

عبد الوهاب بوحدية

الإنسان في الإسلام

دار الجند للكتاب - تونس

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

من مؤلفات عبد الوهاب بوحدية

باللغة العربية :

- لأفهم : المجتمع والدين، 145 ص، تونس 1993 .
- ثقافة القرآن، 90 ص، تونس 2004 .
- على خطى ابن خلدون، 288 ص، تونس 2006 .

باللغة الفرنسية :

- *Criminalité et changements sociaux en Tunisie*, 157 p., Tunis 1965.
- *La Sociologie du développement africain*, 102 p., La Haye 1968.
- *Public et Justice*, 138 p., Rome 1971.
- *A la recherche des normes perdues*, 273 p., Tunis 1973.
- *La sexualité en islam*, 320 p., Paris 1975, (traduit en anglais, arabe, bosniaque, espagnol, italien, japonais, portugais).
- *Culture et Société*, 278 p., Tunis 1978.
- *Raisons d'être*, 290 p., Tunis 1980.
- *L'exploitation du travail des enfants*, 102 p., Genève - New York 1982. (traduit en anglais, arabe, chinois, espagnol, russe)
- *Les droits de l'enfant en Tunisie*, 140 p., Tunis 1993, (traduit en arabe) .
- *L'imaginaire maghrébin : Dix contes tunisiens pour enfants*.
- *Quêtes sociologiques*, 204 p., Tunis 1996.
- *L'altérité dans les sociétés musulmanes*, 88 p., Paris 2002, (traduit en arabe).

EN COLLABORATION :

- *Les préconditions sociales de l'industrialisation*, 157 p., Tunis 1968.
- *La ville arabe dans l'islam*, 570 p., Tunis 1982.
- *Individu et société en islam*, Paris 1994, 690 p., (Direction), (traduit en anglais et en arabe).

عبد الوهاب بوحدية

الإنسان في الإسلام

دار الجندب للنشر - قزو

©جميع الحقوق محفوظة لدار الجنوب للنشر – تونس 2007

79 نهج فلسطين – تونس 1002

sud.edition@wanadoo.tn

ISBN : 978-9973-844-72-9

يمنع حسب القانون استنساخ أي جزء من الكتاب والاتجار به.

يحتفظ الناشر بحقه في القيام لدى القضاء

(قانون عدد 36 – 94 بتاريخ 24 / 2 / 94)

الإنسان أمام الله

لما كان الإسلام ديناً منزّلاً بالوحي، فقد جعل من الله مركز كل شيء : إنه خالق العالم ومبيّن الحقّ، وهو أصل كلّ الأشياء ومنبع كلّ القيم، وهو يتسامى مطلقاً عن كلّ مكان وزمان. وكما هو الشأن في الديانتين الموحّدتين الآخرين، فإن الله يكون المرجعية الأساسية. فكان إذن من المنطقيّ أن يطور الإسلام أنطولوجيا إلهية مشفوعة بتيوقراطية ونظرية لاهوتية. ولا يمكن أن تكون مكانة الله إلاّ مطلقة وغير محدودة. أمّا مكانة الإنسان في الإسلام فقد كان يمكن بالتّالي أن تكون منعدمة أو شبه منعدمة، لكنّها في الواقع أساسيّة. فإلى جانب

النظام الإلهي، يوجد «نظام إنساني» ناشئ عنه، نودّ أن نحلّله في الصفحات الموالية وأن نبرز كيف انبنت الحضارة الإسلامية في إطاره على أسس كانت بالضبط أسسا ذات طابع إنسيّ في جوهرها. وهكذا انتهينا، بعد عدّة قرون من البحوث في الإلهيات، إلى إدراك أنّ معرفة الله تمرّ بمعرفة الإنسان.

ولقد سبق للمستشرق ماسينيون Massignon ، أن تحدّث بكل نباهة عن «تيوقراطية لائكية». فانتهاه النبوة - طريق نزول الوحي - بانتهاه رسالة محمّد صلى الله عليه وسلّم خاتم الأنبياء، وانعدام آية سلطة كهنوتية في الإسلام أو كنيسة مؤسسة أو هيئة منظمة من القساوسة المكلفين وحدهم بتنظيم العبادات والمؤهلين لقول الحق وتأويل الشرع، كل هذا فتح للإنسان العاديّ - شريطة أن يكون مؤمنا سليم العقل - أبواب نفوذ خارق، لم يتردّد المسلمون، على مر العصور، في استعماله، بل أسرفوا في ذلك الاستعمال أحيانا. ولا شكّ أن بعض المؤمنين أقدر من غيرهم على توضيح الشريعة بفضل إشعاعهم الشخصي أو علمهم أو ورعهم، ولكن لا يعني ذلك أنّ في الإسلام احتكارا دينيّا. ولقد ظلّ فهم السنّة التي سنّها الرسول (ص) عملا جماعيّا، فهي فرض كفاية موكل للمجموعة الإسلامية المتضامنة الممثّلة - لا أكثر - بنخبها العلميّة أو الأخلاقية،

