج الإنسان إلى الدِّين؟»، والذي يمُكِن صياغتُه بشكل قضية منطقية: الدِّين حاجة إنسانيّة، والجواب عن هذا السؤال يختلف باختلاف التصوُّر الذي نُقدِّمه عن موضوع القضية، أي: «الدِّين». فما هو المراد بمفردة «الدِّين»؟

الدِّين مشتركٌ لَفظيٌّ، يُطلَق على اصطلاحات متعدِّدة المعنى، والغَفلة عن تحديد المعنى بشكل واضح يُورِّط الفكرَ في مغالطة المُشترك اللَّفظي، وعدمِ تكرُّر الحدِّ الأوسط في مقدِّمات الاستدلال، وينعكس ذلك على عُقم النتائج. فتارة تُطلَق مفردة الدِّين ويُراد بها كلُّ اتِّجاه أو رؤية تَنطوي على بُعدَي: العقيدة والاتِّباع[1]، أي إذا كان ثمّةَ مدرسةٌ ترسم للإنسان معالمَ الرؤية الكونيّة التي ينبغي عليه الاعتقاد بها، وتُحدِّد له كيف عليه أن يَتصرَّف في هذا الموقف أو ذاك، فتكون دينًا، وبهذا الاعتبار أطلق (برتراند رسل - Bertrand Russell) على الماركسيّة بأنَّها دِينٌ[2]. وكذلك كتب (والتر بنجامين - Walter Benjamin) عن الرأسماليّة بوصفها دينًا Capitalism as Religion [3]، وقال (بن فيشل - Ben Fishel) عن الرأسمالية بأنّها «دينُ العالم الحديث»، وعن

1 - انظر: محمد عبد الله دراز: الدِّين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص.ص. 31-32.

2 - برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًّا؟، ص11.

3 - الرأسماليّة بوصفها دينًا Capitalism as Religion عمل غير مكتمل لـ(والتر بنيامين) (1892م – 1940م)، كتبه في عام 1921م ونُشر في عام 1985م.

المال كـ «إله يَعبده أتباع هذا الدِّين»[1]. وفي السياق نفسه، يُطلَق على البوذيّة بأنّها دين، مع أنها بلحاظ فكرة "الإله" أقرب إلى الاتِّجاه الإلحادي، وأبعد عن مفهوم الدِّينِ السماويّ.

وتارة ثانية، يُطلق «الدِّين» ويُراد به أيُّ رؤية تعتقد بوجود إله أو قوة عُظمى في هذا الكون، يَنبغي أن نمارس أمامها طقوسَ الخُضوع[2]، فيشمل الدِّين بهذا المعنى الأديانَ الوثنية، التي تقوم على عبادة الأصنام والكواكب والنجوم و...

وتارةً ثالثة، تُستعمل كلمةُ «الدِّين» للدلالة على الرسالة السماويّة التي بلَّغها الأنبياء من قِبَل الله -تعالى- خالق الكون، وما تتضمَّنُه هذه الرسالة من عقائد ومفاهيم وأخلاق وتشريعات وعواطف ومشاعر وتعبُّد ... وهذا المعنى الأخير لـ"الدِّين» ليس على تلك الدرجة من الوضوح، بل فيه بحثٌ واسعٌ جدًّا، من ناحية التمييز بين الدِّين الواقعي في عالَم الثُّبوت، سواء النازل على قلوب الأنبياء (النزول)، أم الصادر عنهم (التبليغ)، وبين الدِّين المتداول بلحاظ عالم الإثبات (الوصول).

إنَّ الدِّين الواقعيَّ مضمون الحقانيّة، ومعصوم عن أي خطأ أو اشتباه ...، أمّا الدِّين في الميدان الثاني (المتداول) -الواصل مشافهة أو كتابة- فهو غير معصوم، بل يحتوي على الحقِّ والباطل؛ لأنّه يخضع لعوامل كثيرة تؤثِّر في تلوُّث نقائه، سواء عن حسن نيّة كتعدُّد القراءات الاجتهاديّة للنصوص الدِّينيّة، أو عن سوء سريرة كالفهم الذاتيِّ المُتحرِّر من الضوابط العلميّة، والتحريف، والتزوير، والكذب...

والذي نعنيه بالدِّين، الذي هو موضوع الدراسة، الدِّين الواقعي الثُّبوتي، أي الدِّين الصادر من الله تعالى، والمُبلَّغ على لسان الأنبياء (عليهم السّلام) إلى الناس جميعًا. فهل يُشكِّل مثلُ هذا الدِّين حاجةً حيويّة للإنسان؟

ثانيًا: الدوافع النفسيّة لعقيدة محوريّة الإنسان

﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾ [عبس: 17-

1 - https://www.highexistence.com/the-secret-religion-of-the-dollar-how-money-is-really-impacting-your-life/

2 - انظر: محمد عبد الله دراز: الدِّين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص.ص. 31-32.

19]، يُثير الدَّهشة أمرُ الإنسان، خلقَه اللهُ -تعالى- من تراب الأرض وصلصالها وحَمَئِها المَسنون، ثمّ من نُطفة قذرة، ويأبى إلاّ التَّكبرُّ والعلوَّ والعُجْب والاختيال والفخر ...، وقد أبدع أمير المؤمنين عليٌّ بن أبي طالب (عليه السلام) في وصفه لهذه النفسيّة البشريّة بقوله: "ما لابنِ آدَمَ والعُجْب؟! وأوَّلُهُ نُطفةٌ مَذِرةٌ، وآخِرُهُ جيفةٌ قَذِرةٌ، وهو بين ذلك يَحملُ العذرة"[1]! شعور الـ"أنا الإبليسيّة" ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ [الأعراف: 12]، لا يعيشه الإنسانُ تجاه نظائره في الخلق فقط، بل يتجاوزه إلى الإحساس بأنّه محور الكون، إلى درجة تأليه الذّات وادِّعاء الربوبيّة، كـ «الأنا الفرعونيّة»: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38].

تطوَّرت جيناتُ هذا الإحساس بالتَّكبرُّ والعُجب في خلايا دماغ الإنسان الحديث والمعاصر، بفعل شعوره بأنَّه قابضٌ على أسرار الكون والطبيعة من سَكْرة الفخر بأدوات الكشف العلمي التجريبيّ، هذا الإنسان لا يُشكِّل موطنُ حياته إلاّ ذرّةً صغيرة الحجم في الامتداد الكوني[2]، فبدلَ أن تزيدَه تواضُعًا مُعطياتُ الكشف العلميِّ عن الأسرار المُدهشة في الكون وإتقان هندسته ودقّة تصميمه...، عمَّقت لديه نفسيًّا التكبرُّ والعُجْب وتضخُّم الأنا والنَّرجسيّة، وقد أصاب المؤرِّخُ الفلسفي العربي (يوسف كرم) في سياق حديثه عن تقدُّم الإنسان في العلم الآلي بقوله: "... فازداد سلطانُ الإنسان على الأرض، واتَّسعت السَّماء أمام ناظريه بفضل اختراع التلسكوب، فأحسَّ من الكبرياء ما لم يُحِسُّه من قبلُ، والتقى هذا الإحساس في نفسه بما أوحى به المذهبُ الإنسانيُّ في الأدب والدِّين، وبما نفخ فيه النضالُ السياسيُّ من إحساس قوي بالاستقلال، فشعر

---

1 - الآمدي: غرر الحكم، 4168. تجدر الإشارة إلى أنّ المنطق الدِّيني يقوم على مكافحة هذه النفسيّة المريضة المتلبّسة بالعجب والتكبّر بالتذكير بهذه الأمور الثلاثة: من حيث المبدأ والمنتهى والوسط، فالمبدأ: نطفة، والمنتهى: جيفة، وما بينهما الوسط: وعاء للغائط. عن الإمام علي (عليه السلام): "عجبت لابن آدم! أوله نطفة، وآخره جيفة، وهو قائم بينهما وعاء للغائط، ثم يتكبر!". المجلسي: بحار الأنوار، ج73، ص234. وانظر: الشريف الرضي: نهج البلاغة، الحكمة: 126.

2 - بعض الصور الفوتوغرافيّة التي التقطها المسبار الفضائي فوياجر1 في 14 شباط 1990م من مسافة تبعد حوالي 6 مليار كيلومتر عن الأرض، ظهرت الأرض بحجم أقل من البكسل كنقطة صغيرة جدًّا جدًّا مقارنة بحجم الفضاء، والتي دفعت عالم الفلك الأمريكي الملحد (كارل ساغان - Carl Sagan) إلى تأليف كتاب بالإنجليزية تحت عنوان: Pale Blue Dot ، أي نقطة زرقاء باهتة.

كأنَّه ربُّ نفسه ليس فوقَه ربّ"[1]. وكأنّ هذا النصَّ هو تفسيرٌ لقوله -تعالى-: ﴿كَلَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى* أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: 6-7].

هذه النَّزعة بالشعور بالاستقلال والاستغناء، ومحوريّة الذات وتفوُّقها، دفعت الإنسانَ إلى تنشيط نزعة الأنسنة، أي محوريّة الإنسان في الكون، فتشكَّلت في الغرب نظرية جديدة في الإنسان، تقتنع بما يُسمَّى بالطبيعة، وتَستغني عمّا فوق الطبيعة، كأنّها تقول لله – تعالى-: نَشكرُكَ اللَّهمَّ على نعمتك، ولكنَّنا غيرُ مُحتاجينَ إليها[2].

ثالثًا: شبهة الاستغناء بالعلم التجريبيّ عن الحاجة إلى الدِّين الإلهيّ

ثمة عوامل عدّة أدَّت دورًا مهمًّا في تغذية نزعة الأنسنة في الغرب، إما بشكل مباشر أو غير مباشر، من استقرائيّة (فرنسيس بيكون - Francis Bacon) في «الأورجانون الجديد» الهادفة إلى تحرير عقل الإنسان من «الأوهام القبليّة والكهفيّة والسوقيّة والمسرحيّة»، وعقلانيّة (ديكارت - René Descartes) القائمة على محوريّة الذات البشرية "أنا أشكُّ»، «أنا أفكّر»، والاتجاه الحسيّ، تحديدًا مع (جون لوك - John Locke) و(ديفيد هيوم - David Hume)، والمنطق الوضعيّ بدءًا من (أوغست كونت - Auguste Comte) وصولاً إلى الوضعيّة المنطقيّة، والفلسفة الوجوديّة المُؤسَّسة على نظرية الماهية ومحوريّة الإرادة الإنسانيّة، وغيرها من الأفكار الفلسفيّة المتراكمة...

ومن باب النموذج، ادَّعى (أوجست كونت) أنّه مع قدرة الذهن البشريِّ على إدراك الظواهر الطبيعية المحسوسة، والقوانين الحاكمة على هذه الظواهر بواسطة المعرفة العلميّة، ينبغي على الإنسان أن يتخلَّى عن الدِّين والتفكير اللاهوتي وعن الفلسفة والبحث الميتافيزيقي؛ لأنّ «الدِّين هو المرحلة البدائيّة من تفكير البشر»، حيث إنَّ الإنسانَ -بزعمه- نتيجة الجهل بأصل الظواهر الطبيعية، والقوانين والعلاقات بينها، أسندها إلى قوى ما ورائية غير منظورة حسيًّا، أمّا مع «المعرفة العلميّة» فلم يَعُد الإنسانُ بحاجة إلى ما وراء الطبيعة «الله»، فالله -في زعمه- هو المعادلة الأسطوريّة التي نُغلِّف بها جهلَنا وعجزَنا عن فهم الطبيعة، أمّا إذا فهمناها في ضوء المنطق

1 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص7.

2 - م.س.، ص6.

العلمي، القائم على أساس الملاحظة الحسيّة والاستقراء، فإنَّ ذلك يجعل الإله يتراجع إلى الوراء، بعد أن يكون قد استنفد غرضَ الإيمان به، أو -كما نقل (فلاماريون - Flammarion) عن (كونت)- يُؤدِّي العِلمُ إلى عزل أبي الطبيعة عن عمله، بعد أن يكون قد قدَّر له خدماته المُؤقَّتة[1]!! وحسب تعبير (ليتريه - Littré): «ننظر إلى العالم برؤية محايثة، أي نُفسِّر الكونَ على أنّه مجموع مركَّب، توجد عِلَلُه بشكل قوانين، بخلاف التَّفسير الدِّيني القائم على أساس أنَّ الكونَ له عِلَلٌ مفارِقة من خارجه.»[2].

هكذا بدأ توهُّم إتاحة العلم الاستغناء عن الدِّين كعقيدة في فهم الكون. وكذلك إتاحة بناء النظام الاجتماعيّ الذي يُؤمِّن سعادةَ الإنسان، أو حسب تعبير (أرنست رينان - Ernest Renan): «العلمُ هو الذي يُقدِّم إلى الإنسان الوسيلةَ الوحيدة التي يَستطيع بها أن يُصلِحَ أحوالَه، والشيء الذي لا يستطيع أن تعيش بدونه، أي الرمز والناموس.»[3] .. وعليه: «فيجب أن يحلَّ العلمُ محلَّ الدِّين، لأنّه مجرَّدُ خرافة، أو بتعبير ألطف هو فرض مُفيد يَرفَعُ النَّفس.»[4].

وفي تحليل (برتراند رسل) -الفيلسوف اللاأدري- للدين يرى أنّه ناتجُ عاملَيِ الجهل وفتنة الخَوف، فخوفُ الإنسان من الظَّواهر الطَّبيعيّة، والشُّعور بالعجز عن مواجهتها، ألجأ عقلَه لاختراع «فكرة الإله» كقوة عُظمى تتحكَّم بالعالم، وتَمتلكُ من الصِّفات ما يَجعلُها قادرةً على تخليص الإنسان من خَوفِه ومعاناته وحمايته من المخاطر والتهديدات، فيشعر بالأمان النَّفسي والسَّكينة، يقول (رسل): «يقوم الدِّين، برأيي، بصورةٍ أساسيّةٍ وأوليّةٍ على الخوف، إنَّه جزئيًّا الخوفُ من المجهول ... إنَّ الخوفَ هو أساس الأمر كلِّه – الخوف من كلِّ ما هو غامض، الخوف من الهزيمة، والخوف من الموت، إنَّ الخوف هو أبو القَسوة وأمُّها، لذا، لا عجب إذا ما كان الدِّين والقسوة يَسيران يدًا بيَد.»[5]، ثمَّ يُصرِّح (رسل) أنَّ الحلَّ يَكمُن في العلم لا في الدِّين

1 - نقلاً عن: مرتضى مطهري: الدوافع نحو المادية، ص32.

2 - ليتريه: أقوال في الفلسفة الوضعية، ص53.

3 - Renan: L'avenir de la Science, p31.

4 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص370.

5 -برتراند رسل: لماذا لست مسيحيًّا؟، ص26. وفي السياق نفسه، يقول (ستيفن هوكنغ): «إنّ جهل البشر في القِدَم بطرق الطبيعة، أدّى بهم إلى اختراع آلهة تُعزى إليها كلُّ مناحي الحياة البشريّة».

والإيمان بالله، قائلاً: «العلم يَستطيع أن يُساعِدَنا في تجاوُزِ هذا الخوف الذي يُصيبُنا بالجبن، والذي عانى منه الجنس البشري لأجيال عديدة.»[1].

هكذا تمكَّن هذا المنطقُ تحت ذريعة المعرفة العلميّة من إيجاد بيئة ثقافية وحالة ذهنية حاضنة للتناقض بين المنطق العلمي والإيمان بالله، بنحو يَمتنع اجتماعُهما، لأنَّه يَلزم من ذلك التناقُض، بمعنى أنَّه إمّا أن يكون الإنسان مناصرًا للمَنطِق العِلميِّ وعالِما[2]، وإمّا أن يكون داعماً للإيمان بالله، -ويُذكِّرني هذا بقول (أبي العلاء المعرّي): اثنان أهل الأرض: ذو عقــلٍ بلا ديــن، وآخرُ ديِّنٌ لا عقل له-؛ لأنّ العلم -على حدِّ تعبير المُلحد (ريتشارد دوكنز)- يقود إلى طرد الإله، حيث يقول: «لقد طَرد (دارون - Darwin) الإلهَ من البيولوجيا، ولكنَّ الوضع في الفيزياء بَقِيَ أقلَّ وضوحًا، ويُسدِّد (هوكينج - Hawking) الضربة القاضية الآن.»[3]. هذه النَّزعة الاستعلائيّة الوَقِحةُ في إعلان "طرد الإله" أو "موت الإله" وفق تعبير (فريدريك نيتشه - Friedrich Nietzsche): "الإله مات" أو "الله قد مات"، وبالألمانيّة (Gott ist tot) تدلُّ على مدى تمكُّن نفسيّة العُجْب والتكبُّر من قلب هؤلاء -أعاذَنا الله منها-، ووفي السياق عينه، يُسجِّلُ (ريتشارد دوكنز - Richard Dawkins) استغرابَه من وجود عالِم مُؤمنٍ بفكرة الإله، لأنَّ العلماء الحقيقيِّين لا يُمكِنُ أن يكونوا إلاّ مُلحِدين[4]؟!!

ولم يقتصر الموقفُ السلبيُّ من حاجة الإنسان إلى الدِّين على الاتّجاه الإلحادي في الغرب، بل تعدّاه إلى الاتجاه الربوبي، فالربوبيّة (Deism) رغم اعتقادها بوجود مصمِّم ذكيٍّ لهذه الهندسة

---

1 - برتراند رسل: لماذا لست مسيحيًّا؟، ص35.

2 - scientist

3 - نقلاً عن: نور الدين أبو لحية: الكون بين التوحيد والإلحاد، ص82.

4 - انظر: سـامر عجمي: الإلحاد المعاصر على طاولة التشريح، ص.ص. 55 وما بعدها، حيث ناقشـنا هذه الأطروحة التي تفك الارتباط بين المنطق العلمي والإيمان بالله -تعالى-، وسـلَّطنا الضوء على أطروحة (السيد محمد باقر الصدر) في إثبات التلازم بين المنطق العلمي القائم على أساس الاستقراء في ضوء نظرية الاحتمال الريـاضي وبين الإيمان بالله -تعالى-، بمعنى أنّ الأسـس المنطقية التي يقوم عليها الاسـتدلال على وجود الله -تعالى- هي عينها الأسـس المنطقية المستخدمة في الدراسـات العلميّة البيولوجيّة وغيرها، بحيث يؤدِّي إنكار الإيمان بالله -تعالى- إلى إنكارها في حقل البيولوجيا لا العكس.

الكونيّة المُثيرة للدهشة، إلاّ أنَّ أتباعَها يكتفون بالعقل والعلم، ويَعتبرون أنَّ المُصمِّم الذكيَّ أو المهندسَ العظيم للكون خلقَه ضمن قوانين فيزيائية وأحيائيّة خاصّة، يتحرَّك في ضوئها بمعزل عن التدخُّل المباشر من المهندس العظيم، فـ"إله الربوبيِّين إلهٌ غائب"[1] على حدِّ زعم (توماس كارليل - Thomas Carlyle)، انفكَّت الرّابطةُ بينه وبين الكون بعد أن أبدَع القوانين، فلا يتدخَّل في إدارته، وليس الكون موضع نظره، بل هو الآن قد تفرَّغ لقضايا أخرى لا نعرفُها، وليست موضعَ اهتمامنا أصلاً، وبالتالي فمُصمِّمُ الكون لم يتَّصل بالبشر بواسطة الوحي، ولم يُرسِلْ لهم الأنبياء ليأمرهم بشيء أو ينهاهم عن شيء، فالأديان من اختراع الخيال البشريّ، والإنسان يتمكَّن بعقله المستقلِّ والعلم التجريبيِّ أن يَستغني عن الأديان.

رابعًا: الحاجة إلى الدِّين بين الصدق والنَّفع

بعضُ المُلحِدينَ لا يُنكرونَ أنَّ الدِّين نافعٌ لحياة البشر -كما تقدَّم في نصِّ (أرنست رينان)- بل بعضُ المُلحِدينَ باطنًا هم مُتديِّنون ظاهرًا لهذا الدَّافع؛ لأنّ الدِّين يمَدُّهم بالنَّفع في حياتهم العمليّة، فـ(برتراند رسل) رغمَ إلحاده يَعترِفُ أنَّ الدِّين قد يكون نافعًا للإنسان، ولكنَّ معيار بحث فيلسوف العلم عن الدِّين ليس النَّفعَ بل هو الصِّدق، فإنَّ الدِّين غيرُ صادق، وبالتالي الانتماء إلى الدِّين يعني أنَّك تَنتمي إلى عالم الخرافات والأساطير والأوهام، والعلم يُريد أن يُحرِّر الإنسانَ من أوهامه ليرى الأشياء بواقعيّة، ولذا يُصرِّح (رسل) بأنّه ضدُّ النَّزعة التي تتعامَل مع الدِّين من منطلق نَفعيٍّ. ويُشاركه (ريتشارد دوكنز) في هذه القراءة؛ فهو لا يُنكِر أن يكون الدِّين نافعًا، لكنَّ المعيار هو الصدق وليس النَّفع، ولذلك يَعيب (دوكنز) على بعض أصدقائه المُلحِدين انتماءَهم إلى مجتمعاتهم الدِّينيّة تحت ذريعة النَّفع، ويُعطي بعضَ الشواهد على الفكرة، مثل عالم الفضاء المعاصر ورئيس الجمعية الملكية الحالي، (مارتن ريس - Martin Rees)، الذي يَنقل (دوكنز) بأنَّه قال له: «إنيِّ أذهب إلى الكنيسة كإنجيلي كافر»[2].

شاهدٌ آخر: أنَّه في معرض مناقشات (دوكنز) التلفزيونية تَحدَّى صديقَه طبيب التوليد (روبرت

1 - انظر: هيثم طلعت: العودة إلى الإيمان، ص43.

2 -ريتشارد دوكنز: وهم الإله، ص10.

وينستون - Robert Winston)، أحد أركان الجالية اليهودية في إنكلترا، بأن يهوديّتَه هي جزء من شخصيته، وأنه لا يُؤمِنُ بأيِّ شيء ما وراء الطبيعة. وكان (وينستون) قابَ قوسَينِ أو أدنى من الاعتراف بذلك، ولكن تغلَّب عليه خجلُه في النِّهاية، لكن عندما ضغطْتُ عليه، قال بأنه وجدَ أن الالتزام باليهودية ساعده على تنظيم حياته وجعلِها جيِّدةً بشكل أو بأخر. هنا يُعلِّق (دوكنز) قائلاً: «ربمَّا كان ذلك صحيحًا. ولكن، بالطبع، ليس لذلك أي صلة بصحة مقولة الماورائيات. هناك العديدون من اللامعين المُلحدين، يُلقِّبون أنفسَهم باليهود، ويُؤدُّون الطُّقوس اليهودية، ربمَّا بسبب الولاء لتقاليد قديمة»[1].

خامسًا: مغالطة التناقض المصطنع بين محوريّة الله ومحوريّة الإنسان

إنَّ فلسفة المدارس الحسيّة والماديّة والإلحاديّة والشُّكوكيّة... تقوم على التناقض بين الله (الدِّين) والإنسان، وحجّتُهم أنه إذا افترضنا أنّ الله -تعالى- في الأديان هو قطب رَحَى الوجود، فهذا يعني أنّ الإنسان هامشيٌّ لا قيمةَ له، فالرُّؤية الدِّينية -بزعمهم- تُؤسِّس لعقيدة تحقير الإنسان.

وفي نقض هذا الاتجاه نسلِّط الضَّوء على أمور عدّة:

1 - أن العلاقة بين الله -تعالى- والإنسان ليست أمرًا وضعيًّا اعتباريًّا

أي أن العلاقة لا تقوم على أساس مقولات الأحكام المعياريّة الخاضعة لتقويم الإنسان، بل هو أمر واقعيٌّ تكوينيّ، وظيفة العقل البشري أن يكشف عنه لا أن يُنشئه؛ ففرق بين كاشفية العقل عن واقع قائم وبين إنشاء العقل لواقعيّة ليست قائمة، ولكنه بهدف تأمين حاجاته يُعطي حدًّا من الواقعيّة لأمر آخر يَفترضه ذهنُه ليرُتِّب عليه ثمرة في حياته العمليّة على أساس الاعتبار العقليّ كالمِلكيّة الاعتباريّة. إنَّ البحث عن العلاقة بين الله والإنسان بحثٌ واقعيٌّ لا اعتباريٌّ، قائم على موازين المصلحة والمنفعة التي يفرضها العقل العمليُّ أحيانًا.

العقل النظري يتحرَّك في ضوء منطق الواقع لا الاعتبار، فيَدرس ما هو كائن في الوجود كما هو على أساس البرهان، وبالبراهين الوجوديّة يكشف عن أنَّ الإنسان في خطِّ علاقته مع الله تعالى

1 - ريتشارد دوكنز: وهم الإله، ص10.

هو عينُ الفقر، ويُؤكِّد الوحيُ هذا المَنطق ويُرشِد إليه: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: 38]، بمعنى أنَّ الإنسان مُتمحِّضٌ في الإمكان الفقريِّ ولا شَيئيّةَ له بلحاظ ذاته، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان: 1]، وإنَّما يكتسب شيئيّتَه ووجودَه وواقعيّتَه بالإيجاد والجعل والفيض الإلهي، هذا الفيض له طبيعة سيّالة مُستمرّة لا تنقطع بمجرد إيجاد الإنسان بحيث يستغني وجودُه بقوانين البيولوجيا والمادة، بل هو فيض مستمرٌّ، بمعنى أنّ الإنسان والقوانين الحاكمة على حياته يحتاجان إلى الفيض الإلهي المستمرِّ في كل آنٍ من آونة الدَّوام الوجودي، بحيث إذا انقطع هذا الفيض طرفةَ عَينٍ لا يكون للإنسان واقعيّة، ولا للقوانين تحقُّقًا، فواقعيّة وجود الإنسان مرتبطة بأصل الفيض الإلهي حدوثًا واستمراره ودوامه بقاءً، فوجود الإنسان يقوم على أساس رابطة الفقر إلى الله، فالإنسان فقير، ضعيف، محتاج، لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا ولا موتًا ولا حياةً...، لا يُمكِن للـ"أنا" الإنسانيّة أن تنفكَّ عن "أنت" الإلهيّة، وما أجمل مناجاة أمير المؤمنين عليّ (عليه السّلام)، التي تنطلق من "أنت" التي لا تتناقض مع إثبات: «أنا»، لكن على أن تكون «أنا الإنسانيّة» في ظل «أنت الإلهيّة».

«مَولايَ يا مَولايَ أنتَ الخالِقُ وأنا المخلُوقُ، وهَل يَرحَمُ المَخلُوقَ إلاَّ الخالِقُ؟!...

مَولايَ يا مَولايَ أنتَ القَوِيُّ وأنا الضَّعيفُ، وهَل يَرحَمُ الضَّعيفَ إلاَّ القَوِيُّ؟!

مَولايَ يا مَولايَ أنتَ الغَنِيُّ وأنا الفَقيرُ، وهَل يَرحَمُ الفَقيرَ إلاَّ الغَنِيُّ؟!...».

وكذلك دعاء الإمام زين العابدين (عليه السلام) في التذلُّل:

«مَولايَ مَولايَ، أنتَ الخالِقُ، وأنا المَخلُوقُ، وهَل يَرحَمُ المَخلُوقَ إلاَّ الخالِقُ؟!...

مَولايَ مَولايَ، أنتَ القَوِيُّ وأنا الضَّعيفُ، وهَل يَرحَمُ الضَّعيفَ إلاَّ القَوِيُّ؟!

مَولايَ مَولايَ، أنتَ الغَنِيُّ وأنا الفَقيرُ، وهَل يَرحَمُ الفَقيرَ إلاَّ الغَنِيُّ؟!...».

2 - أنَّ محوريّة الله -تعالى- لا تُلغي محوريّة الإنسان

وهذه معادلة دقيقة يُمكن معالجتها في ضوء قانون الإسناد الطولي في الوجود: أي أن محوريّة الله -تعالى- في الخالقيّة لا تَنفي أنّ الإنسان، مثلاً، خالق ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]، قال تعالى على لسان عيسى (عليه السلام): ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل

عمران: 49]، فقد أسند عيسى ﷺ الخلقَ «أخلُقُ»، والنَّفخَ «أنفخُ»، والإبراءَ «أُبرِئُ»، والإحياء "أُحيي" إلى نفسه، لكنَّ قيام عيسى بهذه الأفعال أو صدروها عنه لا يُلغي أنَّ الله تعالى هو الخالق، والمُحيي...، وكذلك محوريّة الله في الرازقيّة لا تَنفي أنَّ الإنسان، مثلاً، رازق ﴿**...وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ**﴾ [الجمعة: 11]... نعم، محوريّة الإنسان ليست ذاتيّة في عرض محوريّة الله على نحو الاستقلال، بل هي محوريّة مُكتسَبة تابعة لمحورية الله.

3 - أنّ الله تعالى تحدَّث عن الإنسان في القرآن الكريم بصفات تدلُّ على محوريّته

من هذه الآيات مثلاً:

أ. جعله خليفةً له، قال -تعالى-: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

ب. حمَّله الأمانةَ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72].

ج. كرَّمَه وفضَّلَه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70].

د. خلقَه في أحسن تقويم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4].

هـ. استعمرَه في الأرض: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

و. سخَّرَ له ما في السَّماوات وما في الأرض: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 12-13].

4 - لا تلازم بين محورية الله وامتهان الإنسان

ممّا تقدَّم يتبيَّن أنَّ محورية الله -تعالى- لا يُلازمها النَّظرُ إلى الإنسان باحتقار، فالإيمان بمحورية الله -تعالى- لا يَعني أنَّ الإنسان لا شأنيّة له، إنَّ وُرود بعض المصطلحات في التراث الدِّيني مثل أنَّ الإنسان بائس، فقير، حقير، مسكين... لا يَعني التَّحقير والإهانة، بل هو من باب التحقيق، فهؤلاء خلطوا بين التحقير والتَّحقيق[1]؛ فالتحقير هو حكم معياري سَلبي، أما التحقيق

1 - انظر: جوادي آملي: إمكان معرفة الإنسان وأهميّتها، ص.ص.37-38.

فهو وصف واقعيٌّ إيجابيٌّ، فمثلاً عندما يُطلِقُ القرآنُ الكريم على بعض البشر بأنَّهم حيوانات ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾ [الأعراف: 179]، فهذا ليس من باب الإهانة أو التَّحقير؛ لأنَّ القرآن ليس كتاب تحقير وشَتم وسَبٍّ وإساءة مَحضة، بل هو كتابُ تَحقيق، أي إنَّه يكشف بهذه الآية عن حقيقة قائمة في الواقع أنَّ الإنسانَ الذي يُعطِّل قدراته الإدراكيّة وأجهزته الحسيّة والعقليّة عن التوصُّل إلى معرفة الله والإيمان به هو في واقعه الوجودي يَدخل في حدِّ الـ «حيوان» حقيقة ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[1] بفعل التناسخ المَلكوتيّ[2]، ولذلك يُحشَر يومَ القيامة على هذه الشاكلة والصورة، كما ورد عن النبيِّ الأعظم (صلّى الله عليه وآله) أنَّ بعضَ الناس يُحشَرون على صورة قردة، وبعضهم على صورة خنازير، وبعضهم على صورة كلب أو نملة أو ... كذلك شأنُ هذه المفردات عندما تُطلق على الإنسان، كما -على سبيل المثال- في تعقيب صلاة العصر: «عَبْد، ذَليل، خاضِع، فَقير، بائس، مِسْكين، مُسْتَكين، مُسْتَجير، لا يَمْلكُ لنَفْسه نَفْعًا ولا ضَرًّا وَلا مَوْتًا وَلا حَياةً وَلا نُشُورًا»، أو في دعاء (كميل بن زياد): «... وأنا عَبدُكَ الضَّعيفُ الذَّليلُ الحَقيرُ المسكينُ المُستَكينُ ...»، أو في التسبيح بعد صلاة (جعفر الطيّار): «... هذا مَقامُ المِسكين المُستكين، هذا مَقامُ الفَقيرِ البائسِ الحَقيرِ المُحتاج ...»، هي من باب التَّحقيق لا التحقير، أي تَصِفُ ما عليه حقيقةُ واقع الإنسان في ذاته في خطِّ علاقته مع الله -تعالى- بالنظر إلى أنّه -عزّ وجلّ- هو الرحيم الكريم الخالق الغني العزيز القوي المالك ... وبعبارة أخرى: إنّ الله تعالى

---

1 - ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾

2 - التناسخ على نوعين: التناسخ الملكي والتناسخ الملكوتي، والأول هو عبارة عن انتقال النفس الإنسانية من بدن مادي إلى بدن مادي آخر، أي أنّ النفس عندما تفارق هذا البدن الذي لها علاقة معه في عالم الدنيا لا تعود إليه، بل تتعلّق ببدن آخر مغاير لهذا البدن ومنفصل عنه وليس له أي علاقة بشخصه وصاحبه.

أمّا التناسخ الملكوتي فهو عبارة عن تمثُّل النفس الإنسانية بصورة مناسبة لها من حيث النيّات والملكات وطبيعة الأعمال الصادرة عنها، أي أنّ النفس في ضوء نظرية تجسم الأعمال تصير ماهيتها مناسبة ومشاكلة لما يصدر عنها، فتُحشر يوم القيامة على تلك الصورة والهيئة والماهية، كصورة خنزير أو قرد أو كلب أو سبع... كما ورد في بعض الأحاديث أنّه يُحشَر الناس على نياتهم يوم القيامة، أو يُحشَر بعض الناس على صور تَحسن عندها القردة والخنازير... انظر: المجلسي: بحار الأنوار، ج67، ص209. وصدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج9، ص.ص. 4-5...

هو الطرف الفاعليُّ، فيقتضي أن يكون الإنسان في المقابل هو الطرف المفعوليُّ، فإذا كان هناك خالق فالإنسان مخلوق، وليس له من ذاته استقلالٌ في الخلق ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾ [الطور: 35]، وإذا كان هناك غنيٌّ بالذات فإنَّ الإنسان هو الفقير بالذات ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ [فاطر: 15] ... إلخ، وهذا ما أكَّدَت عليه أدعية أهل البيت (عليهم السلام)، التي تَقدَّم بعضُها، مثال آخر الدعاء الذي يُدعى به بعد صلاة زيارة الإمام محمد الجواد (عليه السلام): "اللَّهُمَّ أنتَ الرَّبُّ وأنا المَربُوبُ، وأنتَ الخالِقُ وأنا المَخلُوقُ، وأنتَ المالِكُ وأنا المَملُوكُ، وأنتَ المُعطِي وأنا السَّائِلُ، وأنتَ الرَّازِقُ وأنا المَرزُوقُ، وأنتَ القادِرُ وأنا العاجِزُ، وأنتَ القَوِيُّ وأنا الضَّعِيفُ...".

سادسًا: حاجة الإنسان إلى الدِّين في هدفيّة الحياة

إنَّ الإنسان بفطرته كائنٌ هادف، أفعاله الاختياريّة مُعلَّلة بالأغراض، وليست عبثيّةً واعتباطيّة[1]، بل تَصدر عنه ضمنَ هندسة نفسيّة خاصّة، تَقوم على المعرفة، أي تصوُّر الهدف والتصديق به، ثمّ الشَّوق المُنبثِق منهما إلى الفعل والرَّغبة فيه، ثم الإرادة والتَّصميم والعزم، ثم الحركة نحو الفعل والقيام به في الخارج من أجل تحقيق الغاية المتصوَّرة، بحيث تتحوَّل من عالَم الذِّهن إلى عالم الواقع، فيحصل على النتيجة المقصودة له[2]، والهدف هو ما يقصد الفاعلُ المختار الفعلَ لأجل الوصول إليه[3]، أي هو ما يقع جوابًا عن السؤال: لِمَ تَفعل كذا؟ وبعبارة أخرى: الهدف هو النتيجة التي يُريد الفاعل تحقيقَها في المستقبل بواسطة جهد ما يَبذلُه ويَقومُ به[4]، والاعتقادُ بوجود هدف هو الذي يمَنح الإنسان الدافعيّة نحو الحركة في الحياة، وفقدانُ الهَدف في الحياة يَعني العَبَثيّةَ وغيابَ المعنى، ممّا يَجعل الإنسان مُتحيِّرًا، تائهًا، مضطربًا، قلقًا، متشائمًا... لكن

1 - معنى العبثية: خلوُّ الفعل من الغاية ووقوعُه لا لغرض.

2 - العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص198.

3 - الشريف المرتضى: رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص278. & ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (مع شرح محمد بن محمد الطوسي، ومحمد بن محمد الرازي)، ج3، ص149 & م.ن، ج1، ص8، حاشية الرازي رقم: 1. & مصباح اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، ج2، ص59.

4 - الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص359. & الجوهري: الصحاح، ج3، ص1093.

ليس أيُّ هدف هو الذي يمَنح الحياةَ المعنى، وإنَّما الهدف الواقعيُّ، إذ إنَّ الأهداف على قسمين:

1 - الأول: الهدف الواقعي: وهو الهدف الموضوعيُّ الذي وُجد الإنسانُ لأجله بحسب الطبيعة والتَّكوين، وهو لا يَخضع للاعتبارات الشخصيّة والرغبات الذاتيّة للإنسان ومزاجه.

2 - والثاني: الهدف الوَهميُّ: وهو الهدف الذاتيُّ الخاضع للاعتبارات الشخصيّة والرغبات الذاتيّة، وليس له واقع وراء الاعتبار الذِّهني للإنسان ووَهمه، وبعبارة أخرى هو الهدف الذي يتخيَّلُه الإنسان ويجعله هدفًا ليُعطي حياتَه معنًى مُعيَّنًا هروبًا من الفلسفة العبثيّة والاعتباطية[1].

وليس ثمّةَ رؤية للحياة تَقوم على أساس الهدف الواقعيِّ، بحسب التكوين الوجوديّ للإنسان، إلاّ الرؤية الكونيّة الدِّينيّة الحَقّة[2]، لأنَّ هذه العقيدة تَنبثق من الإيمان بوجود إله حكيم خلقَ الكونَ والإنسانَ لعلّة غائيّة مَوضوعيّة، ولم يُوجَد صُدفةً واتِّفاقًا، فالدِّين هو الذي يَمنَحُ الإنسانَ الشُّعورَ بهدفيّة الحياة. ولذا، نُلاحِظ أنَّ المُلحدينَ يُصرِّحون بأنَّ الحياة تَفتقِدُ فلسفةَ الهدف بناءً للمنطق الماديّ، ونكتفي بنموذجين من التطوُّريِّين الدارونيِّين:

■ يقول (جاكوس مونود - Jacques Monod): «في نهاية المطاف، سوف يَعلَمُ الإنسانُ أنه وحيدٌ في هذا العالم الذي وُجِد وظَهَرَ [وتكامَلَ وتطوَّرَ] صدفةً، ولن تكون له غايةٌ، ولا تكليف عليه.»[3].

■ ويقول (بروفاين - Provine): «إنَّ العالَمَ لا يَهتمُّ بنا، ولا يَكمُنُ في حياة الإنسان مفهومٌ وهدف نهائيٌّ.»[4].

أمّا القرآنُ الكريم فقد أكَّدَ على هذه الفكرة المحوريّة في آيات كثيرة، وهي على قسمين:

الآيات الأولى: أشارت إلى الهَدفيّة بالدلالة المطابقيّة باستعمال وصف «بالحَقِّ»، والمقصود

---

1 - يُراجَع: محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، مرحلة العلة والمعلول، الفصل 11.

2 - انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص63.

3 - Jacques Monod: Chance and Necessity an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology, p.180.

4 - Provine: Scientists face it! Science and Religion are Incompatible, p.10.

بالحقّ هو الذي يكون لفاعله فيه غايةٌ مَطلوبة[1] ثابتة باقية، مقابل الباطل بمعنى ما لا غاية له[2]: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: 85]، ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 3]، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الروم: 8].

والآيات الثانية: أشارت إلى الهدفية بأسلوب الدلالة الالتزامية بالضِّدِّ، أي نفَت أن يكون هذا الكون قد خُلق عبثًا وسدًى ولهوًا ولعبًا، وبالملازمة له غرضٌ وهدف وغاية. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ* فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [المؤمنون: 15-16]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: 16]، ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ [آل عمران: 191]، وإذا تأمَّلنا في قوله تعالى: (فتَعالى اللهُ) و(سُبحانَكَ)، نستنبط تنزيه الله تعالى الحكيم عن العبثيّة واللاهدفيّة.

سابعًا: السعادة الإنسانيّة مرتبطة بهدفيّة الحياة

والنقطة المُهمّةُ التي ترتبط جوهريًّا بفكرة هدفيّة الحياة هي مفاهيم: الكمال، والخير، والسعادة، حيث إنَّ الإنسانَ باحث عن السعادة في الحياة، فأيُّهما يُمكنُ أن يُحقِّق سعادةَ الإنسان: فلسفةُ العِلَّة الغائيّة للكون والهَدف الموضوعي؟ أم الهدفُ الذاتيُّ التخيُّليّ؟ وهذا ما يستلزم تحليل هذه المفاهيم الثلاثة[3].

الكمال بالتحليل العقلي والفلسفي -بل وفي الاستعمال اللغوي أيضًا- هو عبارة عن وصول الإنسان إلى الهدف والغاية[4]. قال (الراغب الأصفهاني): «كَمالُ الشَّيْءِ حُصولُ ما فِيه الغَرَضُ

1 - انظر: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص41.

2 - انظر: م.ن.، ج17، ص196.

3 - انظر للتفصيل: سامر عجمي: التربية بنظرة فلسفية، ص.ص. 227، 251، 277.

4 - انظر: الفارابي: رسالة السعادة، ص.ص. 47 و49. & ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج3، ص340. & الشيرازي (صدر المتألهين): المبدأ والمعاد، ص338. & ابن الفناري: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، ص225. & النراقي: جامع السعادات، ج1، ص57. & والمصادر اللغوية: الفراهيدي: كتاب العين، ج8، ص111.

منْه، فإذا قيل: كَمُلَ فَمَعْناهُ حَصَلَ ما هُوَ الغَرَض منْه.»[1]. وبالتالي هناك رابطة توليديّة بين الكمال والهدف، أي أنّ تحقيق الهدف يُولِّد الكمالَ الإنسانيَّ. وهناك تناسب بين طبيعة الهدف والكمال المنبثق عنه، فإذا كان الهدف واقعيًّا بحسب التكوين يكون الوصول إليه مُحقِّقًا للكمال الواقعي الطبيعي، وإلّا يكون ما حصَّله الإنسانُ هو الكمال الوهميُّ الخيالي، والذي لا يُلبِّي حاجة الإنسان الواقعيّة، فإنَّ الحاجات الواقعية لا تُشبَع إلا بموضوعاتها الواقعيّة.

أمّا «الخير» فهو الكمالُ الخاصُّ الذي يَقصِدُه القاصِدُ بحسب استعداده الأولي الفطري[2]. ولذا يكون معنى «الشرّ» الذي يُقابله: «نقصانَ كلِّ شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له، حسب استعداده الفطري الأولي»[3].

أمّا «السعادة»، فيقول (محمد مهدي النراقي) في تعريفها: «هي وصولُ كلِّ شخص بحركته الإرادية النَّفسانية إلى كماله الكامن في جِبلَّته.»[4].

وبهذا يتبيَّن أنَّ خيرَ الإنسان وسعادته يتحقَّقان بالوصول إلى كماله الخاصِّ، وكمالُه الخاصُّ يتحصَّلُ بتحقيق الهدف الوجودي الذي خُلِق من أجله، ولا معنى للهدف الوجودي إلّا في ضوء المنطق الدِّينيّ، والذي هو معرفة الله -تعالى- وعبادته، فالله -تعالى- هو غاية الغايات والهدف الأقصى[5]؛ يقول تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: 56].

يقول (السيد الخوئي): «العبادةُ مُوجِبةٌ لاستكمال النُّفوس، فالغاية لكلٍّ من التَّكوين والتَّشريع هي استكمال النَّفس بالعبادة.»[6].

& ابـن فارس: معجم مقاييـس اللغة، ج5، ص139. & الجوهري: الصحـاح، ج5، ص1813. & الزبيدي: تاج العروس، ج16، ص76.

1 - الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص441.

2 - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج3، ص340.

3 - ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، الفصل السادس، فصل في العناية....، ج2، ص419.

4 - النراقي: جامع السعادات، ج1، ص57.

5 - محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص.ص. 236-237.

6 - علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، ج4، ص471.

ويقول (السيد الطباطبائي) في هذا السياق: «العبودية هي الغرضُ الإلهيُّ من خلق الإنسان.»[1].

والخلاصة أنَّ الإنسان يحتاج إلى الدِّين ليكون لحياته هدفًا واقعيًّا يتحرّك في ضوئه لتحقيق كماله وسعادته وخيره، ويتخلَّص من المشاعر السَّلبيّة كالحَيرة والتِّيه والتَّشاؤم والعبثيّة و...

ثامنًا: الحاجة إلى الدِّين معرفيًّا

ثمّة مصادر معرفيّة متعدِّدة في حياة الإنسان تُمكِّنه من الكشف عن الحقائق الكونيّة والطبيعيّة على مستوى العلوم النظريّة، كالميتافيزقا والرياضيّات والفلك والفيزياء والبيولوجيا...، وتُمكِّنه من التَّمييز بين الحَسَن والقبيح من الأفعال الاختيارية التي تنبغي أو لا تنبغي في حقل التربية والأخلاق والسياسة... والمعهود عند الإنسان من هذه الأدوات والمصادر: الحواسُّ والعقل، -أمّا الاستقراء والتجربة والاستنباط فهي من ثمرات الحواسِّ والعقل- ويُضيف العُرَفاءُ والمتُصوِّفة إلى هذين المصدرين: القلب، ليس كمصدر من مصادر الإحساس والشعور والعواطف، بل كمصدر من مصادر المعرفة التي تتجاوز نطاق الظاهر إلى الباطن بالكشف والشهود.

ولكن، دائمًا ما كان إلى جانب هذه المصادر المعرفيّة مصدرٌ من نوع آخر، وهو الوحي الواصل عن طريق الأنبياء (عليهم السّلام)، لأنّ الإنسان لو اعتمد على مصادره المعرفيّة الذاتيّة، دون الاستعانة بهذا المصدر الخارجيّ، فإنّه سيقع في إشكاليَّتَين رئيسيّتَين:

■ **الأولى:** أنَّ كثيراً من الحقائق التكوينيّة، ومعرفة أيِّ الأفعال الاختياريّة التي تتكامل بها النَّفسُ، ستكون غائبةً عنه، ولن يتمكَّن أن يُدركها بشكل تامٍّ، فمهما أجالَ الإنسانُ بحواسِّه في الكون أو ضغط على عقله متأمِّلاً، يَنقلِبْ إليه البصرُ خاسئًا وهو حَسير.

■ **والثانية:** أنّ القضايا التي يُدركها العقلُ أو تَنالُها الحواسُّ بشكل مستقل مَسْرحٌ للخطأ، فيأتي المصدر الخارجيُّ لِيرُشِدَ العقل في الجانب الإيجابيِّ، ويُنبِّهُه إلى مواطن الخلل والعثور في الجانب السلبيّ. وهذا الإرشاد يكون من ناحيتين: الأولى من ناحية المُدرِك ذاته أي العقل كمصدر من مصادر المعرفة. والثانية: من ناحية المُدرَك، أي القضايا التي يُمكن للعقل أن يَستقلَّ بإدراكها. ففي الأولى يضع بين يدي العقل بعضَ القوانين العامة التي إذا تحرَّكَ في ضوئها يكونُ

1 - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج6، ص252.

أقربَ إلى إدراك الحقّ. وفي الناحية الثانية يُساند العقلَ ويُؤيِّده في إدراكه، ويقول له: أحسنت، إنَّ ما أدركتَه صحيح، فيَشعر العقلُ بالتأييد والمؤازرة والمُساندة، فيَثِقُ في حقانيّة مضمون هذه القضية أو تلك التي وقف الوحي إلى جانبه فيها.

وبعبارة أخرى، لا شكَّ في أنّ العقل البشري قادرٌ بنحو مستقلٍّ على إدراك كثير من القضايا، من دون الاستعانة بأيِّ مصدر خارجي كالوحي الإلهيّ. ويمكن تصنيف هذه القضايا إلى:

1 - قضايا إيجابيّة: أي يُدرِك العقل فيها ثُبوتَ المَحمول للموضوع، مثل: خالق الكون موجود، أو الماء يغلي عند درجة حرارة مئة على مستوى سطح البحر... إلخ.

2 - قضايا سلبية: أي أنّ العقل يُدرِكُ من تلقاء نفسه سلبَ المَحمول عن الموضوع، مثل: الله ليس له شريك في ذاته، الحديد ليس من السوائل... إلخ.

3 - قضايا تجويزية: أي أن العقل يُدرِك جوازَ شيء دون الحكم عليه سلبًا أو إيجابًا، مثل: يُمكِن أن يكون هناك كائنات حيّة على كواكب أخرى في هذا الكون.

وإن الخطأ لا يُمكِن أن يكونَ من جهة العقل المُكوِّن؛ لكونه معصومًا في إدراكاته، أي أن العقل المكوِّن لا مجال لِيُخطِئَ، ولكن نحن كبشر لا نتعامل مع العقول المُكوِّنة بصورة مُجرَّدة عن مؤثّرات البيئة والتربية والمكتسبات الثقافية و...، ولذا يحتاج العقل المكوَّن إلى من يرشده لتصحيح معطياته الإدراكيّة. ففي هذه الأنواع الثلاثة من القضايا يحتاج العقل إلى الوحي:

■ أمّا في النوع الأوّل، فيحتاج إليها في تقديم تصوُّر واضح عن الموضوع أو المحمول، فإنَّ الذِّهنَ البشري وتحت ضغط عوامل كثيرة قد يتصوَّر الخالق بصورة خاطئة، فيأتي الوحيُ لِيُصحِّحَ تلك الصورة عن الخالق.

■ وفي القضايا الثانية قد تَعتقِدُ بعضُ العقول بأنّ لله شريكًا، بل بعض العقول قد استعجبَت من جعل الآلهة إلهًا واحدًا كما ينقل القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿**أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ**﴾ [ص: 5]، ولذا قال النبي يوسف عليه السلام: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ [يوسف: 39].

■ وفي القضايا الثالثة، تكون وظيفة الوحي رَفْدَ العقل بالمعطيات الوحيانية التي تُخرِجُ

القضيةَ من حدِّ التَّجويز إلى حدِّ الوجوب أو الامتناع مثلاً.

وإجمال ذلك يمكن استفادته من قول (المحقّق الطوسيّ): «البَعثةُ حسنةٌ لاشتمالها على فوائد: أولاً: مُعاضدة العقل فيما يدلُّ عليه. ثانيًا: استفادة الحُكم فيما لا يدلُّ عليه...»[1].

أ - من الأمثلة على القضايا التجويزية

يقول (ابن سينا): «يجبُ أن يُعلَم أنَّ المَعادَ منه ما هو مَنقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث... ومنه ما هو مُدرَكٌ بالعقل والقياس البُرهاني، وقد صدَّقتْه النبوّةُ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللَّتان للأنفس...»[2].

ويقول (المحقّق الطوسي) في «تجريد الاعتقاد»: «.. وعذابُ القبرِ واقعٌ لإمكانه، وتواتَرَ السَّماعُ بوقوعه. وسائر السَّمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطايُر الكتب مُمكنة، دلَّ السَّماعُ على ثُبوتها، فيجب التَّصديقُ بها.»[3].

ويقول (حسن زاده آملي): «.. البحث عن تكامل النفوس بعد انقطاعها عن هذه النشأة في برازخها... إنمَّا كان من قِبَل الشَّرائع الإلهية، وإلّا فالعَقلُ وحدَه لا يَحكُم بذلك، وبعدما نطق به الشَّرعُ تصدَّى العقل لإقامة البُرهان عليه وتعرَّض بوجدان السبيل إلى دليله.»[4].

وهكذا عشرات القضايا التي لم يكن العقل يتمكَّن من إدراكها على مستوى الجزئيّاتِ أو الكُلِّيّات لولا الكَشف الوحياني.

أمّا الحاجة إلى الوحي في تحديد الأفعال التي تُوصِل الإنسانَ إلى كماله النفسيِّ وسعادته، لعجز العقل عن إدراك الرَّوابط القائمة بين الفِعل والكَمال، بمعنى عدم قدرته على إدراك مَلاكات الأحكام من مصالح ومفاسد واقعيّة، يقول (السيد أبو القاسم الخوئي) في بيان سبب ذلك أن "العقل لا يُحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد، [بسبب تأثُّره بالنفس] والجهات المُزاحمة لها،

1 - العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص468.

2 - ابن سينا: الشفاء - الإلهيات، ص423.

3 - العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص424.

4 - حسن زاده آملي: سرح العيون، ص821.

ولذا ورد في الروايات: ‘إنَّ دينَ اللهِ لا يُصابُ بالعُقولِ’[1]»[2].

فالإنسان بحاجة إلى الوحي ليكشف له عن القوانين والتشريعات التي يُنظِّم حياته في ضوئها من أجل تحقيق الخير والسعادة.

تاسعًا: الحاجة إلى الدِّين في المعيار الأخلاقي الذي يضبط السلوك الإنساني

من النقاط المُهمّة، في حاجة الإنسان إلى الدِّين، حضور المعيار الأخلاقيّ؛ إذ لولا الدِّين الحقُّ، يغيب الميزان الذي يتمكَّن الإنسان بواسطته من قياس الخير والشرِّ والحَسَن والقبيح.

يقول الملحد الفرنسي (جان بول سارتر - Jean-Paul Sartre): «لقد كتب (دوستويفسكي): ‘لو لم يكنِ اللهُ مَوجودًا، لكان كلُّ شيءٍ مَسموحًا به.’. هذه هي نقطة البداية للوجودية. في الواقع، كلّ شيء مباح إذا لم يكن الله موجودًا.»[3]. ويقول الملحد (ريتشارد دوكنز): «في هذا العالم لا يُوجد شرٌّ ولا يُوجَد خيرٌ، لا يوجد سوى لامبالاة عمياء وعديمة الرحمة.»[4].

«اللادين» يفترض غياب الضابط الأخلاقي للحياة الإنسانيّة؛ ونقصد بالضابط الأخلاقي الواقعيّ الذي يشكّل المرجعية العليا التي تحرِّك الإنسانَ وتغرس في داخله الدافعَ للمسؤولية والالتزام، وهذان العنصران لا يتوفَّران إلا بواسطة الوحي الدِّيني القائم على عقيدة القيامة والإيمان باليوم الآخر والحساب والثواب والعقاب، فالإنسانوية وإنْ أقرَّت بالضابط الأخلاقي، لكنه قائم على أساس «إجماع أفراد مجتمع مُعينَّ» أو «المنفعة الشخصيّة» أو غيرها من المعايير التي تُعطِّل أيَّ فاعليّة نحو الالتزام الأخلاقي من خلال أنسنتها بنحو تكون مُتغيِّرةً ونسبية...

وإضافةً إلى التَّصريحات النظريّة التي تقدَّمت نُعطي بعضَ النماذج التطبيقيّة على ذلك:

أ. المُلحد الأسترالي (بيتر سنجر - Peter Singer): يرى أنّ ممارسة البشر الجنسَ مع

---

1 - الرواية واردة عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام). انظر: الصدوق: كمال الدِّين وتمام النعمة، ص324.

2 - البهسودي: مصباح الأصول، ج2، ص26.

3 - سارتر: الوجودية مذهب إنسانيّ، ص.ص.24-35.

4 - Liam, The Dawkins Delusion, Vol.2 p94.

الحيوانات والبهائم، طالما لا تتضمَّن أذيّة من أيِّ نوع للحيوان، هو أمر طبيعي ومقبول، ويقول: «لا خطأ في ذلك على الإطلاق، بل إنه أمرٌ محمود، طالما يُؤدِّي إلى استمتاع الطرفين: الحيوان والإنسان.»[1].

ب. الفيزيائي المُلحد (لورنس كراوس - Lawrence M. Krauss)، سُئل: هل يُعتبرَ زِنى المحارم خطأً؟ فأجاب: «ليس من الواضح بالنسبة إليَّ أنه خطأ، إنّ أغلب المجتمعات يمَنعونه من باب تجريبيٍّ بشكل عام، فإنَّه يُنتج مضارَّ وراثيّة...، لكن إذا سألتني سؤالاً أو طلبتَ منّي دليلاً عقليًّا بخصوص أخ وأخت يُحبّان بعضهما ويهتمّان ببعضهما، مع استعمال موانع الحمل، فهل يوجد شيء خاطئ أخلاقيًّا في هذا؟ لا أعتقد وجود أي مشكلة أو أي إدانة في هذا إذا أحبّا بعضهما.»[2].

ج. فلنتصوَّر المجتمعات الإنسانيّة بلا دين، أي شكل ستكون عليه يا ترى؟ اللادين يَقود إلى الانحطاط الأخلاقي للمجتمعات الإنسانيّة، لأنّ الدِّين يُشكِّل المرجعية الأخلاقية والمعيار القيَميَّ الأعلى الذي تُبنى الحياةُ الإنسانيّة السَّويّة في ضوئه.

عاشرًا: الحاجة إلى الدِّين والشعور بالأمان النفسي

تقدَّم قولُ عالم النفس التحليليّ (كارل يونج - Carl Jung): «انعدامُ الشّعور الدِّيني يُسبِّب كثيراً من مشاعر القلق والخوف من المستقبل والشّعور بعدم الأمان والنّزوع نحو النَّزعات الماديّة البحتة، كما يؤدِّي إلى فقدان الشُّعور بمعنى ومغزى هذه الحياة، ويُؤدِّي ذلك إلى الشّعور بالضَّياع.»[3]؛ إنَّ الشُّعور باللاهدفيّة واللامعنائيّة في الحياة يمَنح الإنسانَ إحساسًا بالقلق والكآبة والتشاؤم، نتيجة النَّزعة العَدَميّة، والدِّين يُقدِّم تصوُّرًا يقوم على أساس الهدف، وقد اتَّضحت هذه الفكرة فيما سبق، ونُضيف أنّ الإنسان يَعيش في هذا الكون الفسيح، فيشعر بالوحشة والغربة

1 - https://www.aljazeera.net/midan/intellect/philosophy/201719/9/

2 - لورنس كراوس: زنى المحارم ليس خطأ واضحًا، على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=M69XV35sCdk

3 - نقلاً عن: عبد الرحمن محمد العيسوي: دراسات في تفسير السّلوك الإنساني، ص193.

والوحدة، من جهة، ومن جهة ثانيّة يمرُّ بمحطات كثيرة بحياته، تتقطَّع به الأسبابُ ولا يجد ملجًا وسندًا ودعمًا.

أمام هاتين الحالتين يجد الإنسانُ في اللّه -سبحانه وتعالى- أمانَهُ وطمأنينتَه؛ ﴿**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾ [الرّعد:28]، ويوسف ﷺ، ذلك الطِّفل الذي كان في التاسعة من عمره، حين ألقاه إخوتُه في غيابةِ الجُبّ، والتقطه بعضُ السيّارة، وأُخرج ﷺ من البئر، قال لهم قائل: استَوصُوا بهذا الغريب خيرًا، فقال لهم يوسف: «مَن كانَ معَ الله فلَيسَ عَلَيهِ غُربةٌ»[1].