وهو بالتالي فهم ديمقراطي وإلى حدّ ما شعبيّ، لكنّه سرعان ما انحصر تعسّفاً في الخاصّة الدينيّة، فأطلق العنان رغم ذلك ومنذ البداية، للبحث الحرّ وأولاه أهميّة كبرى، ممّا أدّى إلى إبراز أوجه الشبه، في أحيان كثيرة، بين الإسلام والبروتستانتية. إنّ هذه الأسس هي التي جعلت للثقافة الإسلاميّة إطاراً فكريّاً ودينيّاً فريداً من نوعه، وهي التي كيّفت بطريقة أو بأخرى شخصيات الشعوب الأساسيّة. أمّا العقل، فقد أعتمد ودُرس، بل وجّه بواسطة علم الكلام لتفسير كلام الله والتعمّق فيه. ورغم مخاطر تخطّي الحدود والوقوع في مزالق البدع، فقد بقي مذهب السنّة في حدّ ذاته متّسماً بالتعدد والتفتح باستمرار على ضروب الخلافات في مجال الإبانة عن الشرع. كان تكاثر الآراء وتنوّع بعض أشكال العبادة مقبولا بلا احتراز، وبدا أنّه حقّ من الحقوق ومنة فريدة تقبّلها المؤمنون على أنّها نعمة ورحمة من الله. وباختصار، تبدو لنا المسيرة الإسلاميّة إنسانيّة مفرطة في الإنسانيّة، حتى لو ارتكزت على المطلق المؤسّس لها.

وعلى كلّ ومهما كان تفتح الإسلام وانبثاقه أو انكماشه وارتياجه وتقوقعه على نفسه، ومهما كان ثراء فهمه للأشياء، فقد فتح للإنسان سُبلا كانت إذ ذاك غير مألوفة، فأقبلت عليها مختلف المجتمعات الإسلاميّة في الغالب بهمة وسرور. وتعد

إمكانية الفهم في كنف الاستقلال مكسبا مهماً سمح للشعوب التي اعتنقت الإسلام أن تجد في ذلك الإطار المرسوم الوسائل التي مكنتها من تمثّل الشرع بقدر ما اندمجت فيه. ولم يكن العرب يكثرثون كثيراً بأن أصبحوا أقلية ديمغرافية في خضمّ المجموعة الجديدة. ألم يمكنهم الإسلام من تعريب العالم ومن نشر لغتهم، ولو عن طريق دراسة النصّ القرآني، إذ بادروا بإثباته في شكله النهائي أو حفظه عن ظهر قلب في عهد مبكّر جداً؟ فذاعت هذه اللغة وتأكّد حضورها حتى بين أكثر الأمم شموخاً وأشدّهم تعلقاً بهويّتهم من فرس أو هنود أو أفارقة وعلى مدى عدّة قرون وإلى اليوم أيضاً، تسنّى لكل مسلم أن يطّلع مباشرة على نصوص بقيت محاطة بهالة من القداسة ولم تهرم لغويّاً، وظلّ المسلمون في كلّ عصر ومصر ومهما كانت ثقافتهم وأعمارهم يخصّون بالعناية والتبجيل ويقرؤون باستمرار القرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة، وهو ما مكّنهم من طبع الفكر الإسلامي بطابعهم والذوبان فيه في نفس الوقت. ولن يسلم هذا الفكر من العوائق التاريخية أو الثقافية أو الاقتصادية أو السياسيّة التي يتعرّض لها حتماً كلّ مجتمع والتي تشكّل في الغالب تجارب مميّزة. وحتى في أمراً حالات الإخفاق والانكسار والتقهر ظلّ الإنسان، عظيماً كان أو حقيراً، يطبع الإسلام بطابعه.

ولقد منّ الله على الإنسان بطاقات غير محدودة، كتلك التي
تتيحها الحرية والعقل. ففي الإسلام إذن ليس الإنسان كائنا لله
فحسب، بل هو أيضا كائن لذاته. ولقد أثار ذلك للفكر
الإسلامي بعض الصعوبات الناجمة عن المكانة الرفيعة التي
منحت للإنسان، وعن الإطار الذي ترعرعت فيه إنسيّة أصيلة
ستكون موضوع تأملاتنا هذه.

الأبعاد الإنسيّة في الإسلام

ولكن ما هي الإنسيّة ؟

أثار تعريف كلمة إنسان مجادلات كبيرة تعرّض لها مثلاً ابن حزم (المتوفى سنة 106) في كتاب الفصل. فلقد تساءل بعد الكثير من المفكرين : هل تعني هذه اللفظة الجسم أم الرّوح أم كليهما معا ؟ ولئن انتهى بكل تبصّر إلى القول باتحادهما الوثيق، إذ يحمل الجسم الروح وتبث الروح الحياة في الجسد، فقد ظلّ الجدال بالأمس يتغذّى بمذهب أرسطو واليوم بالفينومولوجيا ثمّ اتّسع وتشعب حتّى أصبح من أخصّ اختصاصات الفلسفة.