وعن الإمام الحسن العسكريّ ﷺ: «اللّه هو الذي يَتألَّه إليه عند الحوائج والشّدائد كلُّ مخلوقٍ، عند انقطاع الرَّجاء من كلّ مَنْ دونه، وتَقطُّعِ الأسباب من جميع مَن سواه.»[2].

الدِّين الحقُّ يُعطي للحياة تفسيراً يجعل الإنسانَ يَشعُرُ بالمَعِيّة الإلهيّة ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾ [الحديد: 4]، فيَعيش حالةَ السَّكينة والطمأنينة، وترتفع عنه مشاعر الحزن والخوف والقلق والكآبة والتشاؤم والهلع... وهذا واضح في المنطق القرآني: ﴿ **لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى** ﴾ [طه، الآية: 46]، ﴿**وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ**﴾ [محمد: 35]، ﴿**إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنّ اللَّه مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّه سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا**﴾ [التوبة: 40]، ﴿**فَلَمّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلّا إِنّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ**﴾ [الشعراء: 61-62].

المُلحد نفسُه عندما تتقطَّع به الأسبابُ الماديّة التي كان يتوسَّل بها لا يَملك إلا أن يتحرَّك نحو الله -تعالى-، لِيُخلِّصَه ويُشعِرَه بالأمان النفسيِّ، كحال ذلك الرَّجل الذي قصد الإمامَ جعفرًا الصّادقَ ﷺ وقال له: «دُلَّني على اللّه ما هو؟ فقد أكثر عَليَّ المجادلون وحيَّروني.

فقال له: يا عبد اللّه، هل ركبتَ سفينةً قطُّ؟

قال: نعم.

قال: فهل كُسِرت بكَ حيث لا سفينةَ تُنجيكَ، ولا سباحة تُغنيك؟

---

1 - الزمخشري: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ج3، ص5.

2 - الصّدوق: التوحيد، ص231.

قال: نعم.

قال: فهل تعلَّق قلبُك هنالك أنّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أن يُخلِّصَك من ورطتِكَ؟

قال: نعم.

قال الصّادق عليه السّلام: فذلك الشّيء هو اللّه، القادر على الإنجاء حيث لا مُنجيَ، وعلى الإغاثة حيث لا مُغيث"[1].

ويُشير الله -تعالى- إلى هذه الحالة النفسيّة للإنسان في آيات عدّة، منها: ﴿**وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوۡ قَاعِدًا أَوۡ قَآئِمٗا فَلَمَّا كَشَفۡنَا عَنۡهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمۡ يَدۡعُنَآ إِلَىٰ ضُرّٖ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡمُسۡرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ**﴾ [يونس:12]، ﴿**فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلۡفُلۡكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ إِذَا هُمۡ يُشۡرِكُونَ**﴾ [العنكبوت: 65].

خاتمة

إنَّ الإنسان موجودٌ مُكوَّن من بُعدين: ماديٍّ وروحيٍّ، وكلُّ بُعدٍ منهما له حاجاته الخاصّة، وهذه الحاجات أمورٌ فِطريّةٌ مجبولة في داخل كلِّ إنسان، وليست أمورًا مُكتسَبةً بالإمكان الاستغناء عنها، والامتناع عن تلبية أيِّ حاجة -هي على مُقتضى نداءِ التَّكوين الذاتيِّ للإنسان- يُؤدِّي إلى الوقوع تحتَ ضغط الشُّعور بالحرمان والألم والاضطراب و...، فكما أنَّ الإنسانَ يَحتاج إلى الطعام أو الشراب أو النَّوم، وإن لم يُلَبِّ هذه الحاجة أو تلك يقع تحت تأثير التَّوتُّر، فإنّه في خطِّ علاقته مع حاجاته الرُّوحيّة يعيش الحالةَ ذاتَها، ولا يمُكِنُ التَّعويضُ عن الحاجات وترحيل ندائها من حاجة إلى تلبية نداء حاجة أخرى، فلا يُمكن للإنسان أن يَستعيض بالنَّوم لِيُلبِّي حاجتَه إلى الطعام أو الشراب، وكذلك مهما استغرق الإنسان في تلبية حاجاته الماديّة، جمعًا للمال، وتحقيقًا للشهرة و... فإنَّه لن يتمكَّن من إسكات صوت هتاف الشُّعور الدِّينيِّ بضرورة تلبية ندائه، وإلّا فإنّه سيشعر بالاضطراب والكآبة والحَيرة والقلق، ولعلَّه دون أن يُدرِكَ أنَّ الدافع الكامِنَ خلفَ هذه الحالات النفسيّة هو حرمان ذاته ممّا تطلبه، وكلُّ إنكار لهذه الحاجة في الفكر

1 - الصّدوق: معاني الأخبار، ص5.

أو اللفظ أو العمل لن يتمكَّن من قَتْلها، لأنَّها واقعيّة ذاتيّة لا تخضع للاعتقاد بوجودها أو عدمه، وليست أسيرة للإقرار بها أو لا، بل هي حاضرة في ذات الإنسان شاءَ أم أبى، فليس أمامَه إذنْ من حلٍّ لأزمته المعاصرة في الشعور بالاضطراب والقلق والكآبة إلّا بالسعي لتأمين حاجته إلى الدِّين الحقِّ والإيمان بالله تعالى، وتَسخير ما ملَّكه اللهُ تعالى من أدوات ووسائل في خدمة هذا الهدف الوُجودي الذي خُلِق لأجله، ومنها العقل والعلم والإرادة والحريّة والاختيار، وكذلك ما سخَّرَه الله تعالى له وجعله تحت سلطانه وخلافته.

فهناك قمّةُ التكامل بين الإيمان بالله -تعالى- وإنسانيّة الإنسان، دون أدنى تناقُض بين الإيمان بمحوريّة الله -تعالى- في الكون وبين شعور الإنسان بأنَّه في موقع مُتميِّز في هذا الكون، بل في مركزه، حيث انطوى في هذا الإنسانُ العالَم الأكبر، في ضوء المحوريّة التي منحه الله -تعالى- إياها في تكريمه وتفضيله، واختياره لخلافته، وتحميله الأمانة، واستعماره في الأرض، وخلقه في أحسن تقويم...

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. القرآن الكريم.

2. أبو علي سينا، الشفاء - الإلهيات، راجعه وقدم له: الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404هـ.

3. البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، مكتبة الداوري، قم، ط5، 1417هـ.

4. جوادي آملي، عبد الله، إمكان معرفة الإنسان وأهميّتها، منشور ضمن كتاب: الدِّين والإنسان، العتبة العباسيّة المقدسة- المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف الأشرف، ط2، 2024م.

5. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح – تاج اللغة وصحاح العربيّة-، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م.

6. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، 1431هـ – 2010م.

7. رسل، برتراند، لماذا لست مسيحيًّا؟ ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، دمشق- بيروت، ط1، 2015م.

8. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1414هـ – 1994م.

9. الزمخشري، جار الله، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1412هـ.

10. الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

11. الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، ط5، 1986م.

12. الصّدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1427هـ - 2006م.

13. الصدوق، محمد بن علي، كمال الدِّين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1405هـ.

14. الصّدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تعليق علي أكبر الغفاري، تقديم حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1410هـ - 1990م.

15. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1372هـ.ش.

16. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط14، 1417هـ.

17. طلعت، هيثم، العودة إلى الإيمان، مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط2، 2016م.

18. عجمي، سامر توفيق، الإلحاد المعاصر على طاولة التشريح، مركز براثا للدراسات والبحوث، بيروت-بغداد، ط1، 1445هـ - 2024م.

19. ـــــــــــــــــــــــ، التربية بنظرة فلسفيّة، مركز الأبحاث والدراسات التربويّة، دار البلاغة، بيروت، ط1، 1439هـ - 2018م.

20. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق آية الله حسن زاده الآملي، قم، مؤسسة نشر الإسلامي،ط7، 1417هـ.

21. العيسوي، عبد الرحمن محمد، دراسات في تفسير السلوك الإنساني، دار راتب الجامعية، بيروت، 1419هـ.

22. الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريرًا لأبحاث أبي القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، (لا،ط)، 1418 هـ - 1998م.

23. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت.

24. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م.

25. مطهري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، ترجمة محمد علي التسخيري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1980م.

26. النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، دار المرتضى، بيروت، 1431هـ - 2010م.

باللغة الأجنبية

1- Renan, Ernest, L'avenir de la science, pensées DE 1848, Paris, Calman Levy, Éditeur, xx.

دراسة نقدية للتيار الإنسانوي من عصر النهضة إلى الآن - (أوغست كونت أنموذجاً)

د. عبدالعزيز الصوافي[1]

ملخّص

هذه المقالة تُمثِّل استقراءً لأبرز مظاهر المذهب الإنساني (HUMANISM) وتياراته التاريخية في المراحل المختلفة لثقافة الغرب وحضارته، مع بيان خصائص كلِّ مرحلة طبقًا للتَّبويبات المعروفة، ابتداء من مرحلة عصر النهضة، فعصر التَّنوير، وصولا إلى المرحلة المعاصرة، وتتحدَّد مشكلة البحث في الإجابة عن تساؤل رئيسيٍّ عن أهمِّ تيارات الإنسانوية، وأهمِّ النُّقود لها، مع التركيز على الفلسفة الوضعية لـ(أوغست كونت - Auguste Comte). وبالنظر إلى طبيعة الموضوع الذي يُعالجه البحثُ، فقد اعتُمد منهجٌ مركَّبٌ يُزاوج بين بحث التاريخ والوصف والتحليل والنقد، حيث اعتُمد المنهج الوصفي في التعريف بالتيار الإنساني، وبيان أهمِّ فروعِه التاريخية وأنواعه، ثم استُخدم المنهج التاريخي لتتبُّع جذور النَّزعة الإنسانية، ثم المنهج التَّحليليُّ النَّقديُّ لمُعالَجة التباسات هذا المفهوم وإشكالاته في الفلسفة الغربية، وموقف الدين الإسلامي منه. وقد تمَّ التوصُّل إلى أن مفهوم الإنسانوية مفهومٌ متعدِّدُ المعاني، ويكتنفه غموض يجعله مفهومًا ملتبسًا قابلاً لشمول تصوُّرات مختلفة، بحسب المَرجعِيَّات والسِّياقات المعرفية، وأهم النُّقود له هو فقدانه لمعرفة حقيقة الإنسان وأبعاده الوجودية، وصولاً إلى محاولة تحليل أسباب انقلاب نزعة الإنسانوية من نزعة تهدف إلى الإعلاء من شأن الإنسان إلى نزعة ساهمت في انحطاط الإنسان، نتيجة اختزالها حقيقته في البُعد المادي، وإغفالها الأبعاد الأخرى الروحية والأخلاقية، واقتصارها على المنهج الوضعي والأدوات التجريبية كأدوات معرفية وحيدة، ورفض جميع الأدوات المعرفية الأخرى كالعقل البُرهاني والشُّهود.

الكلمات المفتاحية:

التيار الإنساني، عصر النهضة، عصر التنوير، الفلسفة الوضعية، أوغست كونت، العصر الراهن.

1 - دكتوراة في التفسير وعلوم القرآن - جامعة المصطفى العالمية – قم المقدسة

مقدمة

بدأت حياة الإنسان على هذه الأرض بامتزاج تامٍّ ما بين المادة والروح، وما بين عالَم الغيب والواقع، ثم ابتعد الإنسان شيئًا فشيئا عن عالم الروح لانغماسه بالمادة، إلا أنه لم يلبث أن عاد ليبحث عن ذلك الطريق الخفيِّ تلبيةً لحاجته الفطرية، ولكنه اختار هذه المرة أن يستكشف عالم الغيب والروح بعقله وحواسِّه المُجرَّدة، دون أن تكون لديه الأدوات المعرفية التي تُعينه على بحث ذلك المُنزلَق الخطير، فلم يستطع بالطبع أن يصل إلى الحقيقة، وقصَّر به البحثُ إلى فرضية تقول: إن هذا الكون ماديٌّ، لا صانعَ له، وإنه وُجد صدفةً، وإن الموت هو نهاية كلِّ حيٍّ.

وهنا تعارضَ ما وصل إليه هذا التَّيارُ تمامًا مع ما جاءت به الأديان المُنزَّلة، وعلى إثر ذلك اعتنق البعضُ اتِّجاه «محورية الإنسان»، وقد بلغت ذروةُ ذلك في عصر النهضة، إلى أن تمَّ تنظيمها في مرحلة متأخِّرة، وتركَت تأثيرها حتى الآن على أكثر التيارات الفكرية في الغرب في عصرنا الراهن، وهي الرؤية التي تَسعى ما أمكنها إلى وضع الإنسان في مركز تَفكيرها، وتعمل قبل كلِّ شيء على تأصيل تطوير طاقات الإنسان وتفجيرها. وبطبيعة الحال فإن هذه الرؤية لم تسرْ على وتيرة واحدة ومتناغمة في تاريخ الثقافة والفلسفة الغربية، بل شهدت مُنعطفاتٍ كثيرةً، ولا سيَّما بعد مرحلة عصر النهضة، وهذا الأمر يستدعي منتهى الدقة في تقديم تعريفٍ واضح عن الإنسانوية، بحيث يكون جامعًا ومانعًا، والابتعاد عن التعاريف السطحية وغير العلمية.

لقد أصبحت النظرة الإنسانوية ومفاهيمُها اليومَ شائعةً في الغرب، وليست مجرَّد مدرسةٍ من المدارس الفكريّة والفلسفيّة أو في عرضها، بحيث فرضَت نفسَها ورؤيتَها على أغلب الاتِّجاهات والفعاليات الفكريّة هناك، بل تُعَدُّ الخلفيةَ الفكريّة لكثيرٍ من المدارس والنظريّات الفلسفيّة الحديثة، كالليبراليّة والعلمانيّة والماركسيّة والوجودية وغيرها من المذاهب الّتي نشأت عن

الإنسانوية، وأصبحت القراءة التاريخية للأنسنة وتحليل السياقات التي نشأت فيها هي المدخل الصحيح لإدراك الأبعاد المُتعدِّدة للنَّزعة الإنسانية في الغرب وآثارها في الفكر والحضارة الغربية.

أولًا: خصائص المراحل التاريخية للإنسانوية من عصر النهضة إلى العصر الراهن

قام (فريدريك إدواردز - Frédéric Edwards) -الباحث في الشأن الإنسانوي- في مقالة جامعة له وفي فهرسة عامّة، بتلخيص أهمِّ التيارات الإنسانوية في الثقافة الغربية قديمًا وحديثًا، نذكر منها الآتي[1]:

1 - الإنسانوية في عصر النهضة

وهي الرؤية التي تبلورت في مرحلة عصر النَّهضة بفعل الاهتمام بالإنسان وقيمته وكرامته، وتمَّ بسطُها في البُعد الديني وغير الديني، وأهم سمات عصر النهضة هو فكرة إحياء التراث القديم أو حركة إحياء العلوم، وعُرف المشتغلون بهذه الدراسات باسم (الإنسانيِّين)؛ لأنهم كانوا يَهتمُّون بدراسة الإنسان نفسه، وهو ما يعد أمرًا جديدًا في تاريخ الغرب، وكانوا يقولون لا بدَّ أن نرجع إلى اليونانيين، لا بدَّ أن نعود لتلك الفترة، فكان يُقصَد منها في البداية الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يتأسَّس عن طريق الثقافة والآداب القديمة، وبالأخص الآداب اللاتينية والإغريقية، باعتبارها مثلاً أعلى في السلوك والمعرفة[2].

لقد كانت الإنسانوية في بداياتها في عصر النهضة حركةً ثقافيّةً وفنِّيّةً وأدبيّةً، لها اهتمام بالغ بالجمال من جهة البحثِ عنه ومن جهة تذوُّقه، فالإنسانوية بدأت في ذلك العصر بالفن كما بدأت النهضة به، وكان هنالك توجُّهٌ لدى النُّخبة آنذاك بلزوم الرجوع إلى الإنسان، وعلى هذا الأساس يُوجد هناك نوعان من الإنسانوية في ذيل إنسانوية عصر النهضة:

أ - الإنسانوية الدينية في مرحلة عصر النهضة

لقد كان الإنسانويُّون في البلدان الأوروبية -ولا سيَّما منها إنجلترا وفرنسا وسويسرا- يُبدون

1 - انظر: محمد هادي طلعتي: الهيومانية دراسة تحليلية للجذور والأسس، ص.ص. 25-27.

2 - انظر: عبدالرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص.ص. 5 - 6.

ميلاً نحو المسائل الدينية والتخطيط من أجل إحياء الكنيسة المسيحية والمجتمع المسيحي بشكل عامٍّ؛ حيث كانوا يَرَون أن المجتمع المسيحيَّ يجب العمل على إصلاحه بالأدوات والوسائل العقلانية والأخلاقية[1]. وعليه يُعتبرَ هذا البُعد الإنسانويُّ الجديد في المسيحية هو الذي أدَّى إلى ظهور حركة الإصلاح الدِّيني في العالم المسيحي على يد رجال الدِّين المسيحيِّين الذين يُعرَفون بالعلماء البروتستانتيِّين، ويُعتبرَون الروّاد في الاتِّجاه.

ب - الإنسانوية غير الدِّينية في مرحلة عصر النهضة

ظهرت الإنسانويةُ غيرُ الدينية في إيطاليا بشكل أكبر عندما اتَّجه الاهتمامُ الأصلي للإنسانويِّين في إيطاليا نحو إحياء النصوص الكلاسيكية، والعودة إلى ثقافة المرحلة القديمة؛ ومن هنا فقد كانوا يُبدون ميلاً كبيراً إلى العلوم الإنسانية والأدبية، ويُعتبرَ رُوّادُ هذه الإنسانوية هم المفكِّرين اللادينيِّين الذين قاموا بالدَّور الأساس في تغيير وجهةِ الناس من السماء إلى الأرض، ومن الدِّين إلى الفلسفة العلمانيّة.

2 - الإنسانوية التنويرية

وهي استمرارٌ لإنسانوية عصر النهضة، كنتاج للفلسفة الوضعية في القرن الثامن عشر، والتَّوجُّهات التحرُّرية للقرن التاسع عشر الميلادي، وسُمِّي بعصر الفصل بين الفلسفة والعلم، أو عصر سيادة الحِسِّ الذي يَعتبِر الواقعَ أو الطبيعة مصدرَ المعرفة، حيث سادت المادة والطبيعة على الدِّين والعقل، «... وكما يُسمَّى هذا العصر بـ'عصر التنوير' يُسمَّى أيضًا بـ'العصر الإنساني' [...] وكذا يُسمَّى بعصر الـ'Deisin' أي: عصر الإيمان الفلسفي بإله ليس له وحيٌ، وليس بخالق للعالم؛ إذ كلُّ مُسمَّيات هذه الأسماء تُعتبَرُ من خواصِّه، فالتَّنوير: لا يُقصَد به إلا إبعاد الدِّين عن مجال التوجيه، وإحلال العقل [الوضعي] محلَّه فيه.»[2].

وتمتاز هذه المرحلة بجملة من الخصائص أهمُّها أنها تُبدي اهتمامًا أكبر بالعقل الوضعي والتجارب البشرية والاحتياجات والرغبات الإنسانية من المرحلة السابقة. وكذلك ميلها التَّصاعدي للخروجِ عن المباني الميتافيزيقية والدِّينية والوحيانية وما بعد الطبيعية، وكلِّ ما هو

1 - Encyclopedia of Brittanica, vol. 15, p.p. 671 – 673.

2 - محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص252.

غير إنساني، وقد غلب عليها الطابع الفلسفيُّ والفكريُّ أكثرَ من الطابع الفنِّيّ والثقافيِّ قياسًا بإنسانوية عصر النهضة، حيث تبدَّلَت الإنسانوية إلى نظام فلسفي ومدرسة فكرية تَنحصر العنايةُ فيها على تنظيم الحياة الدُّنيوية والمجتمع الإنساني بالعقل الإنساني المادي، كما تميَّزَتْ هذه الإنسانوية، أو هذا التيار الفلسفي، بأنَّها تعاملَت مع المسيحية كأنها «أسطورة» تَنسجم مع أوهام الناس العاديِّين وحوائجهم الأخلاقية؛ إذ لا يَنبغي لأصحاب الفِكر أن يأخذوها – أي المسيحية– على مَحمَلِ الجِدِّ[1].

كان علماء التنوير بشكل رئيسٍ هم كبار ومشاهير مجالات العلم والأدب والثقافة والفلسفة آنذاك، من أمثال: (فولتير 1694م - 1778م - Voltaire)، و(مونتسكيو 1689م - 1755م - Montesquieu)، و(جون لوك - John Locke)، و(ديفيد هيوم - David Hume)، و(دي كوندورسيه 1743 ـ 1794 م - The Marquise de Condorcet)، و(أوغست كونت) .. وغيرهم.

لقد اهتمَّ فلاسفة عصر التَّنوير بالإنسان على نحوٍ أكثر من اهتمام أسلافهم به في المراحل السابقة، وكانوا يَسعَون إلى إضفاء منزلة عليه تتناسب مع التقدُّم البشري، يقول (أرنست كاسيرر - Ernst Cassirer)، نقلاً عن (ألكساندر بوب - Alexander Pope): «إنَّ الموضوع الحقيقيَّ لتحقيق البشرية هو الإنسان.»[2]. كما أنَّ من بين الخصائص الهامّة، لإنسانوية عصر التنوير، اتِّجاهَها المُناوِئ للدِّين، حيث تقترب في ذلك من آراء الإنسانوية الإلحادية المعاصرة إلى حدٍّ كبير، باعتمادها رؤية ترى أن تحرُّر الإنسان رهنٌ بالتَّخلِّي عن التكاليف الدِّينية والقيود التي تَفرِضُها الكنيسة على الإنسان.

3 - الإنسانوية المعاصرة

هي امتداد لإنسانوية عصر التَّنوير السابقة، وفي الحقيقة فإنه على الرغم من عدم التَّصريح باسم الإنسانوية في المدارس الفلسفية في المرحلة المعاصرة للغرب، إلا أن الكثير من الأفكار والنظريات لديها تقوم على أساس الاهتمام بالإنسان، حيث إن مبادئها متعشِّقة بمبادئ المدارس الفلسفية المعاصرة، وخاصةً المدارس الفلسفية الأربع الكبرى: الماركسية، والبراغماتية،

1 - روح الله الموسوي: جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقدية، ص21.

2 - أرنست كاسيرر: رسالهاي درباره انسان [رسالة حول الإنسان]، ص38.

والشخصانية، وقبلها جميعًا الفلسفة الوجودية، حيث أقامت قسمًا من نظرياتها أو جميع آرائها على أساس المذهب الإنساني[1]، كما ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة حركاتٌ بأسماء مُستقِلّة، مثل «الإنسانوية العلمانية»، وقد قامت بنشاطات واسعة أيضًا. وهنالك «الإنسانوية الإلحادية» المُقتبَسة بشكل أو بآخر من أفكار (كارل ماركس 1818م - 1883م - Karl Marx) و(أوجست كونت) (1798م - 1857م)[2].

وتتميَّز الإنسانوية في العصر الراهن بأنها أنسنةٌ إلحادية صريحة؛ لأنها تحمل أكثرَ الآراء المخالفة للدِّين عدائيّةً، القائلة بأنَّ الإنسان هو مركز ثقل الوجود بديلاً عن محورية الله في الأفكار الدِّينية. وإن وجود الإنسان هو وجود أصيل، في حين يُعَدُّ وجود الله من الاعتبارات الذِّهنية، وأنه من صُنع واختلاق الذِّهن بزعمهم.

ثانيًا: مباني التيار الإنسانوي ونقدها مع التركيز على الفلسفة الوضعية لـ(أوغست كونت)

1 - مباني التيار الإنسانوي الأساسية

إنَّ كلَّ المدارس التي تتَّسم بصفة الإنسانوية تشترك في بعض المباني الأساسية، وأهمها:

أ - الإنسان هو المحور وليس الإله

يحتلُّ الإنسان في الإنسانوية مقامَ الإله، وبناءً على هٰذا المَبنى ليس على الإنسان تكليفٌ تجاه غيره، ولا يَحِقُّ لأحد أن يجعل له قيدًا أو حدًّا، وليس هناك قيمٌ مطلقةٌ وراء الإنسان، وقد دعا (أوجست كونت) إلى الاستغناء عن اللاهوت والميتافيزيقيا، وزعم وجود حاجة إلى ديانة جديدة أطلَق عليها ديانة الإنسانية، تلك الديانة التي جعلت من الإنسان عابدًا ومعبودًا في الوقت نفسه، حيث كان (أوجست كونت) يهدف إلى تأسيس اتحاد في أوروبا يقوم على أساس «محبة البشر»؛ حيث يعمل على تثبيت أُسس «دين الإنسانية» في مختلف أبعاده الفلسفية والسياسية والاجتماعية، واليوم لا يزال «الاتحاد الأخلاقي البريطاني» يواصل نشاطه الإنسانوي على أساس

1 - Frederick Edwards: “What is Humanism”; in: The American Humanist Association.com

2 - انظر: محمد هادي طلعتي: الهيومانية دراسة تحليلية للجذور والأسس، ص189.

أفكار وآراء (أوجست كونت)[1].

ب - العقل القائم بالذات هو البعد الأساسيّ في الوجود الإنسانيّ

تذهب الإنسانوية إلى أنَّ للعقل الإنساني القدرةَ على معرفة نفسه والوجود، وأن بإمكانه أيضًا بلوغ السعادة من خلال معرفة طريق الوصول إليها، وأنه قادر لوحده على معرفة جميع القيم الأخلاقيّة والحقوقيّة، ولا يحتاج إلى الدِّين والوحي لمعرفة كيف تكون الحياة الأخلاقيّة، وبهٰذا تكون العلمانيّة عنصرًا من عناصر التيار الإنسانوي.

ج - المنهج الحِسِّي التجريبيّ هو المنهج العلمي الوحيد المُعتبَرَ في دراسة الواقع

الإنسانويةُ تذهب في ظلِّ الإنجازات العلميّة التجريبية والتطوُّرات الصناعيّة الهائلة في الغرب إلى أن الأمر الذي لا ينكشف بالعقل التجريبيّ غيرُ قابلٍ للكشف مُطلَقًا، بل يعتقد بعضُهم بعدم وجوده؛ لأنَّ ما لا يُمكِن كشفُه للإنسان هو غيرُ موجودٍ بحسب اعتقادهم، وبهٰذا يَغدو الإنسانويُّون مُلحِدين، أو على الأقلِّ لا- أدريين؛ يقول (ستيفن لو - Stephen Law)[2]: «الإنسانويُّون إمّا مُلحِدون وإمَّا –على الأقل- لا-أدريون. إنَّهم يتشكَّكون في الزعم بوجود إلهٍ أو آلهة، ويُشكِّكون في وجود الملائكة والشياطين وغيرها من مثل هذه الكيانات فوق الطبيعية.»[3].

د - الإنسان مالك لوجوده ومصيره

الإنسان بحسب اعتقاد الإنسانوية هو موجودٌ عالِمٌ مريدٌ ومختارٌ، وليس خاضعًا للطبيعة والتاريخ، ولما كان الإنسان بحسب هذه الرؤية موجودًا قائمًا بالذات، وهو بنفسه الفاعل والغاية، فهو المسؤول عن أفراحه وأتراحه، ومصيرُه يكون بيده، وينبغي أن يُغيِّرَ مصيرَه والطبيعةَ بالاتِّكاء على ذاته فحسب.

---

1 - Paolo Castellina & Alison Bailey: “Christian Church or Religious Humanism?”, in: www.secularHumanism.com.

2 - فيلسوف إنجليزي ومحاضر في الفلسفة في «كلية هيثروب» في «جامعة لندن» ورئيس تحرير مجلة الفكر الصادرة عن المعهد الملكي للفلسفة.

3 - ستيفن لو: الإنسانوية - مقدمة قصيرة جدًّا، ص9.

ثالثًا: نقد مباني التيار الإنسانوي مع التركيز على الفلسفة الوضعية لـ(أوغست كونت)

وهي مبانٍ غير تامّة. ونُشير فيما يلي إلى بعض وأهم الإشكالات التي تُعاني منها تلك الإنسانوية وبالخصوص عند (أوغست كونت):

1 - نقد الأسس والمباني المعرفية (الأبستمولوجيا - Epistemology) عند المذهب الإنساني (HUMANISM)

يتمُّ نقدُ البُعد المعرفي له بنقد الأُسس والمبادئ المعرفية (الأبستمولوجيا Epistemology) التي تُبني عليها الإنسانوية.

أ - نقد فكرة حصر المعرفة الواقعية بالتجربة

إنَّ هناك طرقًا أخرى لكسب المعرفة كالعقل والشهود والوحي، بَيْدَ أنَّنا وجدنا أنَّ الرؤية الإنسانويّة تعتمد على المنهج التجريبيِّ فقط، وتُعوِّل عليه على نطاق واسع يشمل حتّى العلوم الإنسانيّة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس وغيرهما. ومن جانب آخر فإنَّ عالَم العَين والواقع ليس مَحدودًا بالعالَم المادِّيّ، بل يشمل العالَمَ الميتافيزيقيّ الذي لا تَنالُه يدُ التجربة أيضًا، أضف إلى ذٰلك أنَّ «القضيّة التي تقبل التجربة لها معنًى دون غيرها»، والتي تقول بها الوضعيّة المنطقيّة نفسها ليست قضيّةً تجريبيّةً ولا تقبل التجربة، فليس لها معنًى أيضًا، وهٰكذا تُبطل الإنسانويةُ نفسَها بنفسها.

والصحيح هو الاعتقاد مَبدئيًّا بإمكانيّة حجّيّة كلٍّ من الحسّ والعقل والشهود والوحي في الدائرة الخاصّة بكلٍّ منها، ولا يصحُّ استبدال أيٍّ منها بالآخر، كما يُمكن مناقشتُهم بأن هذه الأداة (التجربة) لا يُمكِنُها أن تلعب دورَ المعيار القطعي في تشخيص الواقع دائمًا؛ لاختلاف التجارب الإنسانية بحسب البيئات المختلفة، وتداخل عوامل متعدِّدة في تحديد قراءتها بما يصعب معه الأخذُ بتشخيصها؛ فالتجربة البشرية وإن لم تكن مرفوضة على إطلاقها، لكونها طريقًا قد يعتمده العقلاء في بعض الموارد، إلا أنه لا يُمكِن الأخذُ بها في تشريع القوانين الاجتماعية والسياسية لجملة من الأسباب، من أهمها:

■ إن الأخذ بالتجربة هنا، وبخلاف البرُهان المنطقي، لا يُمكِن القَطعُ بتشخيصه، لأن القَطعَ في الموضوع التجريبي صعبٌ، خصوصًا في مجال العلوم الإنسانية؛ لأنَّ الاستقراء التامَّ صعبٌ

إن لم يكن مُستحيلاً في تلك الموارد؛ وتحصيل القياس الخفيِّ الذي يُحقِّق صحّةَ التَّجربة ويُميزها عن الاستقراء غير التام هو أمر أصعب، وعليه فليس من السهولة تحصيل اليقين المنطقيّ في مجال الاستفادة من التجارب في مجال تشريع القوانين.

■ على فرض حصول يقينٍ تجريبي بثبوت المحمول للموضوع في مثل تلك الموارد؛ فإن مثل هذا اليقين في أغلب الأحيان يكون من جانب واحد، أي أنه يتحقَّق القَطعُ بثبوت المحمول للموضوع، ولكن لا يُمكِن أبدًا أن نجد طريقًا لحصر المحمول في الموضوع، وانحصار اتِّصاف الموضوع بالمحمول، لأن نتيجة التجارب المُتكرِّرة هي أننا كلَّما جرَّبنا واختبرنا وجدنا أن هذا الموضوع له هذا المحمول، وذاك المحمول قد ثبت لذلك الموضوع (أي القطع بالدوام)، لكن لا يحصل لنا يقينٌ بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، بحيث لو حصل عن طريق سبب آخر لَلَزِمَ الامتناع أو الاستحالة العقلية، أي إن القطع التجريبي لا يُفيد أكثر من «الدوام» ولا يُثبت الضرورة[1].

ب - الإنسانوية في بُعدها المعرفيّ تقود إلى السَّفسطة[2]

لما كان الإنسانُ عندَهم هو محور الحقائق، وليس هناك معيار أو ميزان فوق معيار الإنسان، الّي هو المرجع في المعرفة الصحيحة، يتبادر إلى الذِّهن سؤال يطرح نفسه بقوّة هو: أيُّ إنسانٍ هو المرجع والمعيار؟ تُجيب الإنسانوية بأنَّ أيَّ إنسانٍ بمفرده هو المعيار، ويتمخَّض عن هٰذه الرؤية القولُ بالتعدُّدية المعرفية من جهةٍ، والفردية من جهةٍ أخرى، وهما من الميِّزات والخصوصيّات الأساسيّة فيها، أمّا التعدُّديّة المعرفيّة (Individualism) فتَستدعي النسبيّة المعرفيّة التي تُؤدِّي بدورها إلى التَّشكُّكيّة المعرفيّة التي يرفضها كلُّ عقلٍ سليمٍ، فالإنسانوية مآلها السَّفسطة الباطلة عقلاً؛ لأن منشأها إما خيال فاسد وإما معانَدة للحقِّ.

ج - الإنسانوية في بعدها المعرفيّ تقود إلى تأليه الإنسان

الإنسان يُدرِك بفطرته السَّليمة أنَّ هناك إلهًا قد خلقَه، ويبحث عن طُرُقٍ للارتباط به وعبادته،

---

1 - انظر: عبد الله جوادي الآملي: تسنيم في تفسير القرآن، ج1، ص.ص. 215-216.

2 - السفسطة: هي قياس مركب من الوهميات، الغرض منه إفحام الخصم أو إسكاته. والسفسطائيون يُنكرون الحِسِّيات والبَديهيات وغيرها مما أقرَّه المنطقُ أو قبلته أحوال المجتمع السليم.

لكي يرجع ويأوي إلى مبدئه اللامتناهي، مُستمدًّا منه العونَ والكمال، في حين تعمل الإنسانوية على قطع هٰذه الصِّلة الذاتيّة بين الإنسان وخالقه، وتترك الإنسان ونفسَه، وتُبعِدُه عن هويّته الملكوتيّة. وبذلك تُعيقُ سعيَه نحو كماله المَنشود، وفي الحقيقة أنّ من ابتعد عن الإله فقد ابتعدَ عن معرفة هويّته الحقيقيّة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ [الحشر: 19]، وعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «مَن عرفَ نفسَه فقد عرفَ رَبَّه.» [1].

لقد سعت الإنسانوية إلى تحرير الإنسان من عبادة الله، ولٰكنْ أرغمته في المقابل على عبادة الأصنام المُتعدِّدة؛ لأنّها بدلاً عن عبادة الله جعلت أناه في مكان الله، في حين أنّ عبادة الـ«أنا» هو المبدأ الذي يقود إلى كلِّ نوعٍ من أنواع عبادة الأصنام، والنتيجة الطبيعية لذلك أن الإنسانوية قد جعلت البُعدَ الحيوانيَّ للإنسان إلٰهه، وهٰذا المعنى قريبٌ من مضمون الآية المباركة القائلة: ﴿**أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلا**﴾ [الفرقان: 43].

ولا غبارَ على وهن نظريّة الإنسانوية في إفراطها وتفريطها في حقيقة الإنسان، فكيف يُمكِن للإنسان المَحدود المُحتاج، الذي أوّلُه نطفةٌ وآخِرُه جيفةٌ، أن يكون إلٰهًا بأن تفرضه مستقلاً في أحكامه غنيًّا بخبراته؟ والحال أنَّ الإنسان محتاجٌ في أصل وجوده، بينما جعلَ أصحابُ المذهب الإنساني الإنسانَ بديلاً عن الله، مع الاقتصار على جانبه المادي فقط!

هٰذا التَّعامل الإلهيُّ مع الإنسان الذي تسافل إلى موجودٍ ذي ميولٍ حيوانيّة، وحصرَ الجهدَ بتأمين منافعه المادّيّة فقط، سبَّب الكثير من المشاكل والتناقضات للإنسان الحداثيّ، منها: غفلة الفكر الإنسانوي عن الكمال الحقيقيّ للإنسان، نتيجة عدم التحكُّم بالأهواء والميول النفسانيّة، بل وجدنا أنَّ هٰذا الفكر يُشجِّع على ترسيخ الرذائل مثل المجون والظلم والتوحُّش والفساد وسفك الدماء والعدوان، لكن الصحيح أن الإنسان لن يكون إنسانًا حقيقيًّا إلا بتحرير عقله وقلبه، وليس بتحرير وإطلاق مُيولِه وشَهواتِه التي تُقيِّد عقلَه وتختم على قلبه.

د - الإنسانوية مآلها الطبيعي هتك حقوق الآخرين وممارسة الظلم عليهم

إنَّ الإنسان الإنسانوي يَعدُّ نفسه وهواهُ إلٰهًا له، ولذا فهو لا يعتقد بالتَّكليف ولا يعترف إلا

1 - التميمي الآمدي: غرر الحكم ودرر الكلم، ص588، الحكمة: 301.

بحقوقه الشخصيّة. وهذا ما يَجعله يَعي حقوقَه بنفسه، ولا يَرى نفسَه محكومًا بأيّة تكاليف، فله حقٌّ وليس عليه واجبٌ وفق هٰذه الرؤية، وهٰكذا تصل الإنسانوية إلى الحرّيّة المُطلَقة التي تنتهي بدورها إلى هتك حقوق الآخرين وممارسة الظُّلم عليهم، كما وصلت إلى ذٰلك عمليًّا النازيّة والفاشيّة والأنظمة الليبرالية في أوربّا، بارتكابها أفظع الجرائم الإنسانيّة، مثل الحَربَين العالميَّتَين، واستعمار البلدان الضعيفة، وإنتاج أسلحة الدمار الشامل واستعمالها، وغير ذلك، حيث آل بها الحال إلى العَدَمية والعبثية وسيطرة النسبية على كل شيء.

والإنسان غير الملتزم بقيود الدِّين والعقل والأخلاق ليس حُرًّا حقيقةً كما تدَّعي الإنسانوية؛ بل هو مقيّدٌ بميوله، وعبدٌ لأهوائه، ومتحرِّرٌ من أي قيد أخلاقي أو شرعي، فهو مستعدٌّ لكي يقوم بأيِّ عملٍ إجراميٍّ من أجل الوصول إلى غاياته الشخصيّة؛ فالإنسانوية بعدما سرَت إلى الأخلاق والقِيم والحقوق أنشأت الفرديةَ التّي تتعدَّد معايير الحُسن والقُبح على أساسها، فيصل الإنسانُ إلى درجة من التسافُل يتعذَّر معها الوصول إلى التَّفاهم والوئام بين الناس؛ لأنهم مُنغمِسون في عوالمهم الخاصّة بهم، ومُنبهِرون بقناعاتهم الفردية، وهٰكذا، يبعد الوصول أيضًا إلى السِّلم العالميّ والتماسك بين مختلف شرائح المجتمع؛ فالإنسانوية بالنظرة الدقيقة لا تُؤدّي إلا إلى الواقع المُضادِّ لما تتطلع وتهدف إليه الإنسانية من إنسجام ووئام وتعاون.

تلك كانت المرجعية التي بُنيت عليها الإنسانوية، والمتُمثلة بحصر البعد المعرفي لها بالجانب التَّجريبي الحِسِّي فقط، ورفضها القضايا العقلية الكلية غير الخاضعة للتجربة والحِسِّ، وقد تقدَّم نقدُها سابقًا.

2 - نقد الأسس والمبادئ الوجودية (Ontology) في المذهب الإنساني (HUMANISM)

وأهم النُّقود المُوجَّهة للأُسس والمبادئ الوجودية (الأنطولوجيا) (Ontology) عند المذهب الإنساني (HUMANISM) خصوصًا عند (أوغست كونت):

أ - تهافت نظريته الوضعية في رفضها إثبات عالم الغيب وما وراء الطبيعة

الفلسفة الوضعية عند (أوغست كونت) تُنكر عالَمَ الغَيب كلَّه، وتقف عند عالم الظَّواهر المَحسوس والتَّجربة، ولا تُقيم اعتبارًا للأحكام العقلية الكلِّية غير المحسوسة، وهذا لا يَنسجم مع حقيقة "أنَّ أصول التجربة وحجّيتَها - بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام البحث العلمي-

مَبنيّة على أصول عقلية محضة غير مُجرَّبة ولا محسوسة، كامتناع اجتماع النَّقيضَين، وأصل العِلِّية - بمعنى أن لكل حادث علّةً مؤثِّرة- وأن الاتفاقيَّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا ... وهذا الاستناد إلى الأصول العقلية المجردة يُبطِل أصلَ كلامهم في عدم اعتبار الأحكام العقلية غير المحسوسة، وكلِّ ما لا يمُكن إخضاعُه للتجربة الحسِّية[1]، وعليه يَنبغي للاتجاه التجريبي الوقوفُ عند حدِّه المناسب؛ لأنَّ التجربة كما لا يَتسنَّى لها إثباتُ الأمور الماورائية لفقدانها الآليات المُتلائمة معها، فإنها لا تستطيع كذلك إنكارَها.

ب - نقد رؤيتهم الوجودية المادية للحياة الدنيوية

ويتركَّز نقدُها في اعتبارهم الحياة الدُّنيوية هي حياتنا الوحيدة والفرصة الأولى والأخيرة[2]، وهذا ما سيُؤثِّر بالتأكيد على تحديد هدفهم الأساسيّ منها، فهدفُهم الأساسيُّ عندئذ هو كيفية تنظيم الحياة الفرديّة والاجتماعيّة في هٰذه الدنيا بما يُلبِّي احتياجاتِهم المادية فقط، وليس الاهتمام بما يُريده الله منهم، أو الالتفات إلى تحقيق السعادة الأخرويّة. وقيمة الإنسان الحقيقية وأفضليّته لدى هؤلاء تتحدَّد بهٰذه القدرة التي تُمكِّنه من تنظيم حياته الدُّنيويّة وتدبيرها، وليس بأن يكون له بُعدٌ ملكوتيٌّ؛ فالهدف من الحياة هو بناء الدُّنيا والحصول على حياة دنيويّةٍ أفضل، وليس الوصول إلى الرُّقيِّ المعنويِّ والقرب الإلٰهيّ[3]، على حين يعتقد الفكر الديني الإسلامي بوجود عالَم وراء هذا العالم، ويُسمِّيه عالَمَ الآخرة، والاعتقاد به عنصرٌ أساسيٌّ في كل شريعة لها صلة بالسماء، بحيث تُصبحُ الشرائع بدونه مسالَكَ بشريّةً ماديّةً لا تمَتُّ إلى الله بصِلة.

3 - نقد الأسس والمبادئ الإنسانية (الأنثروبولوجية) (Anthropology) في المذهب الإنساني (HUMANISM)

يهتمُّ البحث الأنثروبولوجيُّ بدراسة الإنسان من كلِّ جوانبه وأبعاده[4]، بهدف فَهمِه بشكل

---

1 - أيمن المصري: أصول المعرفة و المنهج العقلي، ص94.

2 - Law Stephen: Humanism: A Very Short Introduction, p. 2.

3 - انظر: روح الله الموسوي: «جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقدية»، ص24.

4 - ونقصد بالأبعاد الوجودية للإنسان الأبعاد التي بها قوام وجود الإنسان ونشأتهم، والتي بمجموعها يتميَّز الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى.

مُتكامل ومُترابط، وفَهم حياته في الماضي وفي الحاضر، وأهمُّ النُّقود المُوجَّهة للأُسس والمبادئ الإنسانية في المذهب الإنساني (HUMANISM):

أ - إغفال الجانب الروحيّ من الإنسان

الإنسانوية، مع تجاهلها للروح الإنسانيّة، تكون قد غَفلت عن البعد الأساسيِّ في وجود الإنسان؛ وأيُّ اغترابٍ أفجع من أن يكون الإنسان غريبًا عن أهمِّ أبعاده الوجودية، إضافةً إلى ذٰلك فإنّ البُعد الرُّوحيَّ هو العنصر الرئيسيُّ في تحقيق سعادة الإنسان وتحصيله لكمالاته وفضائله، بناءً على ذٰلك، تتَّصف الرؤية الأنسنيّة تجاه الإنسان بأنهّا محدودةُ النِّطاق، تتمحور حول السَّعادة الدنيويّة فقط، في حين أنَّ الدِّين لا يَحصر اهتمامَه بالإنسان في تحصيل السعادة الدنيويّة فحسب، بل يُقدِّم تعاليمَه للوصول بالإنسان إلى السَّعادة الأخرويّة أيضًا، والتي لها الأولويّة على السعادة الدُّنيويّة؛ لأنّ عالم الآخرة هو مكان الحياة الأبدية، وليست الحياة الدنيويّة التي ما هي إلا لعبٌ ولهوٌ. قال تعالى: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ [الأنعام: 32].

ب - تهافت نظريته الوضعية في إعلائها من شأن الإنسان والمساواة بين الأفراد

المذهب الإنساني عند (أوغست كونت) يزعم أنَّه يُعلي من شأن الإنسانية، ويُؤمِن بمبدأ أن الإنسان هو محطُّ التقديس الحقيقي والكمال[1]، لكنَّه في الواقع يتناقض مع نفسه حينما يكون تركيزه يَنصبُّ على الإعلاء من شأن الغرائز الإنسانية والعواطف والأهواء البشرية، وهو ما يُخالف أصلَ النَّظرية تمامًا وما كانت تدعو إليه من تمجيدٍ للعقلانية وتحقير للجنس وبقية الغرائز الحيوانية.

ومن ناحية أخرى فإنَّ ذلك المذهب لا يتلاءم مع مبادئه الإنسانية، بتبنِّيه نظرية التطوُّر الداروينيّة، التي هي التفسير المَقبول لديهم لنشأة الإنسان، والتي تُقرِّر التَّفاوُتَ الطبيعيَّ بين الأجناس والأعراق، في حين تزعُمُ تبنِّيها المساواةَ بين البشر؛ «فقد ذهبت الدَّاروينيّة بتطبيقها في علم الاجتماع إلى رفض المساواة الإنسانية رفضًا تامًّا، وهذا ما يتناقض مع مبدأ المساواة

1 - انظر: لوك فيري: الإنسان المؤله، ص44.

الإنسانية الذي يُعتبرُ الأساسَ الفلسفيَّ لفكرة المواطنة في النُّظم السياسية الحداثية.»[1]، كما أن الاعتقاد بنظرية التطوُّر الداروينيّة سيَحرم الإنسانَ مركزيّتَه وقيمتَه الاستثنائية في هذا العالم؛ إذ هي تجعل من الإنسان جزءًا من السلسلة الحيوانية لا أكثر[2].

ج - نقد المرجعية الإنسانوية لحقوق الإنسان عند أوغست كونت

إنَّ نظرة الإنسانوية الخاطئة والسطحيةَ إلى حقيقة الإنسان، والهدف من وجوده، سوف تترك آثارَها على منظومة المفاهيم المتعلِّقة بالإنسان، مثل حقوق الإنسان وكرامته، فتصبغها بالسطحيّة، وتجعلها خاطئةً أيضًا؛ ولذلك فإنّ الإنسان الغربيَّ يُعاني من أزمة الهويّة وفقدانها.

يتركَّز النَّقد على فشل المذهب الوضعي عند (أوغست كونت) أنه في سياق تشكيل البنى المعرفية للإنسانوية لا يُقدِّم معيارًا معرفيًّا صحيحًا وواقعيًّا لحقوق الإنسان، كما لم يُقدِّم نظامًا حقوقيًّا عامًّا لتحقيق العدالة الإنسانية؛ لأن الفلسفة الوضعية في رفضها لحجية الأصول العقلية غير التجريبية ستَفشل بالتأكيد في تقديم قواعد كلية لتحقيق العدالة بين الناس؛ فالإنسان الذي تَدعو المَرجعيّةُ الإنسانوية إلى تحقيق سعادته هو إنسان ليس له بُعدٌ أعلى من العالم الماديِّ الفاني ولذائذه الزائلة، ولذا، من الطبيعي أن ينشأ عن حصر حقيقة الإنسان بالبُعد المادي والمتطلبات المادية الفانية ولذائذها الزائلة ألا تكون له إلا الحقوقُ المادية والسَّعيُ بأقصى ما يمُكِن نحو تحقيق لذائذها الزائلة فحسب، لكنَّ أيَّ عاقل يُدركُ إن للإنسان أبعادًا وجودية تُميِّزُه عن غيره من بقية الكائنات، يكشف عن وجودها المقارنةُ بين دوافعه وأفعاله، وبين دوافع وأفعال غيره من الحيوانات، فالإنسان مثلاً لديه الرَّغبة والقابلية في الكمال، بأنْ يضعَ هدفًا يَسعى للوصول إليه وتحقيقه؛ لأن الإنسان مُزوَّد في أصل خلقته بمقتضيات تجعله مؤهَّلاً لمعرفة الكمالات وتمَييزها، وقادرًا على اتِّخاذ الأسلوب الصحيح للوصول إليه، وأكبر دليل على وجود تلك القابلية هو تطوُّر المجتمعات الإنسانية عما كانت عليه، قياسًا بركود بقية المجتمعات الحيوانية وعدم تطوُّرها وتكاملها، وتلبية مشاعره وشهواته الحِسِّية فحسب لا يَضمنُ للإنسان سعادتَه الحقيقية.

وهذا ظاهر حيثُ نجد أن أكثر المجتمعات المادية تقدُّمًا ورفاهية، ونتيجة الفراغ الروحي

1 - انظر: خالد صقر: في بناء الوعي، ص81.

2 - عمر الخضر: استحقاق الكرامة الإنسانية - بحث في فلسفة نيتشه الأخلاقية، ص.ص. 10-11.

والمعنوي لدى أفردها، فإنَّ أعلى النِّسب للانتحار والأمراض النفسية حاصلةٌ فيها، كما في الدول الإسكندنافية كالنرويج، إذ تُعَدُّ النرويج ضمن أعلى الدول في معدلات الانتحار، وفقًا لأرقام منظَّمة التَّعاوُن الاقتصادي والتنمية عام 2014م، في نفس الوقت، فإنَّ النرويج تُعَدُّ ضمنَ الشعوب الأكثر ازدهارًا اقتصاديًّا في العالم[1].

ومع أن البلدان الإسلامية على نقيض ذلك، من حيث انخفاض مستوى المعيشة قياسًا بالبلاد الإسكندنافية، فإن نسبة الانتحار أو الأمراض النفسية هي الأقل بين شعوب العالم، وبذلك يتبيَّن أن الهدف الأعلى لحياة الإنسان هو تحقيق الكرامة والكمال الإنسانيَّين، وأن كلَّ ما من شأنه أن يُعين الإنسانَ على بلوغ الكمال ويحفظ له كرامته فهو من حقوقه، وأما ما يُعيقُه ويَحول دون بلوغِه كمالَه المَنشود فهو من حدوده ومُعوِّقاته.

وكمثال على ذلك: فإن الاعتراف بحقِّ ممارسة الزواج المِثلي والشذوذ الجنسي في المجتمعات الغربية لا يُعَدُّ في الإسلام من حقوق الإنسان، مع إدراكنا بأنَّ للإنسان بُعدًا معنويًّا وروحيًّا، بل يمُكِن أن نَعُدَّ تلك الممارسة حدًّا لحرية الإنسان الواقعية، خلافًا للمرجعية الحداثوية التي تُدافع عن المِثليّة وانتشارها في المجتمع، وتَعدُّها ممارسةً لأحد مصاديق حقوق الإنسان.

إنَّ النظامَ الحُقوقيَّ للمرجعية الحداثوية يُبنى على النَّفعية المادية المَحضة التي يُحدِّدها الاضطرارُ والتَّزاحُم، وهذا ما لا يَبتعدُ كثيرًا عن مرتبة واحتياجات الحيوانات، فالحيوانات تتصرَّفُ أيضًا بغريزتها على أساس دفع الضَّرر المادي عن نفسها، وواضح أنه معيارٌ أجنبي عن مسألة تشخيص المصلحة أو المفسدة الواقعية لغير الأكثرية، فضلاً عن الأكثرية نفسها؛ لأنه معيار نسبيٌّ وغير مُطلَق، ولذا فهو معيار غير كافٍ لتشخيص المفاسد من المصالح لأفراد المجتمع الإنساني؛ لأنَّ معيارَ الحقِّ الذي يثبت للإنسان، برأي الأكثرية كما تزعم، هو معيار نسبيٌّ، فمِن المُمكِن تغييرُهُ أو سلبُه بنفس الأكثرية التي صوَّتَت له، فلا تكون هذه الطريقة أو هذا المعيار مقياسًا آمِنًا في تحقيق مصالح عموم المجتمع أو تحقيق مصالح بعض فئات المجتمع، حيث سيقعون فيما فيه ضررُهم ومفسدتُهم وهو قبيح عقلاً.

---

1 - انظر: عمرو جمال صدقي: «لماذا تنتحر الشعوب السعيدة؟ عن المفارقة الإسكندنافية»، موقع إضاءات: https://www.ida2at.com/scandinavian-paradox-why-do-happy-people-commit-suicide/

ومثاله: أن مثل تلك الأكثرية تُثبت للوالدين في جميع أنحاء أوروبا تَقريبًا حقَّ إسقاط الجنين (الإجهاض)، المُحرَّم في الإسلام، لمجرد أن الإنجاب وتربية الأولاد يُسبِّبان وجودَ صعوبات اجتماعية واقتصادية، أو مشقة للوالدَين، أو سَلْبًا لحريّتهما بناء على طلب المرأة حصرًا، وهم بذلك يَسلبون حقَّ الحياة عن الجَنين حتى في حالة عدم الضَّرورة، كما إذا تزاحَمَ حقُّ الجَنين بالبَقاء معَ حقِّ الراحة لوالدية، في حين أن حقَّ الحَياة هو أقدَسُ حقٍّ للإنسان، وما سلْبُهم لهذا الحق من الجنين إلا لأنه لا يَستطيع الدِّفاع عن حقوقه، أو التَّكلُّم في الدفاع عن حقِّ نفسه، ما المشكلة في هذا المثال إذا كانَت «الأكثرية» موافقةً عليه ضمن نظرية العقد الاجتماعي؟ هل غيَّرته الأكثرية حتى يلزم منه الوقوع في المَفسدة؟ وهنا نتساءل هل أن مجرد عدم قدرة الفرد الإنساني على التعبير عن حقِّ تقرير مصيره، أو التأثير فيه، هل هو مُسوِّغٌ كافٍ لسلبه حقَّه في الحياة؟!

وهكذا الحالُ في تجويز المَنهج الليبرالي لحقِّ الإنسان في قتلِ نفسه (الانتحار) في حالة الموت الرَّحيم، وفق مبادئ الأنسنة الغربية؛ لأنهم يَنطلقون من فكرة أن الإنسان هو المالِكُ لنفسه، ويستطيع أن يفعل ما يَشاء ببدنه، لكن ليس للإنسان مثلُ هذا الحقِّ وفق المنظور الديني والإسلامي، لماذا؟ لأنه ليس مالكًا لنفسه، بل الله هو المالك الحقيقي للإنسان، وهذا الوجود وديعةُ الله عندَ الإنسان، ولذلك لا يَحِقُّ للإنسان أن يُزهِقَ نفسَه، وحتى لا يَحِقُّ له أن يُسيءَ إلى كرامته وشرَفه، بل إن الأصول المفاهيمية العظيمة للدِّين أن مَن يَظلم الناسَ يَظلِم نفسَه ﴿**... وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [النحل: 118]؛ لأن تضييع حقوق الآخرين هو تضيع لحقوق الإنسان نفسه؛ لأن من حقِّ الإنسان أن يتكامل معنويًّا، وأن يدخل الجنة، ومع تضييع حقوق الآخرين سوف يَحرِمُ نفسَه من الفوز بالسعادة الأبدية في عالم الآخرة.

وبذلك يتَّضح أن الأكثرية لا تكون معيارًا صحيحًا لتمييز حقوق الإنسان؛ لأنَّنا لا يَحِقُّ لنا أن نمنع حقَّ الإنسان في الحياة ظُلمًا، وإن وافقَ على قتله أكثرُ الناس. ولأن الأكثرية إنما تُدافع عن مصالحها الظاهرية في النظام الليبرالي الغربي، فليست جهةً مُحايدةً لتحقيق عموم مصلحة الإنسان، إنَّ الوصول إلى معرفة المعيار الصحيح لتشخيص حقوق الإنسان الواقعية يتطلَّبُ معرفةَ فلسفة حقوق الإنسان الحقيقة، وهذه تتوقَّف على معرفة حقوق الإنسان الواقعية لا المُتخيَّلة أو المُتوهَّمة، وتشخيص مدى اتِّساعها وحدودها، وهذا ما يتطلَّبُ معرفةَ حقيقةِ الإنسان بصورة

كاملة ودقيقة، ومن ضمنها معرفةُ هويته وطاقاته الذاتية، وحقيقة الكمال الحقيقي له، فكلُّ ما يحتاجُه الإنسانُ لبلوغ كماله الحقيقي، وتحقيق الغاية والهدف من وجوده فهو من حقوقه، وكلُّ ما يُعيق من وصوله لتلك الغاية فليس من حقوقه، بل من قيوده ومُعوِّقاته[1].

د - نقد دعوى تقرير الإنسانوية لحرية الاعتقاد عند أوغست كونت

قد يُقال بأنَّ الفلسفة الوضعية عند (أوغست كونت) تَدعو إلى حرية اعتقاد الأديان والتَّسامُح مع الآخر، ويُرَدُّ على ذلك: كيف تَدعو إلى حرية الاعتقاد بعد إبادتها أو سَعيها لإبادة الأديان كافّةً، وحلولها محلَّها، وصَيرورتها دينًا إنسانيًّا يتبنَّى تأليه الإنسان وتحريرَه من الرؤية اللاهوتية، بإحلال الإنسان في موقع المركز من الوجود، من هنا يُمكِن القولُ بأنَّه رغم كون المُتداول عند الغرب من الحرية الاعتقادية هو حقّ الإنسان في أن يَختار الدِّين الذي يشاءُ، بل وأن يختار أن لا يكون مؤمنًا بأي دينٍ كان، لكن من وجهة نظر الفلسفة الوضعية عند (اوغست كونت) الشقّ الثاني هو المُتعيِّن، فالفرد -حسب الفلسفة الوضعية- هو سيِّد نفسه، ومصدر التشريع، باعتباره صاحب تفكير حرٍّ، وهو عندئذ غيرُ مُحتاج إلى مُوجِّه، لا من خالق، ولا من دِينٍ، ولا من أعراف، إذن فالفلسفة الوَضعيّةُ لم تَعترِفْ بأيِّ دينٍ من الأديان حتى تقول بكون الإنسان حرًّا في اعتناقه أو عدم اعتناقه.

ومن جهة أخرى فإن على المذهب الإنساني الإجابة إلى أي حرية اعتقادٍ يَدعو حين يَرفَعُ شعارَ اللادينية بدعوى تحرير الإنسان من اللاهوت، وجعله إلهًا ومَعبودًا، وحين جعل الأديان عرضةً للنَّقد والسُّخرية والازدراء بمقدساتها بعنوان حرية التعبير؟! ولعلَّ الرسوم الكاريكاتورية المُسيئة للإسلام ونبيِّه ﷺ، ومنع الحجاب في الأوساط الاجتماعية، أوضح شاهد على هذا التناقض الشّاسع.

وعندما يُعرِّفُ الشَّخصُ نفسَه بأنه إنسانوي (humanist) فإنَّ ذلك يَستبطن مخالفتَه ورَفضَه لمن لا يُوافِقُه في تصوُّره عن الإنسان، وإن ادَّعى أنه يستوعب الجميعَ؛ وكلُّ هذا التعصُّب ناتجٌ عن الرُّؤية الكونية الناقصة التي تتبنَّاها، فإنها نظرت إلى الكون نظرةً ماديِّةً، وغفلت عن بُعده المُجرَّد، وجعلت الإنسانَ في إطار ضيِّق، وأعطته مجالاً واسعًا جدًّا لمتابعة ميوله وأهوائه،

1 - انظر: روح الله الموسوي: الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص116.

وقيَّدَت العقلَ مع أنَّ حرية الاعتقاد تتطلَّب بحثًا حُرًّا، يُبنى على العقل البُرهاني.

ولذا ينبغي ألا نستغرب من نظرية وُلدت على أنقاض الديانة المسيحية، وتدَّعي التسامُحَ مع الأديان، وهي في الوقت نفسه تُحاول بلهجة جازمة احتكارَ الحَقيقة، وتعميمَ رؤيتها على الآخرين، نعم تتناقض الإنسانويةُ في دعوتها إلى حرية الاعتقاد مع نفسها عندما تُلغي جميع البرامج الدِّينية في المدارس، وتَشنُّ حربًا شرسة على العلائم الدينية في الأوساط الاجتماعية (كالحجاب مثلاً)، فتُرجع الاعتقادَ إلى علاقة فردية بين الإنسان وربِّه، بينما التبليغ يُعتبرَ عنصرًا مُهمًّا من عناصر حرية الاعتقاد. ولذا، فالسؤال المُهم في الموقف من حرية العقيدة هو: ما المِعيار والميزان الدَّقيق لتشخيص حقوق الإنسان في حرية العقيدة والتعبير عنها لكي يَستوفي كلُّ ذي حقٍّ حقَّه ويُدافع عنه، وبما يَرفَعُ تَزاحُمَ الحقوق المُهِمّةِ بين الناس؟!

د - نقد فكرة دين الإنسانية عند (أوغست كونت)

إنَّ الإنسانوية، وإن لم تدعُ إلى إلوهية ما، لكنها نزعَت علاقةَ الإنسان بإلهٍ خالق، كما منحَت الإنسانَ نفسَه ما هو لله؛ لأن الإنسان بحسب المذهب الإنسانويِّ حُرٌّ في فكرِه وممارسة ما يشاء، وهذا غيرُ مَعقول؛ لأنَّ الهبةَ الإلهية والمِنَحَ وإثبات شيء لشيء لا يكون من ذات الشيء، فلا بدَّ من طرفٍ يمَنَحُ لطرفٍ آخَرَ ذلك.

إن إقبال الناس على الإنسانوية، رغم أنها دعوة إلحادية مُبطَّنة، يَكمن في أنها دعوة ظاهرها إنسانيٌّ طيِّب لكنَّ باطنَها خبيثٌ دُنيويٌّ مَحضٌ، ومشكلة النَّزعة الإنسانية الغربية أنَّها وضعَت ما هو إنسانيٌّ في صراع مع كل ما هو دينيٌّ، وبصورة لا يُمكِن الجمعُ بينهما، وذلك على أساس أنَّ ما هو إلهي لا علاقة له بما هو إنسانيٌّ، والعكس صحيح أيضًا.

خاتمة

انتهينا من بحثنا هذا إلى عدة نتائج، من أهمها:

1. إنَّ الدراسة التاريخية لأنواع الإنسانوية في المراحل المختلفة لثقافة وحضارة الغرب في هذا البحث عبارة عن: مرحلة عصر النهضة، والمرحلة الحديثة المشتملة على مرحلتي عصر

التنوير، والمرحلة المعاصرة.

2. تميَّزَ تيارُ الإنسانوية ببعض المبادئ الأساسية وأهمها: الإنسان هو المحور وليس الإله، والعقل الإنسانيُّ قادرٌ على معرفة نفسه والوجود وبلوغ السعادة، ومعرفة جميع القيم الأخلاقيّة والحقوقيّة، والمنهج الحسيُّ التجريبيُّ هو المنهج العلمي الوحيد المُعتبرَ في دراسة الواقع، ولذلك فإن الإنسانَ هو المالك الوحيد لوجوده ومصيره.

3. يُعاني التيارُ الإنسانويُّ من مشاكل نظريّة وعملية كثيرة، أما النظرية منها فأهمها: الضَّعفُ المعرفيُّ نتيجة اعتمادها لمنهج معرفيٍّ أُحاديٍّ هو المنهج الحسيُّ التَّجريبيُّ، وهذا ما قادها إلى رؤيةٍ كونيّةٍ قاصرة وغير صحيحة عن الكون والإنسان.

وأمّا من الناحية العمليّة فليس من الصعب ملاحظةُ إخفاق العقل الأنسيِّ الحاكم على الغرب في ضمان السعادة للبشر؛ لعدم اهتمامه بكلِّ أبعاد الإنسان الوجوديّة، ومن أهمِّها البُعد الروحيُّ والأخلاقي، وهذا ما سبَّب الكثير من المشاكل والمآزق العمليّة، التي تركت بصماتها الواضحة على حياة الإنسان المعاصر.

4. أهمُّ النُّقود الموجَّهة للإنسانوية من الناحية الإنسانية هي نزعتها المتطرفة في الإعلاء من شأن الإنسان، من دون مراعاة كامل الأبعاد الوجودية الأخرى في الإنسان، تلك الأبعاد التي لها دور في تكامل الإنسان وبلوغه كمالَه المنشود، وخصوصًا الأبعاد غير المادية، كالأبعاد المعنوية والروحية والفطرية للإنسان، هذه النَّزعة غيرُ الواقعية ساهمَت في انحطاط الإنسان نتيجة اختزالها لحقيقة الإنسان في البُعد الماديِّ، وإغفالها الجوانب الرُّوحية والأخلاقية.

5. إنَّ المشكلة الأساسية في نقد التيارات الإنسانوية هي فقدانها لمعرفة حقيقة الإنسان وأبعاده الوجودية المختلفة وجوانبه الذاتية، حتى أصبحت تَعُدُّ الإنسانَ حيوانًا مُتكاملاً، ولذا فهي غيرُ مؤهَّلة أن تضع القوانين الصحيحة له، نتيجة إهمالها الجانب الروحي والمعنوي والفطري للإنسان، والتركيز على محورية الجانب الحيواني والمادي في حياته.

6. عدمُ كفاية الإنسانوية الناشئة عن الفلسفة الوضعية عند (أوغست كونت) لضمان سعادة الإنسان وتكامله؛ نتيجة عجزِ المنهج المعرفيِّ الحسيِّ التجريبيِّ لديها عن تلبية متطلَّبات حرية الإنسان المُتنوعة وحقوقه، وعدم كفاية البُعد الماديِّ لِسَدِّ وتَلبية مُتطلباتِ الإنسان الروحية والمعنوية.

7. إنَّ حصر الإنسانوية عند (أوغست كونت) لمنهج العقل بجانب العقل التجريبي، ورفض جميع الأدوات المعرفية الأخرى كالوحي، تسبَّب بإلقاء الإنسان في غياهب القلق والحيرة والاغتراب والاكتئاب، وفقدانه لوجود أهداف وغايات كبرى للحياة بما يجعل لحياته معنًى ورسالة، وفقدانه لوجود قِيَمٍ أخلاقية ومُثُلٍ عُليا.

8. عدمُ امتلاك المرجعية الإنسانوية، في المدرسة الوضعية، لمعيارٍ معرفيٍّ واقعيٍّ كافٍ لإثبات حقوق الإنسان، وأهمها حقُّ الإنسان في اختيار العقيدة المناسبة، وحقُّ التعبير الصحيح عنها؛ ومنشأ ذلك العجزِ هو اعتمادها لمنهج معرفيٍّ أحاديٍّ هو المنهج الحسيُّ التجريبيُّ، العاجز عن تلبية مُتطلَّبات حريةَ الإنسان المُتنوِّعة وحقوقه.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. القرآن الكريم

2. الآمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، تحقيق: مهدي رجائى، دار الكتاب الإسلامي، قم، لا ط.، 1410 هـ.

3. البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي مصر، مكتبة وهبه، القاهرة، ط10، د.ت.

4. جوادي الآملي، عبد الله، تسنيم في تفسير القرآن، تحقيق: عبد المنعم الخاقاني، دار الإسراء للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1432 هـ- 2011 م.

5. حباتر، سعد عبد العزيز، نماذج من الفكر المعاصر، جامعة عين شمس، القاهرة، لا ط.، 2011 م.

6. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، لا ط.، د. ت.

7. الخضر، عمر، استحقاق الكرامة الإنسانية - بحث في فلسفة نيتشه الأخلاقية، جروس برس ناشرون، طرابلس - لبنان، لا ط.، 2015م.

8. الداوي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لا ط، 2000م.

9. صقر، خالد، في بناء الوعي، مركز تفكر للبحوث والدراسات، القاهرة، ط1، 2014 م.

10. طلعتي، محمد هادي، الهيومانية دراسة تحليلية للجذور والأسس، ترجمة: حسن علي مطر، العتبة العباسية - المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، كربلاء، ط1، 2021م.

11. فيري، لوك، الإنسان المؤله، ترجمة: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، لا ط، 2003 م.

12. كاسيرر، أرنست، رساله اى درباره انسان [رسالة حول الإنسان]، ترجمة: بزرگ نادر زاده،

پزوشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، طهران، ط3، 1380 هـ.ش.

13. لو، ستيفن، الإنسانوية: مقدمة قصيرة جدًّا، ترجمة: ضياء ورَّاد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2016م.

14. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، دار الأميرة، بيروت، لا ط.، 2012 م.

باللغة الأجنبية

1. Grudin Robert؛ Humanism ؛Encyclopedia of Brittanica; macropodia15 ؛th edition, 1993.

2. Law Stephen, Humanism: A Very Short Introduction, New York, OUP Oxford, First published, 2011.

المواقع الإليكترونية

1. مجلة الدليل، موقع مؤسسة الدليل للدراسات العقدية التابعة للعتبة الحسينية المقدسة، العدد: 16، 2022م.

2. موقع إضاءات. https://www.ida2at.com/

3. Frederick Edwards, “What is Humanism”; in: The American Humanist Association.com

4. Paolo Castellina & Alison Bailey, Christian Church or Religious Humanism? in: www.secularHumanism.com.

دراسات وبحوث:

دراسة نقدية لمقالة: "هل القرآن يَنفي أو يُثبِت صَلْبَ المَسيح وموته؟"[1]

السيد حمزة جعفر[2]

ملخّص

تتناول هذه المقالة ترجمةً ونقدًا لمقالة من تأليف المستشرق (سليمان مراد)، وردت في كتاب "وجهات نظر جديدة حول القرآن - القرآن في سياقه التاريخي - الجزء الثاني"، حيث يتناول الآيات المتعلِّقةَ بصَلْب المَسيح عليه السلام ويَربطُها بآياتٍ أخرى، ويَستنتج من هذا الربط بعضَ النتائج من قبيل أنَّ القرآن نَصَّ على أنَّ المسيحَ عليه السلام لم يَمُتْ، بل هو حيٌّ عندَ الله، كما هو حال الشهداء الذين لا يَصِحُّ أن يُقال عنهم إنَّهم أمواتٌ رغم أنهم قُتلوا. كما أنّه يرى في قوله تعالى (شُبِّهَ لَهُمْ) معنًى غيرَ السائد، مُستنكِرًا على من قال بإلقاء شَبَهِ المسيح على شخص ما. وفي نهاية المطاف يُبرِزُ نتيجةَ بحثه مُعتبِرًا أنّ المسيح عليه السلام صُلِبَ وماتَ على الصَّليب، ولكنَّه حيٌّ عند الله. وفي مقام نقد أطروحة (مراد) سنُحاول تبيين الصُّورة الأشملِ من خلال توضيح السَّقَطات اللُّغوية والمنهجية للكاتب، وكذلك تَجاوُز الكاتب للكثير من الآيات الكريمة التي تُبطِلُ ما ادَّعاه من أفكار، لنخلص بنتيجة أنّ القرآن يقول صريحًا بأنَّ المسيحَ عليه السلام لم يُصلَبْ ولم يُقتَلْ، وأنَّ إلقاءَ الشَّبَهِ على غيرِه أمرٌ مُمكِنٌ بل راجح؛ لأن ثمّة حكمةً فيه وحُجّةٌ على من اتَّخذ عيسى عليه السلام إلهًا.

الكلمات المفتاحية:

عيسى، المسيح، صَلْب، عقيدة الفِداء، القرآن في سياقه التاريخي، سليمان مراد، المستشرقون.

1 - المقالة تأليف سليمان ع. مراد (Suleiman A. Morad)، موجودة تحت عنوان: "Does the Qur'an deny or assert Jesus's crucifixion and death?"، في كتاب: «وجهات نظر جديدة حول القرآن - القرآن في سياقه التاريخيّ (الجزء الثاني)»؛ (New Perspectives on the Qur'an; The Qur'an in its historical context 2)، ص.ص. 349-357.

2 - طالب دكتوراه تفسير وعلوم القرآن - جامعة آل البيت العالمية - قم المقدسة.

نبذة مختصرة عن الكتاب والكاتب

المقالة التي نحن بصدد ترجمتها ونقدها نُشرت في كتاب هو: «وجهات نظر جديدة حول القرآن - القرآن في سياقه التاريخيّ - الجزء الثاني» صادر عن دار النشر البريطانية الشهرية والعريقة «Routledge»، والكتاب هو الجزء الثاني لكتاب «القرآن في سياقه التاريخي»، الذي تمَّت ترجمتُه ومناقشةُ أفكاره وتفنيد الكثير منها من قِبَلِ العديد من أهل الاختصاص من المسلمين؛ إذ كان يحمل في طيّاته الكثيرَ من الأفكار التي يتمُّ تَسويقُها ضمن أجندات بعَيْنها، والجزء الثاني من الكتاب شبيهٌ بالأوَّل، إلا أنَّنا لم نقف على ترجمة له، فضلاً عن ردٍّ على ما ورد فيه. والكتابُ مؤلَّف من عشرين مقالةً، في مواضيع استشراقية مختلفة، لعدد من الكتّاب، ويقع في أكثر من 280 صفحة في خمسة فصول، وهي:

1 - أسلوب الدراسات القرآنيّة.

2 - القرآن والأدلَّة الماديّة.

3 - مفردات القرآن.

4 - القرآن في سياقه الدِّينيّ.

5 - القرآن وأدب الكِتاب المُقدَّس.

وقد سبق أن ترجمنا ونقدنا ثلاثَ مقالات منه وهي:

1 - الحروف المقطَّعة وسماتُ بنيويّة أخرى للقرآن في ضوء النصوص الدينيّة اليونانيّة والبابليّة.

2 - الفرعون القرآنيّ.

3 - بنات لوط في القرآن: نظرة عبر عدسة التَّقابُل النصِّيّ.

وأمّا الكاتب فهو (سليمان علي مراد)، بدأ رحلته التعليمية في الجامعة الأمريكية في بيروت

(AUB)، حيث انتقل من تخصُّص الرياضيات إلى قسم التاريخ، للتعمُّق في تاريخ الشرق الأوسط، فشملت دراستُه في «الجامعة الأمريكية في بيروت» موضوعاتِ «التاريخ الوسيط» و «ما قبل الحداثة» و «التاريخ الحديث للشرق الأوسط»، و «الثقافة الإسلامية»، و «علم المُصنَّفات»، و «الفكر الديني»، وغيرها ... ثم في عام 1996م انتقل إلى الولايات المتحدة لمتابعة درجة الدكتوراه في «جامعة ييل»، حيث استكشف الدراسات العربية والإسلامية، بما في ذلك الفلسفة، وعلم اللغة، وتفسير القرآن، والشريعة الإسلامية، كما أنَّ له خبرةً تدريسية في هذه الحقول، إضافةً إلى حصوله على باقة من الجوائز والمِنَح من معاهد بحثية غَربيّة مَرموقة.

مقدِّمة

الاعتقادُ في نبيِّ الله عيسى المسيح ابن مريم (عليهما السلام) من القضايا الخلافيّة الأساسيّة بين الأديان السَّماوية الثلاثة، فأتباع المسيحيّة يعتقدون أنّه صُلب وماتَ ثم قامَ، واليهودية تَنفي نبوَّتَه من الأساس، والإسلام يَعتبِره نبيًّا رسولاً، ويُنكِر الصَّلْب والقَتل، ويؤكِّد بأنّ الله نَجّاه من المكيدة التي حِيكَت لِقَتْله.

وتقع مسألةُ صَلْب المسيح ﷺ وقيامته في قلب المنظومة العقائدية للديانة المسيحية؛ إذ بَنَت عليها سَرديّةً كاملة على أساس الانطلاق من أنَّ المسيحَ قد صُلِب للتكفير عن خطيئة موروثة من آدم ﷺ إلى يوم القيامة[1]، وفي السياق التَّبليغيِّ الدَّعَوي نالت هذه المسألة اهتمامَ باحثين مسلمين، مُستعينين في ذلك ببعض الآيات التي تَضَمَّنَت هذه المسألة، وصاحب المقالة (سليمان مراد) قد عرض بعضًا من أفكار التراث الإسلامي وأدلته من آيات وروايات، تناولَت مسألةَ صَلْب المسيح ﷺ، إلا أنه أهمل -جهلاً أو تجاهُلاً- بعضَ الآيات والأدلة الأخرى التي تَبني صورةً مُتكامِلة صحيحةً كأساس لموقف الإسلام الدَّقيق من هذه القضية، وعليه، سيكون النِّقاش حول استدلال الكاتب بالآيات القرآنية، ومحاول تبيين الأخطاء المَنهجية واللغوية التي وردَت في مقاله.

1 - سيد قطب: في ظلال القرآن، ج3، ص1273.

يذهب (سليمان مراد) في مقاله إلى أنَّ القرآن يُثبت صَلْبَ المسيح وقتلَه معًا، ويدَّعي أنَّ المفسِّرين المسلمين قد اضطرُّوا إلى القول بأنَّ المسيح لم يُصلب ولم يُقتَل، دفعًا لشبهة أنَّ الله -عزّ وجلّ- لم يَنصُرْ رسولَه وتركَه يمَوتُ على يد أعدائه، ويدَّعي أنَّ القرآن لم يَنفِ الصَّلْبَ والموت إلا لأنَّ الاعترافَ بِقَتْل المسيح من شأنه أن يُظهر الله -عزّ وجلّ- خاذلاً لِرُسُله - تعالى الله عن ذلك- ممّا سيُثَبِّطُ معنوياتِ المُنتَسِبين إلى الإسلام، حديثِ الولادة (أي في زمن نزول القرآن).

ومن أجل تناوُل أفكار (مراد) بالتَّحليل والنَّقد سنتطرَّقُ إلى الأفكار الرَّئيسية للشُّبهات التي بُثَّت في مقالته، وذلك عبرَ تقديم أهمِّ المُقتطَفات من نصِّ مقالته، والتَّوقُّف عند الشبهة ومحاولة تفكيكها ونقدها، والإجابةِ عن التَّساؤُل حولَ ما إذا كانت منهجية (مراد) دقيقةً علميًّا؟ وهل أتى بشيء جديد على مستوى الأفكار أو طريقة الاستدلال؟

أولًا: دعوى عدم إمكانية موت الإنسان مرّتين

يقول الكاتب: «على الرَّغم من أنَّ العلماء المسلمين قد رفضوا بشكل كبير صَلْبَ المسيح، إلا أنَّهم مُنقسِمون حول حقيقة مَوته. وقد ناقش عدد من أبرز المفسِّرين المسلمين الأوائل احتمالَ أن يكون المسيح قد مات بالفعل ثمّ بُعِث بعد الموت، وقد أصبح هذا الرأيُ رأيًا أساسيًّا في التقليد الإسلاميّ. وهذا -من ناحية- يُظهر أنَّ الطريقة التي عَرَضَ بها القرآنُ قصّةَ صَلْب أو موت المسيح تفتح المجالَ أمام ظهور تفاسير متضاربة؛ ومن ناحية أخرى، أنَّ الرأي الذي يُنظَر إليه على أنَّه موقف الإسلام الرسميِّ تتبنّاه بعضُ دوائر البحث المُسلِمة وغير المسلمة بسبب تحدُّره من الجدال المسيحيّ - الإسلاميّ ...

في آية: ﴿**إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسى...**﴾، تكمُن الصعوبةَ في تركيب عبارتيَ: 'مُتَوَفِّيكَ' و'رَافِعُكَ إليَّ'، كما هو مشهود في النقاش العلميِّ الإسلاميِّ حولَ معنَيَيْهما. وقد قدَّم المفسِّرونَ تفاسيرَ مختلفةً لهما، فيرَى بعضُهم أنَّ القرآن يقول: إنَّ الله جعل النَّومَ يَغلب على المسيح، ومِن ثَمَّ رفعَه إليه، فيُصبح معنى التَّوفيِّ 'مُتَوَفِّيكَ': 'غلبةَ النَّومِ'. بينما يقول بعضٌ آخَرُ بأنَّ كلا العبارتَين يُشير إلى نَقلِ المسيح من هذا العالَم إلى العالَم الآخر من دون موت. وحسب رأي ثالث، تُشير كلمة "مُتَوَفِّيكَ" إلى موت المسيح في المستقبل، وأنَّه يَنبغي ألاّ تُفهَم الكلماتُ في الآية المذكورة،

وما يترتَّب عليها من دلالات، على أنّها تتبع تسلسُلاً زمنيًّا طبيعيًّا؛ لذلك، سيقومُ اللهُ برفعه أولاً إلى الجنّة، ومن ثَمَّ سيُنزِلُه إلى الأرض في المستقبل حين وفاته. إلا أنَّه ثمّةَ رأيٌ رابع يقول بأنَّ العبارات تُشير إلى موت المسيح جسديًّا وإلى أنَّ الله بعثَه من الموت، وكلا الحدثَين قد حصلا في الماضي.

إنَّ المرُوِّجين للآراء الثلاثة الأولى قد عبرَّوا عنها في ضوء اعتقادهم أنَّ الله ما كان أو ما كان ينبغي له أن يذرَ أعداءَ المسيح يَقتلونه، فسياق الآيَتين (157 و158) في سورة النساء يُشير إلى أنَّ ادِّعاء صلب المسيح وقَتْله كان من قِبَل مجموعة من اليهود، (ولكن ليس معلومًا إن كان يُشير إلى زمن المسيح أو إلى مجموعة يهوديّة ادَّعت هذا الأمر زمن محمد ﷺ). لذلك كانت محاولاتهم تصبُّ في دَفعِ احتمال أن اللهَ لم يُنجِ المسيح.

قال بعضُ المُفسِّرين المسلمين إنَّ الله منعَ موتَ المسيحِ بالفعل عبر تدخُّله ورَفْعه إلى الجنّة. إضافةً إلى ذلك، فإنَّ الفكرة القائلة بأنَّ المسيح قد نُقِل من هذا العالم من غير موتٍ جسديٍّ يَدعَمُها حديثٌ نبويٌّ، يذكرُ عودةَ المسيح في آخر الزمان لقتل الدَّجّال، وبعد ذلك سيَموت وسيَدفنه المسلمون. بالتالي، لا يُمكِنُ أن يكون هناك موتٌ سابق على ذلك، لأنَّه لا يُمكِن لإنسان أن يَموت مرَّتين (لأنَّ الله خلقَ البشرَ، ويُميتُهم، ثم يَبعثهم) راجع الآية: ﴿**وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾ [مريم: 33]، وبناءً على ذلكَ يُمكِنُ للمسيح أن يموت مرة واحدة، وهذا الموت سيكون في المستقبل.

إذن، يقول الكاتبُ إنَّ الإنسانَ لا يموت إلا مرةً واحدةً، بانيًا على ارتكاز لديه لم يُبيِّنْ أصلَه، ويَتعاطى مع الأمر وكأنه مفروغٌ منه، وخلافَه مُحالُ الوُقوع، ويَستشهد بالآية الكريمة: ﴿**وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾ [مريم: 33]، فهل حقًّا لا يُمكِن للإنسان أن يموتَ إلا مرّة واحدة؟

الجواب: أن هذه المُسلَّمةَ التي ادَّعاها (مراد) غيرُ ثابة في الاعتقاد الإسلامي، بل وردَ عكسُها في عدة آيات صريحة، تتحدَّث عن بشر -بل حتى حيوانات- ماتوا وأُعيدوا إلى الحياة:

✷ ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ... وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا**

﴿ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 259].

✷ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ... قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 260].

✷ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ...﴾ [البقرة: 243].

✷ ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 72-73].

✷ ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 55-56].

✷ ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ... وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ [آل عمران: 49].

✷ ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ ... وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي...﴾[المائدة: 110].

بل إنَّ القرآن الكريم يُصرِّح في مواضع أخرى بشكل واضح أنَّ أصنافًا من الناس يموتون مرَّتين، كما في قوله تعالى حكايةً على لسان الكافرين حين يدخلون النار: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: 11].

إذن، بهذه الآيات المباركات يَرتفعُ محذورُ تكرُّر الموت على الإنسان، ويجعله أمرًا ممكنًا، وذلك بعد ثبوت حصوله، ويضع في بقعة الإمكان أن يكون نبيُّ الله عيسى عليه السلام قد ماتَ فعلاً عندما نجَّاه الله من قومه ورفعه إليه، ليعود إلى الحياة في المستقبل. ويقول الكاتب إنَّ المسيح صُلب وقُتل ولكنَّه لم يمتْ، وأنَّه حيٌّ عند ربِّه (مثل الشهداء)، وأنَّ مَن شُبِّه لهم هذا الأمر، (أي التبس عليهم إدراك هذه الحقيقة)، هم مَن يقولون إنَّه ميِّتٌ بسبب عدم ادراكهم لحقيقة أنَّ عيسى عليه السلام حيٌّ عند الله (الحياة البرزخية)، كما أنَّ لفظة «مُتَوفِّيكَ» تدلُّ على موت عيسى كما هو ظاهر اللفظ القرآني، لذلك فهو صُلب ومات، ثم أُعيد إحياؤه (حياة برزخية) عند الله (مثل حياة الشهداء عند ربهم).

الجواب: إنَّ حصر معنى «مُتَوفِّيكَ» بالموت فيه تكلُّف وترجيح لمعنى دون آخر من غير مُرَجِّح؛ حيث إنَّ مراجع اللغة تتَّفق على أنَّ تعريف لفظة "وفاة" تعني إتمامَ الشَّيء، أو أخْذَه بتمامه، وهي أعمُّ من الموت، مثل قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ [الأنعام: 60]، لذلك لا يَصِحُّ تقديم معنًى على آخر من غير قرينة؛ فلا السياق يدلُّ على أنَّ المعنى هو الموت، ولا توجد قرينة تدلُّ عليه، بل قد يُقال إنَّ السِّياقَ سياقُ بيان خيبة اليهود الذين أرادوا قتل المسيح ﷺ، وكيف أنَّهم مكروا ومكرَ الله وهو خير الماكرين، فأنبأ اللهُ نبيَّه عيسى ﷺ بمكر أعدائه، وأخبره كيف أنَّه سينجيه منهم، والسِّياقُ كالتالي: ﴿**وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ¤ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ...**﴾ [آل عمران: 54-55]، ومن السِّياق الذي يُعضِّد هذا المعنى هو ذيل آية يَنفي فيها الصَّلْبَ، فيقول: ﴿**وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ [النساء: 158]؛ فالله عزيزٌ لا تَناله مَعصيةُ خَلْقه، وأولياؤُه بعِزِّه يَعتزُّون، فلا تَنكسِرُ نفوسُهم أمامَ الصِّعابِ، وهو حكيم يَفعل الصَّواب إزاء مَن يعانِدُه ويُحارِبُ رُسُلَه.

وقد يُقال إنْ كانت كلمة «مُتَوفِّيكَ» هنا لا تدلُّ على الموت، فعَلامَ تدلُّ؟ وإن كانت «الوفاة» هنا بمعنى أخْذه بتمامه واستيفائه، فما معنى «رافِعُكَ إليَّ» حينئذٍ؟ أليس من الأنسب أن يكون المعنى: إنِّي مُتوفِّيكَ أيْ مُميتُكَ، ومن ثَمَّ رافِعُكَ إليَّ؟

والجواب: الوفاةُ هنا متعلِّقة بنَفْسِ المسيح ﷺ الشَّريفة، و «رافِعُكَ إليَّ» تُشير إلى الجسد، والدليل عليه الآيات التي تتحدَّث عن وفاة النَّفس حين النَّوم: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ...**﴾ [الأنعام: 60]، ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ...**﴾ [الزمر: 42]، ما يتوفَّاهُ اللهُ هو النَّفسُ، والجسدَ يَبقى مكانَه كما هو معلوم. فبَعدَ استيفاء الله لنفس عيسى ﷺ، جاءت لفظة «رافعك إليَّ» للإشارة إلى جسد عيسى ﷺ الشَّريف، أي إنَّ الله رفعَ عيسى ﷺ إليه نفسًا وجسدًا، فلا يُمكِنُ القولُ إنَّ الرَّفع هو أيضًا للنَّفس بعد أن تمَّ استيفاؤها بشكل تامٍّ عند الوفاة، فلَزِمَ أن يكون الرَّفع متعلِّقًا بأمر غير النفس، ألا وهو الجسد. (وهذا يُثبت المطلوبَ).

ثانيا: دعوى نفي إمكانية تشبيه شخص بآخر

يقول الكاتب: «... ولكنَّه يُوجد توافُق على رفض فكرة حصول الصَّلب للمسيح، على الرغم من أنَّ المفسرين المسلمين قد قدَّموا تفاسير مختلفة عمّا حدث بالفعل. إنَّ الرأي الأشهر هو أنَّ الله جعل شخصًا آخر يَبدو كالمسيح، وهو الذي صُلِب (وهنا أيضًا اختلاف حولَ هوية الشخص)، يوجد تفسيرٌ أقلُّ شهرةً يقول بأنَّ أحد تلامذة المسيح قدَّم نفسَه اختيارًا ليُصلب بدلاً منه، (وقد تمَّ تَحويلُه ليُشبه المَسيح)، ولكن حتى أشهر الآراء كان له نصيب من الإشكاليات، لأنَّه حسب بعض المفسِّرين لا يُمكِن تبنِّي النَّتائج العقديّة المترتِّبة على هذا الرأي.

على سبيل المثال، يرفض الفيلسوفُ الرازي (ت 606هـ/1210م) في تفسيره للقرآن احتمال أن يكون الله جعل شخصًا آخرَ يَبدو كالمَسيح، لأنَّ من شأن ذلك أن يُؤدِّي في نهاية المطاف إلى الشكِّ في صِدقيّة كلِّ شيء، حتى الإيمان، لأنّه كيف يُمكِن أن نكون متأكدين من شيء إذا كانَت حقيقتُه مغايرةً لظاهره؟

ولكنَّ الحديث المذكورَ وردَ في أدبيّات الجدال ضدَّ المسيحيّة، ومن المفترض أن يكون تكلَّمَ به محمد [صلى الله عليه وآله وسلم] عندما أتاه وفدٌ مَسيحيٌّ من نجران، وناقشوه في موضوع صَلْب المسيح. وقد دَحَضَ النبيُّ قولَهم عبرَ الإشارة إلى عودة المسيح، [...] وبعد رفض فكرة أنَّ المسيح قد قُتل، يأتي دورُ تفسير عبارة 'شُبِّهَ لَهُم'. إنَّ هذه العبارة تَعني جعلَ شيء ما يظهر لهم على صورةِ شَيْءٍ آخَرَ، ولكنَّه في الجوهر غير صحيح. هذا التعبير لا يَعني بالضرورة جعلَ أحَدٍ يُشبِهُ أحَدًا آخر، كما هو الفَهم السائد. إنَّ القرآنَ استخدم كلمات مشتقّة من الأصل نفسه – ش ب ه- للإشارة إلى الإلتباس والغموض كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ...**﴾ [آل عمران: 7].

ومن الواضح حسب الاستعمال القرآنيِّ أنَّ معنى 'شُبِّهَ لَهُم' ليس محصورًا بالالتباس في الرؤية، فقد يُطلَقُ على شيء إذا كان الفَهمُ الحرفيِّ له سيُؤدِّي إلى الالتباس والخطأ. وعليه، برأيي، لا معنى للآية 157 من سورة النساء إلا إذا كانَت تُشير إمّا إلى فعل (القتل أو الصلب) وإمّا إلى المسيح. من السخيف افتراضُ أنَّ العبارة تُشير إلى أنَّ شخصًا صار يُشبِهُ المَسيح وتمَّ صَلْبه؛ لأنَّها تُشير بوضوح إلى شخص أو شيء سبق وذُكر في الآية، وهنا لم يُذكر سوى فعل (القتل أو

الصلب) والمسيح. ومن السخيف أيضًا القولُ بأنَّ المسيح هو مَن صار يُشبه شخصًا آخَرَ. إذن، لا يبقى أمامَنا سوى تفسيرَين مُحتملَين لـ'شُبِّهَ لَهُم' في هذه الآية: إمَّا أن تكون العبارةُ تُنكِر حقيقة حدوث الفعل، وإمّا أنَّها تُنكر أنَّ المسيح مات جرّاءَ صَلْبه.

ثمّ تُكملُ الآية 157 من سورة النساء: ﴿**وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنّ**﴾ [النساء:157]. هنا أيضًا كلمة "فيه" لا يُمكنُ أن تكون إشارةً إلى الشخص الذي صُلِب بدلاً من المسيح؛ لأنَّ ذلك يَجعلُ القرآن في موقف يُنكر فيه أن يكون أحدٌ صُلِب مكانَ المَسيح. لا يُمكِن فَهْمُ ما تبقَّى من الآية 157 من سورة النساء إلا على أنَّه تأكيد إضافيٌّ، أي ما بَدا لهم (هؤلاء الذين يدَّعون قتلَ أو صَلْبَ المسيح أو هؤلاء الذين يعتقدون أنَّ المسيح قُتل أو صُلب) هو عبارة عن خطأ في الإدراك. ويتَّضح كلُّ هذا مع العبارة التالية: ﴿**وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾. بعبارة أخرى، المقصود هو أنَّه يُمكِن لأحد أن يظنَّ أن المسيح قُتل، ولكنَّه لم يُقتل لأنَّه بُعث بعد الموت وهو حيٌّ عند الله. أي من أجل أن يُعتبر أحد ما أنّه مَقتول فيَنبغي أن يبقى ميتًا! لذا، هؤلاء الذي يُؤكِّدون أنَّ المسيح قُتل عبرَ الصلب بناءً على ما شاهدوه هُم في الحقيقة مخطئون.

لذلك، أقترح الترجمةَ التاليةَ للآيَتين 157 و158 من سورة النساء: 'وقولهم: "إنَّا قَتَلْنا المَسيحَ ابنَ مَريمَ رَسولَ الله». لا، ما قَتلوهُ عبرَ صَلْبه. بل هُم ظنُّوا ذلك، وهؤلاء الذين يُؤكِّدون ذلك لَيسوا متأكِّدين في الواقع، فهم لا يَملكونَ عِلمًا بالأمر إلا عبرَ الظَّنِّ. بالفعل، لم يَقتلوه لأنَّ اللهَ رفعَه إليه بَعدَ مَوته'.[1]، ومما يَدعَمُ هذا التفسيرَ هو مسألة اختلاف الإدراك مع الحقيقة فيما يتعلَّق باعتبار كون شخص حيًّا أو ميتًا، والتي طُرحت عدّة مرات في القرآن. إضافةً إلى الآيَتين 157 و158 من سورة النساء، نجد ذلك في قوله -تعالى-: ﴿**وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾ [آل عمران: 169].

[...]، كما طُرحت فكرةُ موتِ المسيح في آيَتين أُخرَيين في القرآن. إلى جانب الآية 117 من سورة المائدة التي استشهَدْنا بها سابقًا، ذُكِرَت مسألةُ مَوتِ المَسيح في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾ [مريم: 33]؛ فبِخلاف الآياتِ السابقة، فإنَّ هذه الآية لا

1 - قد أدرجنا ترجمة ما أورده الكاتب عمدًا لتبيان النتيجة التي توصّل إليها. (المترجم)

تَلفتُ نظرَ المُفسِّرين المسلمين على الرغم من أنَّها تَطرح فكرةَ مَوت المَسيح، فالغالبية لا تَربطُ بينَ عبارة "يَومَ أمُوتُ". وعودة المسيح في المستقبل، ولكنَّهم عادةً ما يَميلون إلى مناقشة مسألة عودةِ المسيح عند تفسير الآية 55 من سورة آل عمران[1].

ووَفقًا للعالِم المُسلِم القَديم المختصِّ بالرِّوايات التَّوحيديّة وهب بن منبّه (ت 110هـ/ 728م)، فإنَّ القرآنَ هنا يَقتبسُ كلامَ المسيح عندما كان يُخبرُ أتباعَه أنَّه على وشكِ المَوتِ، ومِن ثَمَّ البَعث. إضافةً إلى ذلك، إذا ما صحَّ أنَّ المقصود من الإشارة إلى موت المسيح هو الإشارة في الواقع إلى حدوثه المُستقبليِّ، إذن يجب أن يصحَّ هذا الأمرُ كذلك على يَحيى، الذي قال القرآن عنه بشكل مُشابه لقوله تعالى: ﴿**وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا**﴾ [مريم: 15]، حيث إنَّ كلا الآيتَين يَستخدم الفعلَ المضارع في مسألة الموت (أمُوتُ/يمُوتُ)، حيث إنّ ضمير المتكلّم المفرَد في الآية يُشير إلى المسيح، وضمير الغائب المفرَد في الآية يُشير إلى يَحيى. إذا كان القرآنُ يقولُ إنَّ المسيحَ لم يمُتْ، كذلك يَحيى لم يمُتْ، وهو ينتظرُ أيضًا أن يمَوت في وقت ما في المستقبل. إلا أنَّ هذا سخيفٌ، لأنَّ يَحيى قد ماتَ في الماضي، بالتالي، فالفعل المضارع لا يُشير بالضَّرورةِ إلى موتٍ مُستقبليٍّ، وهذه إحدى الخصائص العديدة المميِّزة للغة القرآنية».

خلاصة قول الكاتب إنَّه من «السخيف» القولُ بأنَّ الله جعلَ شخصًا ما يُشبهُ المسيحَ (عليه السلام)، وأخذوه مكانَه وصلبوه، بناءً على أنَّ "شُبِّهَ لَهُمْ" لا تَعني بالضَّرورة هذا المعنى بالتَّحديد، فقد تَعني الخطأ في الإدراك، كما استندَ إلى قول الرازي باستحالة هذا الأمر كونه سيؤدِّي إلى الشكِّ في كلِّ شيء وضياع الحقِّ والحقيقة. وقال بأنَّ "شُبِّهَ لَهُم" تُشير في سياقها إلى شخصٍ أو شيء ما سبقَ ذِكرُهُ في الآية، مع ترجيح الثانية (أنَّ المشبه له هو شيء/قضية)».

الجواب: لم يأتِ المفسِّرون بفكرة جعل أحدٍ ما يُشبهُ المسيحَ ﷺ من تلقاءِ أنفسهم، بل هو مضمون روايات متعدِّدة وردَت، وإنَّما اعتبرَه الكاتبُ «سخيفًا» لغلبة الفكر المادِّي عليه كما هو حال جلِّ المستشرقين الذين لا يُعطون أيَّ قيمة للأحاديث الشريفة التي فيها مضامين غَيبيّة أو غير مألوفة للعقل الغربي المادِّي.

---

1 - ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

أمّا قول الرازي الذي جاء به لدعم فكرته فهذا نصُّه: «السُّؤال الثاني: أنَّه إن جازَ أن يُقال: أن الله تعالى يُلقي شَبَهَ إنسانٍ على إنسان آخَرَ فهذا يَفتحُ بابَ السَّفسطة؛ فإنّا إذا رأينا زَيدًا فلعَلَّه ليس بزيد، ولكنَّه ألقى شَبَهَ زَيد عليه، وعند ذلك لا يَبقى النِّكاحُ والطَّلاقُ والمُلك، موثوقًا به، وأيضًا يُفضي إلى القَدحِ في التواتُر، لأنَّ خبرَ التَّواتُر إنمَّا يُفيدُ العِلمَ بشرط انتهائه في الآخرة إلى المَحسوس، فإذا جوَّزنا حصولَ مثلِ هذه الشّبهة في المَحسوسات توجَّهَ الطَّعنُ في التواتُر، وذلك يُوجِب القَدحَ في جميع الشَّرائع، ... وبالجُملة ففتح هذا الباب يُوجب الطَّعنَ في التواتُر، والطَّعنُ فيه يُوجب الطَّعنَ في نبوة جميع الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-، فهذا فرع يُوجب الطَّعن في الأصول فكان مَردودًا»[1].

ويَعتبر أتباعُ مذهب أهل البيت أن في كلام (الرازي) مبالغةً وتضخيمًا غيرَ مُبرَّرَين لأمر إلقاء شبه شخص على شخص آخر؛ فتشبيه شخص بآخر مرّةً واحدةً في التاريخ وفي حادثة محدَّدة جدًّا، إضافةً إلى إخبار الله -تعالى- بحدوثها، لا يؤدِّي إلى كل هذه الأمور من تَهديم للشرائع وتكذيب للأنبياء! فقد صوَّر (الرازي) الأمرَ وكأنَّه مُمكنٌ ادِّعاؤُه لأيٍّ كان، وأنَّه في أي لحظة يمُكن لأيِّ أحَد أن يُلقَى عليه شَبَهُ شخص آخر من غير إرادته. كذلك، فإنَّه بفرض صحّة ما ورد في الأخبار من أنَّ شخصًا صار يُشبِه المَسيح (عليه السلام)، فإنَّ هذا حصل بإذن الله -تعالى-، أي هو فعلُ حكيم غيرُ اعتباطيٍّ ومعلوم النتائج والاستلزامات، وفاعلُه سبحانه مُحيطٌ بتبعاته كافّةً، مثل التصرُّف بأبصار الكافرين الذي يَعتبره القرآنُ من نصر الله لعباده المؤمنين، كما في قوله -تعالى-: ﴿**قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ [آل عمران: 13]؛ فإنَّه يُثبتُ تصرُّف الله تعالى بأبصار الناس لغايات لديه، ومنها تأييد المؤمنين بنصره، ومثل قوله تعالى: ﴿**إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ**﴾ [الأنفال: 43-44]، الذي يُشير إلى التصرُّف بالأبصار وتَشبيه ما يراه المؤمنون والكافرون على حدٍّ سواء على خلاف الواقع المَوجود، فليس

1 - الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج11، ص.ص. 99-100.

هناك من مَحذورٍ إذًا في تصرّف الله عز وجل بأبصار المُتآمرينَ على قتل عيسى ﷺ، خصوصًا أنَّه من المعلوم أنه ﷺ قد أخبر خواصَّ أنصاره أنَّ الله سيُنجيه من مكيدة الأعداءِ حتى لا يَتزلزلَ إيمانُهم إذا ما رأوا شبيهَ عيسى ﷺ مَصلوبًا مَقتولاً.

ويمُكن أن تُطرَحَ فرضيةٌ تقول: ماذا لو كان الله عز وجل نجَّى عيسى ﷺ بشكل واضح ورفعَه إليه، وعَلِمَ الصَّديق والعدوُّ أنّ عيسى قد نجَّاه الله بمعجزة من عنده؟

الجواب: أنَّ المُرتكَز حاليًا لدى المسيحيِّين أنَّ عيسى ﷺ صُلب وقُتل، ومع ذلك ألَّهوه وعَبَدوه وجعلوه ابنًا لله -عز وجل-، فثمَّة فائدة لطيفة وحِكمة خفية وحجّة بالغة في إيجاد هذا المُرتكز الذي حصلَ نتيجة إلقاء شَبَه عيسى ﷺ على غيره، وهو أنَّه: أيَّها النَّصارى، كيف اتَّخذتُم عيسى ﷺ إلهًا وأنتم تقولون بأنّه قُتل وصُلب؟ وليس من شأن الإله أن يَموت!

وقد حاول الكاتب الاستفادة من الآية 55 في سورة مريم بمُقارنها بالآية التي تُشبهها التي تَحكي عن يحيى ﷺ، كقوله تعالى: ﴿**وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾ [مريم: 33]، وقوله تعالى: ﴿**وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا**﴾ [مريم: 15]، مشيراً إلى أنَّ الفعل المضارع في "أموت" و"يَموت» يُفيد وقوعَ الفعل في المستقبل، مدَّعيًا «سخافة» القول بعدم مَوتِ يَحيى ﷺ في الماضي بناءً على صيغة المضارع (أَمُوتُ)؛ وعَليه لا يُمكِنُ نفيُ عدَمِ موت عيسى ﷺ بهذه الآية كونها أيضًا في صيغة المضارع.

والجواب: أولاً، يَختلف المتكلِّم في كلتا الآيتين، فالمُتكلِّم في آية عيسى ﷺ هو عيسى نفسُه، وبالرَّغم من أنَّ فعل الموت جاء بصيغة المضارع إلا أنَّ الكلام عبارة عن اقتباس لكلامٍ قالَه عيسى ﷺ عندما كان حديثَ الولادة، تَحملُه أمُّه أمامَ القَوم من بني إسرائيل، الذين استنكروا وتعجَّبوا من أمر مريم (عليها السلام)، وحَمْلها وإنجابها لمولودها من غير زواج، فالكلام هنا حكاية واقتباس، وليس مجرَّد إخبار. بينما الآية التي تحدَّثَت عن يحيى ﷺ، فليست اقتباسًا لكلام قاله أحدٌ ما في الماضي، وإنَّما هو إخبار من الله تعالى، وعليه، يكون المرادُ من يوم موت يحيى ﷺ يومًا واقعًا في المستقبل بعدَ زمن القولِ.

ثانيًا، إذا ما قلنا بأنَّ موتَ يَحيى ﷺ قد حصل فعلاً، فيُمكن أن يكون معنى «يومَ يَموتُ»

أي يوم النَّفخ في الصور[1] وموتِ جميع المخلوقات قُبيل القيامة، فيَحيى عليه السلام شهيدٌ قتلَه مَلِكُ زمانه كما ورد في التاريخ[2]، والشُّهداءُ أحياءٌ[3] كما نصَّ القرآنُ الكريم، فكيف بالأنبياء عليهم السلام الذين هم أعلى مرتبة من الشهداء، فإنَّما يُعتبرَ الشَّهيد شهيدًا إذا ما كان مَوتُه وقَتْلُه مُتَّبعًا لنبيِّ زمانه أو مَن يقوم مقامَه حتى يصدق عليه أنَّه قُتل في سبيل الله لتُمنَحَ له الحياة عند ربِّه. فكون يَحيى عليه السلام لا يزال حيًّا، يَصِحُّ أن يُقال إنَّ المُراد من «يومَ يَموت» أي عندما يَموتُ قُبيل القيامة للبَعث.

إذًا، لا يصحُّ أن يقول إنَّ الفعلَين (أموت ويموت) جاءا بصيغة المضارع، مع اختلاف المتكلِّم وزمن وقوع الكلام في الآيتين، فالأول اقتباس لكلام قيل عند ولادة عيسى عليه السلام، أي قبل قضية الصَّلْب والموت والوَفاة والرَّفع، والآخر إخبار إلهيٌّ قيل عند نزول الآية الكريمة أي بعدَ مَوتِ يحيى عليه السلام.

ثالثا: هل القرآن ثبّت على اليهود جريمة قتل عيسى عليه السلام؟

ويُضيف الكاتبُ قائلاً: «ثمَّة نقطة أخيرة يمُكن إضافتُها هنا، وهي أنَّه يَجبُ فَهمُ الآيتَين 157 و158 من سورة النساء في سياقهما الخاصِّ. بالنهاية، إنَّ إحدى المسائل الأساسيّة المَطروحة في الآيات السابقة -والتي تقع في سياق مباشر مع الآيتَين موضع البحث- اتِّهام القرآن في الآية

---

1 - ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاء اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُم قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: 68].

2 - بالإسناد إلى الصدوق، عن ماجيلويه، عن عمه، عن الكوفي، عن عبد الله بن محمد الحجال، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن هلال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ مَلِكًا كان على عهد يحيى بن زكريا، لم يكفه ما كان عليه من الطروقة حتى تناول امرأةً بَغِيًّا، فكانت تأتيه حتى أسَنَّت، فلما أسَنَّت هيَّأت ابنتَها، ثم قالَت لها: إنِّي أُريد أن آتيَ بك المَلك، فإذا واقعَكِ فيَسألك ما حاجتُك فقولي. (قالت:) حاجتي أن تقتل يحيى بن زكريا عليه السلام، فلمّا واقعها سألها عن حاجتها، فقالت: قتل يحيى بن زكريا، فلمّا كان في الثالثة بعثَ إلى يحيى فجاء به، فدعا بطست ذهب فذبحَه فيها...». (محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج 14، ص181.)

3 - ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 154].

155[1] الإسرائيليِّين/اليهودَ بـ«نَقضِهم ميثَاقَهُم» و«قَتلِهمُ الأنبيَاء». إذا كان المسيح لم يُمَتْ على الصليب، فإذَنْ هذا الاتِّهام – والذي يُقدَّم على أنّه واحدة من عدّة تجاوزاتٍ قام بها الإسرائيليُّون/اليهود ضدَّ الله- سيكون مكانه غريبًا، خصوصًا أنَّ نموذج موت المسيح هو الحالة الوحيدة التي تناولَت موتَ نبيٍّ بعدَ ذكرِ الاتِّهام. لذا، يُظهِرُ سياق الآيتَين 157 و158 من سورة النساء أنَّ القرآن لا يُنكِرُ حقيقةَ حدوث صَلْب وموت المسيح، بل إنَّه يقارب مستلزماتهما».

خُلاصة قول الكاتب أن سياق الآيات التي تتحدَّث عن صلب المسيح هو استهجان أفعال اليهود وقَتلهم الأنبياء، وبعد هذا الاتِّهام مباشرةً يأتي على ذكر أنّهم غير مُحقِّين في ادِّعائهم قتلَ رسول الله عيسى ﷺ، ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللّهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنبِيَاء بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللّه عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاّ قَلِيلًا وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا**﴾ [النساء: 155-157].

ولكن في قراءة متأنيّة للآيات، لا نَرى أنَّ الآيات تُريد اتِّهامَ بَني إسرائيل بقتل عيسى ﷺ، بل نجدها تُعدِّد معاصيَ بني إسرائيل، من نقضٍ للميثاق وكُفر بآيات الله وقتلٍ للأنبياء، وإضافةً إلى هذه المعاصي الفعليّة، نرى أنَّ القرآن الكريم ذكر ثلاثًا من المعاصي القوليّة، وهي:

- قولهم قُلوبُنا غُلْفٌ،
- قولهم على مريم بهتانًا عظيمًا،
- قولهم إنَّا قتلنا المسيحَ عيسى ابن مريم ﷺ.

وقد اشتبَه على الكاتب فَهمُ الآية، إذ هي لا تتطرَّق إلى معصية «قتلهم» للمسيح ﷺ، بل تتحدَّث عن معصيتهم في «القول المُفصح» عن جرأتهم على الله -عز وجلّ- وإستخفافهم بدماء وحرمة أنبيائه ورُسله، وهذا يُعَدُّ كُفرًا به، كما عدَّ قولهم على مريم (عليها السلام) كفرًا حيث قال -عز وجل-: ﴿**وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ ...**﴾ [النساء: 155]. وتَقديم الكفر على القول إشارةٌ

1 - ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنبِيَاء بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلا**﴾ [النساء: 155].

إلى الكفر المُستبطَن، الذي منشؤُه قولُ الزُّور على السيدة الطاهرة مريم (عليها السلام)، وتباهيهم بقتل رسول الله عيسى ﷺ. فنفسُ التبجُّح بقتل المسيح ﷺ - بغض النظر عمّا إذا كانوا فعلاً قد قتلوه أم لا - هو معصية مُستقلّة عن فعل القتل نفسه، فإذًا، لا مكان للفكرة التي أوردها الكاتبُ، فالآية لم تتطرَّق إلى قتل بني إسرائيل للمسيح ﷺ حتى يقولَ بأنّها تَدين بني إسرائيل بقتل نبي الله ﷺ[1].

خاتمة

ذهب الكاتب بعيدًا في تأويل ما لا ينبغي تأويلُه من ظاهر الألفاظ التي دلَّت على أنّ القرآن يُصرِّح بشكل واضح وجَليٍّ أنّ المسيح ﷺ لم يُقتل ولم يُصلب، وإنَّ تحويل معنى عدم موته إلى ما يُشبه حال الشهداء الذين هم أحياء عند ربِّهم، لا علاقة له بمراد الآية ولا سياقها، ويَحول دون القولِ به المعاني المتبادرة من ألفاظها. كما أنَّ إلقاء الشَّبَه ليس بالأمر المُحال عقلاً، بل هو أشبَهُ بتصرُّف الله -تعالى- بأبصار المؤمنين والكافرين على حدٍّ سواء عند التقائهم للقتال، عندما أراهم ما أرادَ أن يُرِيَهم خلافًا للواقع الخارجيّ. كما أنّه تمَّ دحضُ فكرة أنَّه لا يمُكِن للإنسان أن يموتَ مرَّتَين كما ادَّعى الكاتبُ، وبيَّنّا كيف أنَّه أخطأ في فهم الآيات التي استشهد بها، تمامًا كما اشتبَه عليه فَهمُ آية تباهي بني إسرائيل بقتلهم لعيسى رسول الله ﷺ، حيث لم تكن الآية بصدد تحميلهم وِزرَ قَتله، بل كانَت تُشير إلى جُرأتهم في التَّباهي بذلك، رغم أنَّهم لم يَنجحوا بقتله حقيقةً، بل شُبِّه لهم ذلك. وإنَّ مِن حِكَم إيهام الناس أنَّ المسيح ﷺ قد قُتل على الصَّليب أن يُحرِّكَهم نحو تعقُّل أمرِ عقيدتهم الباطلة في ألوهية عيسى ﷺ، إذ كيفَ يجتمع القولُ بألوهية شخص ما مع الاعتقاد بموته وعدم قدرته على نصرة نفسه وتَخليصها من مخالب أعدائه؟

---

1 - مـن الجديـر ذِكرُه أنّ هذه الآية قد تُدرَس في بحث التَّجرّي في علـم أصول الفقه، هل إنَّ الله تعالى حمَّل هؤلاء اليهودَ دمَ عيسى (عليه السـلام) وثبَّت عليهم معصية القَتلِ رغم أنّه لم يُقتل في الواقع؟ والإشـارة قد تَنفع المُتخصِّصين، ولكن تفصيل الكلام له محلٌّ آخر.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم

2. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.

3. قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط35، 1425هـ.

4. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2، 1403هـ.

5. مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ط1، 1368 هـ. ش.

قراءةٌ في كتاب:

حقوقُ الإنسانِ عندَ الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) - رؤية علمية

نبيل علي صالح[1]

ملخّص

اهتمَّ التفكيرُ الإسلاميُّ المعاصر بموضوع "حقوق الإنسان في الإسلام"، حتى باتَ هذا المطلبُ جزءًا أساسيًّا من أدبيات ومنظومة القيم الحُقوقيّة الإسلاميّة، التي جاءَ قسمٌ منها ردًّا على اتهامات الاستشراق الغربي للإسلام في كونه فارغَ المضامين الإنسانية، وادِّعاء أن الإسلام لا علاقة ذاتية وموضوعية له بمبادئ حقوق الإنسان التي ظهرتْ في الغرب الحديث الذي كانَ لهُ -كما يزعم- قصبُ السَّبق فيها..!!.

قدَّمَ هذا الكتابُ الذي بينَ أيدينا هنا رؤيةً فكريةً تاريخية وحداثية راهنة مهمّة حولَ مرحلة زمنية من تاريخنا الإسلامي، كانَ المبدأ الإنساني الحقوقيُّ أبرزَ تجلّياتها العملية في سياق التعاملات والمعاملات والعلاقات الاجتماعية والسياسية، وهي مرحلة حُكْم الإمام علي عليه السلام للدولة الإسلامية، التي أعطى في قيادته وممارساته السياسية وغير السياسية لها أنموذجًا حيًّا وفذًّا لمعاني القيم الإنسانية قبل أن تظهر في الغرب بعدة قرون. وقد لاحظنا أنَّ الكاتبَ نجحَ في استعراض هذه الممارسات القيمية الإنسانية والحقوقية لقائد الدولة ورجالاتها ومؤسساتها، وتقديم رؤية متطوِّرة ومعاصرة لفكر الإمام علي عليه السلام الحقوقي والإنساني.

الكلمات المفتاحية:

الإمام علي - حقوق الإنسان - الحضارة الإسلامية - الغرب.

1 - كاتب وباحث سوري.

بطاقة الكتاب:

اسم الكتاب: حقوق الإنسان عند الإمام علي بن أبي طالب (ع) - رؤية علمية.

اسم الكاتب: د. غسان السعد.

الناشر: العتبة العلوية المقدسة - قسم الشؤون الفكرية والثقافية - العراق/بغداد.

رقم الطبعة: طبعة ثانية/عام 1431هـ - 2008م.

عدد صفحات الكتاب: 527 صفحة مع الفهارس ولائحة المصادر والمراجع.

المقدّمة:

انشغلَ التفكيرُ الإسلاميُّ خلال العقود القليلة الماضية بموضوع مبادئ حقوق الإنسان، في محاولة منه لإظهار المبادئ الأساسية لهذه الحقوق وفقًا للنصوص الدينية الإسلامية، سواء أكانت قرآنية أم حديثية أم من خلال سيرة الرسول الكريم ﷺ والأئمة الأطهار (عليهم السلام)، وقد جاءتْ وظهرت تلك المحاولات -في بعض حالاتها- كردّة فعل على ما ظهرَ في عالم الغرب الحديث من إعلان أوَّلي لمبادئ حقوق الإنسان، ترافَق مع اتِّهامات وُجِّهت للإسلام بأنه دينٌ شمولي غير إنساني، لا يحترمُ حقوقَ الإنسان، ولا يُقيم وزنًا ولا اعتبارًا سوى للجماعة على حساب الفرد! وهذه الاتِّهامات دفعَت كثيراً من المفكرين والعلماء المسلمين لمواجهتها من خلال توثيق تلك الحقوق، بالاستناد للرؤية الإسلامية، بما يُؤدِّي إلى إثبات أصالة البعد الحقوقي الإنساني في صلب العقيدة الإسلامية.

ولكن يجب الاعتراف -حقيقةً- أن تلك المبادئ الحقوقية الإنسانية (المؤصَّلة نظريًّا ضمن النصوص الإسلامية) لم تَنَلْ حقَّها (بحكم أولويتها) في حركة الفكر الإسلامي على مستوى الاستنباط والاستخراج والإظهار العلمي الموثَّق، ويأتي هذا الكتابُ -الذي نحنُ بصددِ قراءته ومراجعة أفكاره، وأهم ما جاء به من إضاءات حقوقية- ليكونَ من ضمنِ هذه المحاولات النوعية المُهمّة، التي تُسلِّط الضَّوء على منظومة مبادئ حقوق الإنسان في فكرِ الإمام علي عليه السلام.

ينطلقُ الكاتبُ (غسان السعد) في كتابه هذا من فرضية مفادها: «أنّ للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام رؤيةً مميَّزة لحقوق الإنسان، تتَّسمُ بالشُّمولية والعُمق والتطبيق العملي لتلكَ الحقوق من جهة، كما يُمكِنُ الاستفادةُ من هذه الرؤية لمعالجة إشكالية حقوق الإنسان في واقعنا المعاصر، من جهة أخرى»[1]. وقد جاء الكتاب على عدة فصول وهي:

الفصلُ الأوّل: في مكانةِ الإمامِ علي بن أبي طالب عليه السلام وتطوُّر مفهوم حقوق الإنسان

يقسمُ الكاتبُ هذا الفصل إلى مبحثين، يُلقي الضوء في الأول منهما على مكانة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مستعرضًا قَبَساتٍ من حياتِه المباركة .. وفي المبحث الثاني يبحث في تطوُّر مفهوم حقوق الإنسان. ويُمهِّدُ الكاتبُ في هذا الفصل لفكرة حقوق الإنسان عند الإمام علي عليه السلام، وذلك من خلال مدخل تاريخي من خلال أولاً: إعطاء وَمضة عن حياة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام .. وثانيًا: من خلال الإجابة عن سؤال: «ما القيمة القانونية والتَّشريعية لآراء الإمام ومواقفه، وما قدَّمه من مفاهيم وممارسات، ولا سيَّما في مجال حقوق الإنسان؟..»[2].. حيث يعتقد الكاتبُ أنَّ تجربةَ الإمام عليه السلام هي ترجمة لروح الإسلام الحنيف، التي تَحمِلُها النُّصوصُ المُقدَّسة الواردة في الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة، وكان دور أمير المؤمنين عليه السلام دورَ المُنفذ للأطروحة السماوية.

وفي سياقِ تحليله لحياة الإمام علي عليه السلام يُبيِّنُ الكاتبُ أنَّ الإمامَ علي عليه السلام تَعرَّض لأشنع حملات التَّضليل والتَّحريف والتَّشويه الفكري والشخصي، على مستوى «منع ذِكر مناقب ومزايا الإمام الشخصية أينما وَردت.. وتضخيم دور مُناوِئيه في محاولةٍ لخلق البديل .. إلى تشويه

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي - رؤية علمية، ص7.

2 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي - رؤية علمية، ص.ص.11-12.

التجربة السياسية العَلَوية .. وإضافة أحداث وحوارات وشخوص أُقحمت في التاريخ .. إلى تسطيح وتهميش دور الإمام في البناء والرُّؤى الإسلامية للواقع السياسي، وخاصة فـــي مجال حقوق الإنسان ..»[1]، ولم يكتفِ رموزُ دولة المُلك العَضوض يومَها بمظاهر التَّحريف والتَّشويه لسيرة الإمام علي ﷺ، بل قاموا باختلاق الأحاديث ضدَّه، حيث انتشرت يومَها ظاهرة الوَضَّاعين، حتى قيل: «ما كُذِبَ على أحدٍ من هذه الأمة، ما كُذِبَ على عليٍّ بن أبي طالب .. والأسباب كثيرة، سياسية، نفعية، عقدية، نفسية..»[2].

وفي معرض استعراضه لحياة الإمام عليٍّ ﷺ المباركة، يُشير الكاتبُ إلى مصادر المعرفة العُلْويّة للإمام، وهي القرآن الكريم -وقد استوعَب الإمامُ دقائقَه- والسُّنة النبوية التي امتزجَت مع القرآن في كيان فكري واحد .. ولا شكَّ بوجود مصادر وينابيع أخرى أسهمت في التكوين الثقافي للإمام عليّ، وكانت – بحسب الكاتب - ذات شقَّين: "الشق الأول منهما: الأُسرة والعشيرة والبيئة العربية بوجه عام، والهاشمية منها بوجه خاص .. أما الشق الثاني: فهو اهتمامه ﷺ بالتاريخ الإنساني بصورة تُثير الإعجابَ، حيث يَعُدُّه مدرسةً للتعلم.."[3]. ويُنهي الكاتبُ مبحثَه هذا عن حياة الإمام علي ﷺ ومكانته بالإشارة إلى أن تجربة الإمام علي ﷺ، التي تُعَدُّ من أغنى وأثرى التجارب في تاريخ الإسلام، وقد جاء هذا الثَّراء والغِنى من: الزَّخم الجَوهري لشخص الإمام علي.. والأحداث المهمة التي مرَّت بحياة الإمام.. والموروث العلمي والحضاري من أفعال الإمام وأقواله... إلخ.

وفي المبحث الثاني من الفصل الأول، يبحث الكاتب في موضوع تطوُّر مفهوم «حقوق الإنسان» .. حيثُ يستعرضُ على عُجالة مراحلَ تطوُّر فكرة حقوق الإنسان وتطبيقاتها في الحضارات البشرية، من حضارة وادي الرافدين، إلى الحضارة المصرية، مرورًا بالحضارتين اليونانية والرومانية، وصولاً إلى عصور الأنوار والتَّنوير والحداثة الغربية .. إلى أنْ تمَّ إقرار مبادئ حقوق الإنسان في العام 1948م من قِبَل «الأمم المتحدة» عبر «ميثاق وإعلان عالمي»..

وبعد هذا الاستعراض التاريخي المكثَّف، يُؤكِّد الكاتبُ في معرض حديثه عن «الإعلان

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي - رؤية علمية، ص13.

2 - م.س.، ص17.

3 - م.س.، ص27.

الحقوقي الأممي» السابق، على أنَّ: «النَّموذج الحضاريَّ الغربي في مجال حقوق الإنسان، على الرغم من بعض سلبياته، هو النَّموذج الواقعيُّ الأقوى، والذي يُلقي على عاتق بقية الأمم بشكل عامٍّ والأمة الإسلامية منها بشكل خاصٍّ -كونها صاحبة مشروع حضاري- مسؤوليةَ تقديم نموذجها النظري، والممارسة العملية كذلك، وذلك سعيًا للتكامل في خدمة الإنسان وحقوقه»[1].

ورغم إشادة الكاتب بـ «ميثاق (إعلان) حقوق الإنسان العالمي» فهو يرى أنَّ مبادئ هذا الإعلان غامضة وغير مفهومة، رغم حديث مثقَّفي الغرب عما يُسمَّى بفكرة القانون الذي تأتي في سياقه فكرةُ الحقِّ الطبيعي .. وهذا أمرٌ غير موجود في بِنية التفكير الإسلامي حول هذا الموضوع، حيث يعتقد الكاتبُ أن الإسلام حلَّ هذه الإشكالية، و"تجاوز هذه السلبية، وذلك بعودة مَصدرية مُعظَم الحقوق إلى الشريعة الإسلامية، سواء القرآن الكريم أم السنة النبوية، وكذلك التجارب الإسلامية العملية، وهذا مما يدعمُ النموذجَ الإسلامي الحضاري لحقوق الإنسان"[2].

الفَصلُ الثّاني: الحُقوقُ الأساسيّةُ عندَ الإمام علي عليه السلام

يشيرُ الكاتبُ في هذا الفصل إلى أهمِّ الحقوق التي تناولها الإمامُ عليٌّ (ع) في فكره وتطبيقاته العملية.. ويُوثِّق هنا لثلاثة حقوق أساسية، وهي: حق الحياة، وحق المساواة العادلة، وحق الحرية..

1 - حقُّ الحياة

يعتقد الكاتبُ أن الإمام علي عليه السلام يَنظر للإنسان نظرةَ أفضل الموجودات والمخلوقات، إذا ما حقَّق إنسانيتَه .. وأنه يجب المحافظة على حياته بأيِّ ثمن.. فلا يُوجد أهمُّ من الحياة، وأن إنهاء حياة الإنسان هو جريمة بحقِّ الإنسانية جمعاء، وسلب لحق أساسي من حقوق الإنسان ألا وهو حقُّ الحياة، لذا فإن الإمام نظرَ إلى القَتلِ بأنه جريمة كبرى، فيقول عليه السلام: «إنَّ من الكبائر الكُفرَ بالله، وقَتلَ النَّفسِ».. ويُشدِّد الكاتبُ على أن من بين المميِّزات الرئيسية للرُّؤية العلوية لحقوق الإنسان تبرز مسألة تقديسه عليه السلام للحياة، وانعكاس ذلك على إقراره مبدأ مسؤولية الحكومة والمجتمع اتِّجاه حياة الإنسان، وأنه 'لا يبطل دم امرئ مسلم'، وأنّ 'الدم لا يبطل في الإسلام'

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص48.

2 - م.س.، ص48.

.. ويشيرُ الكاتبُ إلى أن «الانعكاس العملي لهذا المبدأ كانَ على صعيدَين: الأول حفظ دماء المسلمين، وإن كانوا في غير بلاد الإسلام، والثاني حفظ دماء مَن هم تحت حكم الإسلام كافّةً، وبغض النظر عن ديانتهم وانتماءاتهم»[1].

2 - حقّ المساواة العادلة

يعتقد الكاتبُ أنَّ الإمام علي عليه السلام كانَ يتعاملُ مع المساواة والعدالة من منطلقين: الأول: حق المساواة الإنسانية للجميع، الثاني: العدالة أي وضع الشيء محله .. وهذا ما طبَّقه الإمام علي عليه السلام وسلكه في كل حياته، حتى عندما أصبح قائدًا وحاكمًا للدولة الإسلامية .. فقد كان فِكرُ الإمام وسياسته كلها مبنية وقائمة «على تحويل هذا المبدأ إلى واقع ملموس في حياة الإنسان، ذلك أن المساواة العادلة عند الإمام لم تكن مجرَّدَ شعار يُرفَع ولا كلمة تُقال، بل هي جهد يُبذَل وعَملٌ يُعمَل، ومفهوم يَطبَّق في المجتمع تطبيقًا جادًّا بلا مفاوتة بين إنسان وإنسان، وبلا ترخُّص لإنسان دون إنسان»[2]، ويذكرُ الكاتبُ عدة أبعاد لمعنى ومضمون المساواة العادلة عند الإمام علي عليه السلام، وهي: البعد الإنساني، والبعد الاجتماعي، والبعد الاقتصادي، والبعد السياسي...

3 - حقُّ الحُرّيّة

يُبيِّنُ الكاتبُ أنَّ الإمامَ علي عليه السلام ينظرُ لمسألة الحُرية الإنسانية كطرف فاعل وجوهري في معادلة الوجود البشري، ويُؤمن عليه السلام أن الحرية تنبع أولاً من داخل الإنسان، يقول عليه السلام: «لا تكنْ عبدَ غيرك، وقد جعلَكَ اللهُ حُرًّا»، وهنا يُحمِّل الإمامُ الإنسانَ مسؤوليةَ نيل الحرية والمحافظة عليها. والحريةُ في فكر الإمام عليه السلام ليستْ فكرية فقط، بل سياسية واجتماعية ودينية عقدية وغيرها .. ويعتقدُ الكاتبُ «أنَّ الإمام بلغ غايةَ الحرية في فهم نصوص الإسلام من مختلف جوانبه، إذ قال عن أهمِّ دعامات الإسلام: 'القرآنُ حمّالٌ ذو وجوه'، وكذلك دعا الإمام إلى شحذ الذِّهن وتوظيف العلم من أجل استيعاب وشرح آيات القرآن الكريم وعدم الوقوف عند شرح أو فهم دون احتساب لعامل التطوُّر والزَّمن، إذ قالَ عليه السلام: «إنَّ القرآنَ ظاهرُه أنيقٌ وباطنُه عَميقٌ، لا تَفنى عجائبُهُ ولا تَنقضي غرائبُه»[3]، وهذه الفكرة بحاجة إلى تفصيل وتعمُّق فلسفي وفقهي متخصِّص؛ لتلافي

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص63.

2 - م.س.، ص77.

3 - م.س.، ص123.

الوقوع في الفخاخ الاستشراقية التي تُفرِّغ القرآنَ الكريم من مضمونة مثل أفكار: الهرمانوطيقا، والثابت والمتغيِّر و...

الفَصلُ الثّالث: الحُقوق السّياسيّة

وفيه أربعة مباحث، يتحدَّث فيها الكاتبُ عن الحقوق السياسية للفرد التي تُنظِّم علاقتَه بالدولة ومؤسساتها ومختلف هياكلها الإدارية، وهي: حقُّ حرية الرأي والتعبير، وحقُّ المشاركة السياسية، وحقُّ ضبط الحكام، وحق المعارضة السياسية.. ويُبيِّن الكاتب أنَّ من السمات الواضحة في تجربة الإمام علي السياسية، «هو سعيُه الحثيث نحو إيجاد وتوسيع دائرة الحرية السياسية، بفتح باب الحوار أمامَ الأفراد والجماعات حرصًا منه على حرية المجتمع وأسباب تطوره.»[1].

ويذهب الكاتبُ أن السلطة عند الإمام هي للشعب، والناس، والمجتمع، على مستوى المشاركة والشورى والبَيعة واختيار الحُكّام و ... إلخ .. وهذا ما يُبيِّنه لنا الكاتبُ، حيث يُوثِّق لنا من سيرة الإمام (عليه السلام) الكثيرَ من الأحداث والروايات التي تُثبتُ ذلك، «فقد رُوي عنه قوله (عليه السلام): 'إنَّ هذا أمرُكم ليسَ لأحدٍ فيه حقٌّ إلا مَن أمَّرْتُم'.. فهذا النصُّ المتعلِّق بالأمر يُفهَم منه أن العمل والمنهج الفكري والأداء السياسي يجب أن يَنبع من الأمة؛ وليس حكرًا على فرد أو طبقة خاصة، بل هو حقٌّ أصيل لها، ففي خطاب سياسي ذو أهمية خاصة يقولُ الإمام: 'أعظَمُ ما افترضَه سبحانه.. حقُّ الوالي على الرَّعية، وحقُّ الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله -سبحانه- لكلٍّ على كلٍّ، فجعلها نظامًا لأُلفتهم، وعزًّا لدينهم، فلا تصلحُ الرعية إلا بصلاح الوالي، ولا تصلُحُ الولاة إلا باستقامة الرعية»[2]، وهذه الأفكار من الكاتب مجرَّدُ مطالعة أولية لجانب واحد من جوانب النظرية السياسية الإسلامية، وهي بطبيعة الحال بحاجة إلى تعمُّق لفهم مختلف مراحل تثبيت الشرعية والمشروعية من تنصب نظري للحاكم الشرعي حسب ما تُقرِّره الشريعة، ثم تفعيل صلاحياته من خلال بيعة الناس ورضاهم ودَعمهم، ثم رسم برنامج عمله الذي يكون فيه خادمًا لله من خلال خدمة الناس.

وفي نفس الوقت وضمن السياق نفسه، لم ينسَ الكاتبُ أنْ يسلِّطَ الضَّوء على حقٍّ أساسي آخر

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص.ص. 138-140.

2 - م.س.، ص152.

مهمٍّ من الحقوق السياسية وهو حقُّ المعارضة، الذي لا تكتمل مجموعةُ الحقوق إلا به.. حيث يُؤكِّد على أن السيرة العملية والنهج الفكري الذي صاغه الإمام، خلال تجربته السياسية، يُظهران أنه قد أقرَّ بالمعارضة السياسية كحق من حقوق الإنسان على الصعيد السياسي، إلا أنه عليه السلام رسم لها مجموعة من الشروط والآداب مثل عدم حمل السلاح ضدَّ الحكومة الإلهية الشرعية، وعدم التعرُّض لمصالح عموم المسلمين، وعدم فتنتهم عن دينهم.

الفَصلُ الرَّابع: الحُقوقُ الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة

وتنطوي تحتها كلٌّ من الحقوق التالية: حقوق المرأة - حقوق الأسرة والطفولة - حقُّ التعليم - حقُّ العمل والتملُّك - حقُّ الضمان الاجتماعي.. ويُفرِدُ الكاتب لكلٍّ منها مبحثًا خاصًا..

1 - حقوق المرأة

يُورد الكاتبُ أحاديثَ وروايات عديدةً عن الإمام علي عليه السلام حول قيمة المرأة ومكانتها العالية في فكر الإمام ونهجه وسلوكه، وضمان أن تعيش حياة حرة كريمة.. وقد منحتها قوانين الدولة التي نظَّم شؤونَها الإمامُ عليٌّ حقوقًا عديدة، بحسب ما يُبيِّن الكاتبُ، كحق صيانة حياتها ضدَّ ممارسات جاهلية مثل الوأد والقتل، وحق النفقة والرعاية ضمن نظام الأسرة، وحقِّ المشاركة السياسية (البيعة) والمشاركة الجهادية، والحقوق الاجتماعية والشرعية ضدَّ الممارسات الجاهلية مثل الحرمان من الميراث، وأكَّد على حقِّها في التملُّك وتمتُّعها بذمّة مالية منفصلة عن زوجها، حيث يُورِدُ الكاتبُ كثيراً من الروايات التي تُؤكِّد حقيقةَ ما توصَّل إليه من تكريم الإمام علي عليه السلام للمرأة، وضمان تجسيد حقوقِها كافّةً[1]، إلا أنه يجب تناوُل الروايات الواردة في الكتاب بدقة لوضع تصوُّر كامل حول تعريف حقوق ومسؤوليات المرأة ضمن النظام الاجتماعي الإسلامي، وعدم الانجرار وراء الخطاب والدِّعاية اللّيبرالية.

2 - حقوق الأسرة والطفولة

يشيرُ الكاتبُ إلى أنّ الإمام علي عليه السلام اهتمَّ بموضوع الأسرة وتكوين عائلة من خلال الزواج، وشجَّعَ عليه، وحَرصَ على إنجاحِ ظروف البناء الأسريِّ، من خلال تأمين «نفقات الزواج المالية،

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص258.

حيث يقول: ‘لا تُغالُوا بمُهور النِّساء فتكون عداوة‘، فقد رفَضَ الإمامُ المعيارَ المادي لقياس من يتقدَّم لخطبة المرأة، وعدَّ الاعتمادَ على هذا المقياس من بذور تحطُّم الأسرة مستقبلاً، وأعطى الإمام عليه السلام القدوةَ العملية بشأن إقامة الزواج بأبسط المتطلَّبات المادية، حيث تزوَّج السيدة فاطمة بأبسط جهاز للعرس وبأقلِّ المُهور»[1].

3 - حقُّ التعليم

وفيه أظهرَ لنا الكاتبُ في بحثه أنَّ الإمامَ علي عليه السلام كان نموذجًا يُحتذى في العلم والمعرفة على صعيد دعوته لطلب العلم والتزوُّد بالمعارف .. يقول عليه السلام: "مَنهومان لا يَشبعان طالبُ علمٍ وطالبُ دُنيا"... وأما عن أنواع العلوم فيُشير الكاتبُ إلى اهتمام الإمام بمسألة التَّعَلُّم والنشر، بقوله: ‘العلمُ علمان: مَطبوعٌ ومَسموعٌ، ولا ينفع المَسموعُ إذا لم يكن مَطبوعًا‘.. إنَّ تأكيد الإمام على العلم المَطبوع يُعَدُّ تطوُّرًا مُهمًّا في المنهجية العلمية آنذاك.."[2].

4 - حقُّ العمل والتّملُّك

يذهب الكاتب إلى أن الإمامَ علي عليه السلام يُكِنُّ للعمل المُنتج الصالح احترامًا عَميقًا، ذلكَ الاحترامُ انعكسَ على عدّة أوجُه، إذ يقول عليه السلام مُبيِّنًا بُعدًا إلهيًّا للعمل: "إنَّ اللهَ يُحبُّ المُحترِفَ الأمينَ"... «وأنَّ الإسلامَ هو دعوةٌ للعمل.. وحقُّ العمل لا يَعني في عُرف الإمام توفير مناخات العمل الحقيقي لأبناء المجتمع فقط، بل ضمان عدم استغلالهم فيه.. يقول عليه السلام في إحدى نصوص عهده إلى الأشتر: ‘هذا ما أمرَ به عبدُ الله أميرُ المؤمنين، مالكَ بن الحارث الأشترَ في عهده إليه حين ولاه مصر: جَبْوَة خَراجها، وجهاد عَدوِّها، واستصلاح أهلها وعمارة بلادها..»[3]..

وأما عن حقِّ الملكية، فإنَّ الإمام علي عليه السلام ينطلقُ على هذا الصعيد الحقوقي من موقف إيجابي، وذلك انسجامًا مع الشريعة الإسلامية؛ إذْ وردَ عنه قوله عليه السلام: "المالُ والبنونُ حَرْثُ الدُّنيا والعملُ الصالحُ حَرْثُ الآخرة، وقد يَجمَعُهما الله لأقوامٍ"، ويفسر عليه السلام قوله -تعالى-: ﴿للذينَ أحسنوا الحُسنى وزيادة﴾ [يونس: 26]، والحُسنى هي الجنة، والزِّيادة هي الدُّنيا .. والإمام علي عليه السلام ليس لديه مشكلة مع الملكية الفردية، فالإسلام لا يَمنعُها، بل المشكلة تكمُن في أن

1 - غسان السعد: حقوق الإنسانِ عند الإمام علي، ص263.

2 - م.س.، ص294.

3 - م.س.، ص328.

يكون المسلمُ خاضعًا لملكية الأشياء .. «فإنَّ المعيارَ الأساسيَّ للحكم على الأشياء هو أثرُها في المحصلة النهائية لمسيرة الإنسان، والهدف منها.. لذا يقول عليه السلام: 'اللَّهمَّ أعوذُ بكَ من دُنيا تَحرمُني الآخرةَ' .. فالمالُ والثَّروة عند الإمام هي اختبار، إذْ يُفسِّر عليه السلام قولَه تعالى: ﴿**واعْلَموا أَنَّمَا أموالُكُمْ وأولادُكُم فتنةٌ**﴾ [الأنفال: 28] بقوله: 'معنى ذلك أنه سبحانه يَختبرُهم بالأموال والأولاد، ليَتبيَّنَ السّاخطُ لرزقه والرّاضي بقَسْمه، وإن كان سبحانه أعلَمَ بهم من أنفسهم، ولكن لتَظْهَرَ الأفعالُ التي بها يُستحقُّ الثوابُ والعقاب، لأنَّ بعضَهم يُحبُّ تَثميرَ الأموال ويَكرَهُ انثلامَ الحالَ'..»[1].

5 - حق الضّمان الاجتماعي

الإمام عليٌّ عليه السلام يَنظرُ له -كما يُبيِّن الكاتبُ- من مَنطلَق وَعيه للإسلام، ولشريعة الله -تعالى-، ومن منظور رؤيته للإنسان، وفلسفته للحياة، وسرِّ وجود الإنسان على هذه الأرض.. لذلكَ فقد فرضَ الإمامُ عليه السلام على الحُكّام والولاة والمُوظَّفينَ - في دولته - مساعدةَ المُجتمع وأفراده، لتحقيق الأهداف الإلهية، والأخذ بيده نحو الكمال والتحرُّر والرفاه .. ويتوسَّع الكاتبُ في تحليله لهذا الحقِّ، شارحًا معانيَه ومستوياته وكل ما يتَّصل به من أبعاد وضوابط ومعايير .. ويُشير الكاتب في ختام حديثه عن هذا الحق إلى تأكيد الإمام على هذا «المبدأ الجوهري في العلاقة بين المتطلَّبات المادية للحياة، التي استعرضنا جانبًا منها في حقِّ الضمان الاجتماعي، والشريعة الإسلامية التي يَعُدُّ الإمامُ التمسُّكَ بها هو الهدف الأول للإنسان في هذه الحياة، موجدًا عملية توازن وتكامل بينهما، حيث يقول عليه السلام: 'واعلَموا عبادَ الله، أنَّ المُتَّقين ذهبوا بعاجل الدُّنيا وآجِل الآخرة، فشاركوا أهلَ الدنيا في دنياهم، ولم يُشارِكْهم أهلُ الدُّنيا في آخرتهم، سكنوا الدُّنيا بأفضل ما سُكِنَت، وأكلُوها بأفضل ما أُكِلَت، فحَظُوا من الدُّنيا بما حَظِيَ به المُترَفون، وأخذوا منها ما أخذَهُ الجبابرةُ المُتكبِّرون، ثم انقلبوا عنها بالزّاد المُبَلِّغ والمَتْجَرِ الرابح .. لا تُرَدُّ لهم دعوةٌ، ولا يَنقص لهم نصيبٌ من لذة' .. لقد أسهمت الرؤية الواسعة والعميقة بين الدِّين والدنيا في تعزيز حقوق الإنسانية الاجتماعية والاقتصادية..»[2].

---

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص338.

2 - م.س.، ص396.

الفَصلُ الخامس: حقوقٌ إنسانية مهمة أخرى

في الفصل الأخير من الكتاب يبحثُ الكاتب في ثلاثةِ حقوقٍ أُخرى أساسية، هي حقُّ الكرامة الإنسانية، وحقُّ التقاضي، وحقوق الإنسان في زمن الحرب.

1 - حق الكرامة

يتحدَّد معيارُ هذا الحقِّ عند الإمام علي ﷺ انطلاقًا من النص القرآني والعقيدة الإسلامية التي كرَّمت الإنسانَ من خلال جعله خليفة لله في الأرض .. وجميع حقوق الإنسان التي دعا إليها الإمامُ علي ﷺ ما هي إلا انعكاس لتقدير الإمام للإنسان، وأحد الأساليب المهمة لرفع شأنه والسموِّ بمقامه، الذي يتكامل مع قوله ﷺ: «إنَّ اللهَ عز وجل خلقَ المُؤمنَ من نُورِ عظمته وجلالِ كبريائه، فمَن طَعَنَ على المُؤمنِ أو رَدَّ عليه قولَه، فقد رَدَّ على الله في عَرشِه».. ويُوصي ﷺ قائلًا: «لا تُحقِّرَنَّ أحدًا من المسلمين، فإنَّ صغيرَ المسلمين عند الله كبيرٌ» ...

وفي سبيل الحفاظ على هذه الكرامة، ومقام التكريم الإلهي للإنسان، نَهى الإمام علي ﷺ عن تناول أعراض الناس، ونشر عيوب الأفراد والجماعات.. إذ يُروى عنه ﷺ أنه قال: «إنَّكُم سألتموني في الرَّجلِ يَقولُ للرَّجُلِ: يا كافرُ يا فاسقُ يا حمارُ، وليسَ فيه حدٌّ، وإنمَّا فيه عقوبةٌ من السُّلطان». وقضى ﷺ أنّ «في الهِجاءِ التَّعزيرَ»، وإذا مسَّت الإهانةُ عرضَ الإنسان وشرفَه، فقد رُوي عن الإمام أنه قرَّر وجوبَ الحدِّ عليه، فعَن عليٍّ ﷺ في الذي يقذف المرأة المسلمة قال: «يُجلَدُ الحَدَّ حَيّةً أو مَيِّتةً، شاهدةً كانَت أو غائبةً».. بما يعني أن الحفاظ على الكيان المعنوي للإنسان كان أحدَ الأهداف الرئيسة لحركة الإمام السياسية.

ويشيرُ الكاتب إلى أن تمثُّل كرامة الإنسان -في فكر الإمام علي- لا تتحقَّق فقط من خلال عملية الرَّدع والعقوبات، بل من خلال التربية السليمة للفرد.. فقد «ركَّزَ الإمامُ على عملية التربية النفسية للأمة، وتحقيق وتعزيز كرامتها، قائلًا: 'ساعةُ ذُلٍّ لا تَفي بعزِّ الدَّهر' .. وكانت سيرتُه العملية تؤكد هذا النهج، فقد قال لمن أقبلَ يمشي معه والإمامُ راكب: «ارجِعْ فإنَّ مَشْيَ مِثلكَ معَ مِثلي فِتنةٌ للوالي ومَذَلَّةٌ للمُؤمنِ».. بل إنه ﷺ قد تقبَّلَ الشكوى ضدَّ من يُقلِّل من شأن الإنسان -بغض النظر عن دينه وعِرقه- أو يمسّ كرامته ومشاعره، إذ أرسل إلى أحد ولاته مُنبِّهًا ومُستفسِرًا «أما بعدُ فإنَّ دَهاقين من أهلِ بَلَدِكَ شَكَوا منكَ غِلظةً وقَسوةً واحتِقارًا وجَفوةً..»[1].

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص406.

2 - حقُّ التقاضي

يُبيِّن الكاتب أن هذا الحقَّ -حقَّ التقاضي- هو من أهمِّ الحقوق التي دعا الإمام علي عليه السلام إلى ضرورة أنْ يَنعمَ الانسانُ بها، كون القضاء العادل هو انعكاسٌ مهم لحقِّ الإنسان في المساواة العادلة ... يقولُ الإمام عليه السلام في إحدى رسائله إلى الأمة: "من عبدِ الله عليٍّ أمير المؤمنين، أما بعدُ: فإنَّ اللهَ جعلكُم في الحقِّ جميعًا سواءً، أسودكم وأحمركم، وجعلكم من الوالي، وجعلَ الوالي منكم، بمنزلةِ الوالد من الولد .. وإن حقَّكم عليه إنصافُكم والتَّعديل بينكم" ... والتقاضي له شروط يجب أن تتوفَّر في القاضي المَنوط به مسؤولية تطبيق العدالة والمساواة من قبيل: العدالة، الفقاهة، طيب المولد .. والقضاءُ لا يَعني فقط وجودَ قاضٍ نزيه عادل، بل يجب أن يكون كلُّه مبنيًّا وقائمًا على معايير وضوابط أخلاقية ودينية وحقوقية أيضًا .. من هنا جاء «تأكيدُ الإمام عليٍّ على ضرورة تحقيق اكتفاء مادي ومستوى اقتصادي جيد للقضاة، وذلك لإزالة أي تبرير أو تسويغ أو دافع لأخذ رشوة في الحكم .. يقول عليه السلام حينَ سُئلَ عن تفسير قوله تعالى: ﴿**سمّاعون للكذبِ أكّالونَ لِلسُّحتِ فإنْ جاؤوكَ فاحْكُمْ بينَهُمْ أو اعْرِضْ عَنْهُم**﴾ [المائدة: 42]، قالَ: 'السُّحتُ في الآية الرّشا، فقيل له: في الحُكم؟ قالَ: ذاكَ الكفر..'.."[1].

3 - حقوق الإنسان في زمن الحرب

كثيرةٌ هي الغَزوات والحروب والمعارك التي شاركَ فيها، وكان على رأس قيادتها، الإمامُ علي عليه السلام .. وقد كانت له عليه السلام معاييرُ وضوابط شرعية أخلاقية دينية مُلزمة في كل ما يتعلَّق بإدارة الحروب والصراعات التي خاضها ويَخوضها غيرُه، والتي يمُكن تَسميتُها بـ«آداب الحروب» أو «حقوق الإنسان في الحروب» .. ويُبيِّنُ لنا الكاتبُ أنَّ «تأكيدَ الإمام على أهمية الجهادِ لم يكن يُوازيه إلا دعوةُ الإمام بوجوب الالتزام بالقانون الإنساني للحرب، الذي يُجسِّدُه بقوله: 'ما تُكافِئُ عدوَّكَ بشيءٍ أشدَّ عليه من أنْ تُطيعَ اللهَ فيه' .. وقد حفلَت خطَبُ ومواعظُ وحكم الإمام عليٍّ عليه السلام-فيما يخصُّ موضوعَ الحروب وشروطها- بالكثيرِ من الإشارات الواضحة واللَّفتات الحقوقية الإنسانية العميقة، والتعاليم الإسلامية الراسخة الدَّاعية لضرورة الالتزام بالجانب القانوني والقيم الإنسانية في زمن الحرب، وعلى رأسها قيمة العدل.. ولعلَّ من الأمورِ المُهِمّة على هذا الصعيد ما

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص428.

بيَّنَه الإمامُ من ضرورة توافُر المُسوِّغات الشَّرعية للحرب.. فقد «رفضَ الإمامُ عليٌّ عليه السلام أنْ ينساقَ المجتمعُ وراءَ الأغراض السِّياسية أو الأطماع الشَّخصية للحُكّام، التي غالبًا ما تُغلَّف بمسوِّغات شرعية، لذلكَ فقد اشترطَ الإمامُ أنْ تتوفَّرَ في القيادة العليا - التي تُعلِنُ الحربَ - الضَّوابطُ الشرعية الأخلاقية، حتى يُقاتِلَ المسلمُ تحتَ رايتِها، وهو مُطمئِنٌ على الأهداف الحقيقية لشنِّ الحربِ من الناحية الشرعية، إذ يقولُ الإمام عليه السلام: 'لا غزوَ إلا معَ إمامٍ عادلٍ'.. و'لا يَخرُجُ المسلمُ في الجهادِ معَ مَنْ لا يُؤمَّنُ على الحكم، ولا يُنفذُ في الفَيء أمرَ الله عز وجل، فإنْ ماتَ في ذلكَ كانَ مُعينًا لِعَدوِّنا.. ومِيتتُهُ ميتةٌ جاهليةٌ'..»[1].

وفي نهايةِ الكتاب يُسَجِّلُ الكاتبُ مجموعةَ نقاط يَعتمدُها، كخُلاصة واستنتاجات، تَوصَّل إليها، فيُشيرُ إلى «أنَّ الإمامَ علي عليه السلام يعدُّ تجسيدًا حيًّا للشريعة الإسلامية برافديها القرآن الكريم والسنة النبوية، مضافًا إليهما إبداعُ الإنسان المتميِّز في تطبيق النصِّ». ويُنهي الكاتبُ بحثَه بالتأكيد على ضرورة «إشاعة وتعميم تجربة الإمام علي عليه السلام ورؤيته لحقوق الإنسان، ببُعدَيها النَّظري والعملي، عبر نشرها والأخذ بها كمنهجِ عملٍ في المؤسسات الرَّسمية والدينية والاجتماعية في مجتمعنا..»[2].

خلاصة

وفي نهاية مراجعة هذا الكتاب (حقوق الإنسان عند الإمام علي عليه السلام - رؤية علمية)، يجب تسجيل الملاحظات التالية:

أولًا- هناك جهدٌ فكريٌّ مميَّز واضح بذلَه الكاتبُ في سبيلِ تفكيك موضوع البَحث القائم على إظهار وتحليل فكرة الحقوق عند الإمام علي عليه السلام، وإن كان الكاتبُ في كثير من المواضع متأثِّرًا بالخطاب الحقوقي الغربي، وحاول انتقاء بعض الرِّوايات وعرضها للتأكيد على وجهة نظره المسبقة.

ثانيًا- منهجيةُ البحثِ التاريخي تَقتضي من صَاحبها التوسُّعَ في دراسةِ وقراءة كثير من المراجع

1 - غسان السعد: حقوق الإنسان عند الإمام علي، ص453.

2 - م.س.، ص.ص. 483-484.

والمصادر التاريخية التي تُسلِّط الضَّوءَ على الأفكار المعروضة، وكيف تناولَها فقهاءُ المسلمين ومَرجعيّاتُهم، ونَرى أن الكاتب قد وُفِّقَ في عرض أفكار مُتماسكةٍ إلا أنَّ هناك بعضَ الأفكار كانت معالجتُها بحاجة إلى خلفية علمية فقهية وفلسفية (حوزوية).

ثالثًا- أهمُّ ما يمُكِن الإشادةُ به أنَّ الكتاب التفَتَ إلى جوهر فكرةِ الحقِّ عند الإمام عليٍّ عليه السلام.. حيث تكمُنُ قيمةُ وعظمة هذا الإمام في أنَّه نظرَ عميقًا إلى الدّاخل الإنساني، داخل ومحتوى النَّفس البشرية، وطرحَ إصلاحَ وتقويم الفرد كأساسٍ للبناء الحضاري الخارجي، في إطار السَّعي لإقامة مجتمعات العَدلِ والحرية والكرامة الإنسانية.

Reading in a Book

Human Rights According to Imam Ali bin Abi Talib (peace be upon him) - Scientific Insight

Reviewer: Nabil Ali Saleh[1]

Abstract

Contemporary Islamic thought has been interested in the issue of human rights in Islam, to the point that this demand has become an essential part of the literature and system of Islamic legal values, part of which came in response to the accusations of Western Orientalism that Islam is empty of human content, and has no subjective or objective relationship with the principles of human rights that appeared in the modern West, which which was - as they claim without justification - the first to do so! This book presented an important intellectual, cognitive, historical and modern vision of a time period in our Islamic history, in which the human rights principle was the most prominent practical manifestation in the context of social and political dealings, transactions and relations. It is the stage of Imam Ali)s (peace be upon him) rule over the reins of the Islamic state, which gave in his leadership and political and non-political practices a living and unique model of the meaning of human values, before they appeared in the West several centuries ago.

We have noticed that the writer succeeded in reviewing these valuable human and legal practices of the leader of the state, his men and his institutions, trying to present a developed and contemporary vision of Imam Ali)s (peace be upon him) legal and human thought, which later requires our researchers to redevelop this vision, and analyze its contemporary realistic meanings and current historical approaches.

Keywords:

Imam Ali - Human Rights - Islamic Civilization - The West.

1 - Syrian writer and researcher.

Studies and research

Critical Study of Article: "Does Qur'an Deny or Prove Crucifixion, Death of Christ?"[1]

Sayyed Hamza Jaafar[2]

Abstract

This article deals with the translation and criticism of an article by the orientalist "Sulayman Murad" that appeared in the book "New Perspectives on the Qur'an, the Qur'an in its Historical Context, Part 2", where he approaches the verses related to the crucifixion of Christ (peace be upon him), by linking them to other verses, and extracting conclusions from this link, such as that the Qur'an only said that Christ (peace be upon him) did not die, because he is alive with Allah, as is the case with the martyrs, who cannot be said to be dead, even though they were killed. He also considers in the verse: ﴿**but another was made to resemble him to them** ﴾, a non-prevailing meaning, denouncing those who say that someone is likened to Christ. In the end, he highlights the result of his research, considering that Christ (peace be upon him) was crucified and died on the cross, but he is alive with Allah. In the context of criticizing Murad›s thesis, we will try to clarify the broader picture by explaining the linguistic and methodological lapses of the writer, as well as the writer›s transgression of many of the noble verses that invalidate his claimed ideas, to conclude that the Qur›an explicitly states that Christ (peace be upon him) was not crucified or killed, and that casting doubt on others is possible and even likely, because there is wisdom in it, and an argument against those who take Jesus (peace be upon him) as a God.

Keywords:

Jesus – Christ - Crucifixion, Doctrine of Redemption - Qur'an in its Historical Context - Suleiman Murad - Orientalists.

1 - The article is by Suleiman A. Morad, and is available under the title: "Does the Qur'an deny or assert Jesus's crucifixion and death?", in the book: "New Perspectives on the Qur'an; The Qur'an in its historical context 2, pp. 349 - 357.

2 - PhD student in Quranic interpretation and sciences - Al al-Bayt International University - Holy Qom.

Critical Study of Humanist Movement from Renaissance to Present - Auguste Comte as an Example

Dr. Abdul Aziz Al-Sawafi [1]

Abstract

This article represents an induction of the most prominent aspects of humanism and its historical trends in the different stages of Western culture and civilization, with an explanation of the characteristics of each stage, according to the known classifications, starting from the Renaissance, the Enlightenment, and reaching the contemporary stage. The research problem is determined by answering a main question about the most important humanist trends, and their most important criticisms, with a focus on the positivism of Auguste Comte. According to the nature of the topic that the research addresses, a complex approach was adopted that combines historical research, description, analysis and criticism. The descriptive approach was adopted to define the humanist movement, and to explain its most important historical branches and types. Then, the historical approach was used to trace the roots of the humanist tendency, and then the analytical and critical approach was used to address the ambiguities and problems of this concept in Western philosophy, and the position of the Islamic religion towards it. It was concluded that the concept of humanism is a multi-meaning concept, surrounded by ambiguity that makes it an ambiguous concept capable of including different perceptions, according to references and cognitive contexts. The most important criticism of the concept is its lack of knowledge of the reality of mankind, and his existential aspects, reaching an attempt to analyze the reasons for the reversal of the humanist tendency - from a tendency that aims at elevate the status of mankind to a tendency that contributed to the degradation of mankind - as a result of reducing his reality to the material aspect, ignoring other spiritual and moral aspects, limiting it to the man-made approach and experimental tools as the only cognitive tools, and rejecting all other cognitive tools such as the demonstrative reason and witnesses.

Keywords:

RelHumanist Trend, Renaissance, Enlightenment, Positivism, Auguste Comte, Contemporary Era.

1 - PhD in Interpretation and Quranic Sciences - Al-Mustafa International University - Holy Qom.

Mankind Need for Religion between Centrality of Allah Almighty, Tendency to Humanism

Samer Tawfiq Ajami[1]

Abstract

Some schools based their universal vision on material knowledge, and denied the moral (metaphysical) aspects of existence, which led them to deny the existence of the Creator and the afterlife. Instead of the centrality of Allah - Almighty - they ended up with the centrality of the human self in the universe, to be convinced by the laws of matter to explain the universe. They say: "We thank you, O Allah, for your blessing, but we do not need it." With experimental science, mankind can dispense with religion in understanding the universe, and in organizing his life in a way that secures the causes of happiness. In short, this vision is based on the contradiction between Allah (religion) and mankind, because the religious vision - according to their perceptions - establishes a belief in belittling mankind and degrading his value. Rational evidence proves, in refuting this vision, that mankind in his relationship with Allah, Almighty, is the very essence of poverty, and has no objectivity in terms of his own self, but rather mankind acquires his objectivity through the continuous divine abundance. The human "IGO" cannot be separated from the divine "you", in other words, the centrality of Allah, Almighty, does not cancel out the centrality of mankind, which acquired from the centrality of Allah, Almighty, who made mankind a caliph (successor), a bearer of trust, honored and favored him, created him in the best form, empowered him on earth, and subjugated the world of nature to him!

Keywords:

Humanism - Centrality of Allah – religion - Experimental Science - Materialistic Philosophies - Divine Succession - Human Dignity – Rationality - Psychological Security - Moral Controls.

1 - Researcher and Lecturer in the Philosophy of Religion and New Theology.

Moral Movement of Felix Adler
Presentation, Criticism

Sheikh Hassan Mohammed Zain Al-Din[1]

Abstract:

The research is about the moral movement of "Felix Adler", which is a secular humanist intellectual trend that raises the slogan of calling for human morals, and separating morals from religion. That is, the individual and society can be characterized by virtuous morals without resorting to religion, but religion may be an obstacle to the path of moral development of mankind. At the same time, the movement emphasizes its neutrality in the religious metaphysical position, and its acceptance of different religions and ideas.

However, the intellectual foundations, on which this movement is based, are not upright after discussion and criticism; as it is not possible to accept the multiplicity of religions and beliefs, and accept them together, despite the differences or contradictions between them. It is also not cognitively correct to say that metaphysical issues cannot be proven given the multiplicity of human knowledge methods. In addition, the relationship between religion and ethics is a harmonious, complementary relationship, such that research into morals cannot dispense with religion theoretically or practically.

Keywords:

Moral Movement - Adler - Secularism - Humanism - Morals and Religion.

1 - A religious sciences student in «External Research" stage, and master's student in Islamic philosophy at Al-Mustafa International University - Holy Qom.

Modern Humanism[1]
Study, Criticism

Dr. Sayed Ali Hosni[2]
Translator: Dr. Mohammad Firas Al-Halbawi[3]

Abstract

In this research, we first talked about the definition of humanism, and explained the reasons for the dispersion in defining it and its diversity. We have indicated, as a continuation of the research and clarification of the history of modern humanism, three stages: Humanism in the Renaissance, Humanism in the Enlightenment, and Modern Humanism. Then, we presented the features of each of them, separated between the types of humanism- which are: religious humanism, secular humanism- explained the principles of humanism, such as naturalism, the source of human values, human freedom, and rationalism, and finally we presented some criticisms directed at humanism.

Keywords:

Humanism - Humanism in the Renaissance - Enlightenment Humanism - Modern Humanism - Principles of Humanism - Secular Humanism, Religious Humanism (Christianity).

1 - Philosophical Knowledge, Year 10, Spring 2013, Issue 3 (Serial 39), pp. 115144-.

2 - Assistant Professor of Religions Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute.

1 -PhD in Persian Language and Literature, University of Tehran, Lecturer at Damascus University.

Deification of Mankind in Man-Made Religions «Presentation, Criticism»

Dr. Mohamed Ibrahim Ahmed Rajab[1]

Abstract

The topic of deifying man in man-made religions is one of the human beliefs in some creatures, animals or mankind. This calls us to sense the error in this important topic, which is rooted in the history of mankind belief that is far from the heavenly method, which the messengers of Allah - Almighty - brought to humanity to lead him to the path of truth and guidance. But we find some human sects deviating from this right path, and choosing to walk the path of misguidance, so they take some creatures as gods to whom they owe allegiance and sanctification, as a result of fear, or resort and seeking help from unseen events and incidents, whose causes are unknown. This belief has spread among most mankind sects, especially among generations of nations whose time has distanced them from the time of their prophets and wise men. This is especially evident in the Akkadian, Zoroastrian (Magistic) and Totemist religions, and other man-made religions.

The research attempted to shed light on some of these man-made religions and their characteristics; because the topic is too big to be covered in an article or research. This is a call to continue scientific research into the origin of man-made religions; to reach the reasons that led groups of people to deviate in belief, and follow a path other than the path of the prophets.

Keywords:

Religion - Judgement and Sects - Man - Made Religions - Heavenly Revelation - Human Sects.

1 - Director of the Fatwa Department at the Ministry of Endowments (formerly) - Egypt.

Deification of Mankind in Heavenly Religions

Dr. Ranim Youssef[1]

Abstract

We will not find a problematic issue in the mankind civilizational mentality, from ancient times until now, like we find in the problem of divinity and its meaning. The human mind has produced many questions, ideas, and theories that have attempted to explain the meaning of this term, and provide satisfactory answers to man's questions in this regard. Perhaps we find many ideas that depict God in a human image, meaning that mankind has imagined his God with the same standards of equality and perfection on which the universe, nature, and society existed: the God of the Negroes is Negro, and the god of the whites is white, as it was said that if animals were able to depict God, they would depict him in their own form. This concept developed to include the attributes and actions of God on mankind himself, and the attributes of divinity were added to specific humans, as happened, for example, in ancient civilizations, such as the deification of the Pharaoh in ancient Egyptian civilization, and other examples. As for the heavenly religions, the subject was approached from other aspects, and ideas about it ranged between sanctification, likening, incarnation, and others. However, we must acknowledge that the concept of transcendence is the foundation upon which the heavenly religions were established as monotheistic religions, which view God as the transcendent, the one who has no peer or likeness, and there is nothing like Him.

In this research, we will try to shed light on the circumstances, conditions, and ideas that have polluted the concepts of monotheism and transcendence, and taken it out of its correct, natural framework.

Keywords:

Deification – Transcendence – Likening - Monotheism.

1 - Lecturer in the Department of Philosophy - Faculty of Arts - University of Damascus.

The West has ignored the metaphysical issue, and has become immersed in materialism, ignoring the fact that a human being, born with an innate humanity, cannot be good except through religion, and that mankind is religious by nature, and that he needs a "God" in the first place, not because deification and religion - as Western philosophers say - are driven by evolutionary psychological motives, such as fear and ignorance, but rather because it is an innate need, which was created in the human psyche since his first beginning.

Therefore, when the philosophy of the Enlightenment developed and began to make the human self the pillar of existence instead of Allah, as the result was that the Western human became empty from within, drawn by illusions and fears, because innate humanity was separated from its Creator, and the human psyche became confused and disturbed, instead of being, with innate humanity, a source of reassurance and tranquility. Thus, we find that the philosophy of the Enlightenment and beyond has interpreted the principles of modern humanism into cultural and social movements, that call for the deification of man, as is the case with what is called the "ethical movement" and other "movements."

In any case, this issue of "Eitiqad" magazine comes to address, in its focus, the issue of deifying man, whether in man-made religions, or some heavenly religions, in addition to contemporary trends that have raised the status of mankind to the point of deification.

We thank the researchers who contributed to this issue, we hope that we have provided a useful addition for the readers.

Praise be to Allah, Lord of the Worlds

Beirut: 5- 7- 2024 , corresponding to 29 Dhu al-Hijjah 1445 AH

their minds, Allah, Almighty, said: ﴿**O my two companions of prison, are separate lords better or Allah, the One, the Prevailing**﴾ [Yusuf, verse: 39], and also He said: ﴿**Rather, this - the largest of them - did it, so ask them, if they should be able to speak**﴾ [Al-Anbiya, verse: 63].

Islam came and appeared in the midst of a reality of polytheism, in which people were turning to worshipping other than God Almighty. Islam demolished the foundations of this deviation, established solid rules for monotheism and faith, laid strong foundations in doctrinal discussions, destroyed the falsehood that people followed, and led them to the law of truth and justice.

In Europe, the Renaissance came in the West as a reaction to the practices of the clergy. They exploited the disagreement with the church to undermine the idea of religion and promote the idea that achieving scientific development and human well-being can only be achieved by abandoning religion and the supernatural, and turning to the world completely. They neglected the third and fundamental pillar, Allah, while they delved deeply into studying the universe and mankind, and devoted all their energies and interests to them.

But what is mankind? It is a question that seems obvious and simple, when it is posed by innate humanity, but when it was addressed by man-made religions, and philosophical trends, it became very complex, and behind it there was debate and disagreement, dividing humanity into nations, groups and sects, and some of them reached the belief that mankind is a «God».

Here a number of questions arise: If the deification of mankind is a natural result of the deviation of man-made religions, the weakness of their evidence, and the confusion of their followers, then how did the deification of mankind reach heavenly religions, which are relatively recent in their prophets? How did the crucifixion of Christ, for example, become the focus of controversy and argument (between Islams-Jews) during the era of the Noble Prophet (peace be upon him)? How did this controversy affect the modern Christian vision of existence? How did some Orientalists exploit this controversy, in order to cast doubt on the Qur'an and support the doctrine of the Trinity?! It is true that they did not use the word "God" in relation to man, but the descriptions they bestowed upon man, and the centrality they placed on him, are no less than what pagan religions did in deifying man.

However, deification does not necessarily have to be explicit, but sometimes it is through behavior towards oneself and others. In this sense, technology in the West has turned into a "God", and science has also become a "God", and the United Kingdom has become a "God", and America has become a "God" as well, and they all act according to the Pharaonic saying: I am your supreme lord.

the Earth, nor to the earth without the sky; however, the Western mind persisted in ignoring the missions of the prophets, and began to look at human history in isolation from this prophetic movement, so it did not imagine philosophy as anything other than "either a question about the universe, or about man."

Whatever the case, mankind is composed of a spirit (abstract) and a body (material); but the basic problem that mankind will face is that the world, in which he lives and which surrounds him, and which he can see, is the tangible world. Therefore, the mankind becomes accustomed to his world and interacts with it, so the sensual side prevails over the spiritual side, unless there is a regulator that regulates the rhythm of the relationship between the abstract and the material, and between the spiritual and the sensual. Here, exactly, is the mission of the prophets; the education and purification, which we have spoken about, are nothing but an attempt to control the rhythm of the relationship between the spiritual and the material, so that mankind does not deviate far from his innate humanity nor does he go along with the suspicions of apparent materialism at the expense of inner spirituality.

But is the mission of the prophets sufficient to achieve salvation for all people? Of course not, because the mission of the prophets is to help and guide, while the basis of salvation is the individual choice of each person, his actions according to innate humanity, and the guidance of the prophets. On the other hand, loss and deviation are the result of being far from innate humanity, and the guidance of the prophets. It is not necessary that the majority is what leads an individual to deviation, but sometimes the minority is enough to deviate many, as is the case with anobiums, which can start from a single one and then multiply, eating away at the wood until they corrupt it. Doctrinal deviations do not necessarily stem from real doubts on the part of those leading them. Rather, deviant currents often stem from individual or collective interests, whether they are political, economic or social. This is what we notice in many of the trends that confronted the prophets, and swept away many, due to ignorance and the crowding of doubts that the leaders of the trends of deviation deliberately spread, disseminate, and market them as facts, despite those leaders' knowing and being certain that they are nothing but delusions and falsehoods.

Among these deviations, and indeed the most dangerous of all, is the deification of other than Allah, and taking some natural phenomena and celestial bodies, and even some people, as lords besides Allah, despite the fact that this contradicts sound reason, and more importantly, it contradicts sound innate humanity. Therefore, we find the Holy Quran informing us about the speeches of the prophets, as they converse with the deviants, not with inferences and proofs of a complex philosophical nature, but with indications and directions that touch their innate humanity, and stimulate

movement, which began to destroy the minds of the youth. By this standard, the "favor" for the transformation of philosophy from Sky to Earth goes to the (Sophists), not to (Socrates).

However, we do not originally accept the claim that philosophy moved from Sky to Earth, at a stage in the history of Greek thought, whether due to (Socrates) or the (Sophists), or others; because we believe that wherever there is a human gathering, there are prophets and messengers, as their mission revolves around informing mankind of the purpose for which he was created, and the tasks that were entrusted to him. The purpose of that is for the prophets to teach people to know Allah, and this requires that a person get to know him psyche . On the authority of the Commander of the Faithful [Ali Bin Abi Taleb] (peace be upon him): "Whoever knows his psyche knows his Lord."(1)

It was narrated that a man named Mujashi' entered upon the Messenger of Allah (may Allah bless him and his family) and said: "O Messenger of Allah! What is the path to knowing the truth? He (may Allah bless him and his family) said: Knowing the psyche. He said: O Messenger of Allah! What is the path to conforming to the truth? He said: Opposing the psyche. He said: O Messenger of Allah! What is the path to pleasing the truth? He said: Discontentment of the psyche. He said: O Messenger of Allah! What is the way to attain the truth? He said: Abandoning the psyche. He said: O Messenger of Allah! So, what is the way to obey the truth? He said: Disobeying the psyche. He said: O Messenger of Allah! What is the path to the remembrance of the truth? He said: Forgetting the psyche. He said: O Messenger of Allah! What is the path to the closeness of the truth? He said: Distance from the psyche. He said: O Messenger of Allah! What is the path to the intimacy of the truth? He said: Loneliness of the psyche. He said: O Messenger of Allah! What is the path to that? He said: "Seeking help from the truth against the psyche."(2)

The mission of the prophets is based on building the human being, mentally and spiritually, as the Quranic terminology: "Education and purification". Allah, Almighty, said: ﴿**and teach them the Book and wisdom and purify them**﴾ [Al-Baqarah, verse: 129]. But the purification of the psyche depends on knowing it!

Therefore, knowing Allah and knowing oneself are two united knowledges. So, knowing oneself is an integral part of the mission of the prophets.

The conclusion is that the philosophical question was never limited to the sky without

1 - Al-Amidi: Ghurar al-Hikam, hadith.: 7946.

2 - Al-Majlisi: Bihar al-Anwar, Vol. 95, p. 456.

Editorial

Mankind, Naturally Religious Creature

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Cosmic visions, historically, revolve around three pillars: Allah, mankind, and the universe. Allah is the Creator and Manager of creation. As for mankind, he is the most sublime creature in existence, whom the Creator made His successor on Earth, to develop it and achieve the purpose of creation, while the universe is the "stage of events", the field of contemplation, the subject of knowledge, the evidence of the greatness of the Creator, and the home of man's existence and his honor by his Creator.

Since Allah, Almighty, said the imperative "Be" [Kun], and breathed into mankind from His spirit, then sent him down to Earth, mankind has been striving to seek knowledge: knowledge of Allah, knowledge of the world, and knowledge of himself. Knowledge begins with a question, and questioning is the habit of mankind since his birth. So, philosophy is the art of questioning and inquiry, while philosophizing is nothing but an attempt to reach answers. Therefore, philosophy and philosophizing have existed since mankind was born, and have never left him, even if the question and answer differed in depth according to the stages of human development. The Roman philosopher (Cicero) (106 BC - 43 BC) wrote, about twenty centuries ago, and many others followed him, that the famous Greek philosopher (Socrates) (470 BC - 399 BC) brought philosophy down from sky to Earth, meaning that philosophy before (Socrates) focused on the sky, and trying to explore the basic element of creation, whether it is water, air, or something else, and that (Socrates) transformed the philosophical question from a question about the universe to a question about man. But (Cicero) was wrong even by Western standards, because (Socrates) was not an "active", philosophically, as much as he was a "passive" one, and he did not practice philosophy initially, as much as he practiced it in confrontation. (Socrates), himself, admitted that his main mission was to confront the destructive thought of the sophist

15 Samer Tawfiq Ajami

■ **Mankind Need for Religion between Centrality of Allah Almighty, Tendency to Humanism**

16 Dr. Abdul Aziz Al-Sawafi

Critical Study of Humanist Movement from Renaissance to Present Auguste Comte as a model

Studies and research

18 Mr. Hamza Jaafar

Critical Study of Article: "Does Qur'an Deny or Prove Crucifixion, Death of Christ?"

Reading in a book

19 Nabil Ali Saleh

Human Rights According to Imam Ali bin Abi Talib (peace be upon him) Scientific Insight

index

Editorial

6 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Mankind, Naturally Religious Creature

Focus

11 ..... Dr. Ranim Youssef

Deification of Mankind in Heavenly Religions

12 ..... Dr. Mohamed Ibrahim Ahmed Rajab

Deification of Mankind in Man-Made Religions «Presentation, Criticism»

13 ..... Dr. Sayed Ali Hosni

Modern Humanism Study, Criticism

14 ..... Sheikh Hassan Mohammed Zain Al-Din

Moral Movement of Felix Adler Presentation, Criticism

At Upcoming issue

Revelation as transcendent and certain knowledge

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Sheikh Mahmoud Saraeb

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Dr. Mohamad Firas Al-helbawi
(Persian)

Eitiqad

For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

Deifying Mankind, Deviation from Innate Humanity

1st year - Issue (3): spring 2024 AD - 1445 AH

ISSN:
: 3005-9577

Distribution:
Dar Almahajja Albaidaa
(Beirut-Lebanon)

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

issued by:

A quarterly journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

Baratha Center for
Studies and Research
Beirut-Baghdad

Issue (3): Fall 2024 AD - 1445 AH
issued by Baratha Center for Studies and Research
Eitiqad.barathacenter.com

Deifying Mankind,
Deviation from Innate Humanity

- **Editorial »** Mankind, Naturally Religious Creature
- **Focus »** Deification of Mankind in Heavenly Religions
  - » Moral Movement of Felix Adler: Presentation, Criticism
  - » Modern Humanism Study, Criticism
  - » Mankind Need for Religion between Centrality of Allah Almighty, Tendency to Humanism
- **Studies and research »** Critical Study of Article: "Does Qur'an Deny or Prove Crucifixion, Death of Christ?"
- **Reading in a book »** Human Rights According to Imam Ali bin Abi Talib (peace be upon him) - Scientific Insight