وبحكم التداول والاستعمال أصبحت لكلمة الإنسانية في اللغة العربية الحديثة معنى البشريّة والإنسيّة. وتعود بنا لفظة «إنسيّة» إلى أصول لفظة «إنسان» وتسمح لنا بالخصوص برفع جميع الالتباسات. ولقد ذكر بعض المفسّرين القدامى أن لفظة إنسان مشتقة من «النوس» أي الحركة، لأن الإنسان يسمو بحركة الخلق البدئية إلى رؤى مستقبلية يستنبط منها مشروعاته الخاصة. ورأى غيرهم أنها مشتقة من «نسي» لأن الإنسان كائن زمني يبلي التجربة والمعرفة ويرديهما ذكريات¹. لكن أصبح هذه الاشتقاقات ما يربط الإنسان بالأنس، وهو حسب ابن منظور والفيروزبادي، عكس «الوحشة» أي الوحدة التي يعانها الشقيّ المغموم. ومن خلال صيغة إفعال في إنسان وكذلك في إيمان يتجلّى الطابع الجوهريّ والداخلي بل الإراديّ والثابت ولكن المتفتح والسعيد لقيمة متجددة النشاط نفسيّا. والإنسان هو فعلا قيمة أصيلة في الإسلام، كما سنبرزه مرارا وتكرارا في هذا البحث وهي قيمة لا تنفك تنتظم وينحلّ انتظامها لينتظم من جديد. أمّا لفظة إنسانية فهي أكثر تأكيداً على الصلة الاجتماعية، صلة المحبة والتضامن التي تسمح للناس بربط علاقات عاطفية متميزة. إن هذا البعد الجماعي إذن للكائن

1- انظر: الطاهر بن عاشور، «التحرير والتنوير» الجزء 30 ص 632 تونس، 1948.
انظر أيضا: محمد الزغواني، «الدرر المنشورة» ص 129 - 130 ، تونس 2002 .

البشريّ يظهر في مفهوم «الإنس» النوراني الذي يقابل مفهوم «الجان»، وهو كائن الظلمات وأعماق الأرض. إنّها المقابلة الكلاسيكية المعروفة بين السماوي والجهنمي. و«تُعادِل» مفهوم الإنسيّة المشتقة من الإنس لفظة humanisme في اللّغة الفرنسية.

وفي هذا الصدد، يبدو المجال الدلالي القرآني ثريًا جدًا. فإذا كانت اللّغة الفرنسيّة تقتصر على لفظة homme، فإنّ للعربيّة لفظة رجل التي تقابلها لفظة مرأة. ولفظة بشر عموما التي اشتقت منها بشريّة، وكذلك عباد، بمعنى عباد الله، وملة، بمعنى مجموعة، وتضاف هذه الألفاظ إلى ناس وإنسان، وكلّها تحتاج إلى مقارنة أكثر منهجيّة، لا يسمح بها المقام هنا.

وتكتسي الإنسيّة في الإسلام ثلاثة أبعاد تاريخية وأخلاقيّة وأنطولوجيّة. إنّها تأخذ في الاعتبار أنّ الإنسان «موضوع» دراسة وتفكير من الوجهتين الماديّة والثقافية، وذلك في علاقاته مع المحيط الأرضيّ المباشر ومع المطلق. وهكذا ترسم معالم علم مزدوج للإنسان الكامل، من حيث هو معرفة تتعلّق بالإنسان بوصفه كائنا في الطبيعة ومن حيث هو موضوع معلومات يقتنيها بوصفه كائنا عارفا. وعلى هذا الأساس تحتلّ العلوم التي تسمّى إنسانيّة والدراسات المتفرّعة عنها مكان

الصدارة في الإنسيّة الإسلاميّة. وهو ما يضمن، على كلّ، التواصل الاستيمولوجي لكافة العلوم، علوم الأمس واليوم والغد. فقد أرسى الإسلام إذن على الفور قواعد علم للإنسان، بحيث مثلت الانثروبولوجيا جزءاً لا يتجزأ من المشروع الإسلامي.

وتعني لفظة «إنسيّة» أيضاً موقف مناصرة مبدئية للإنسان في حياته الواقعيّة وفكره اللّذين يشكّلان حقائق مستقلّة والمرجعيات الفريدة والتميّزة عن وجوده وتاريخه. وكان «مالرو» Malraux على حقّ لما قال : «لا تتمثل الإنسيّة في القول : ما فعلته ما كان لأي حيوان أن يفعله مكاني، بل في القول : رفضت ما كان يريده الجانب الحيوانيّ فيّ وأصبحت إنساناً دون نجدة الآلهة»². إنّها بحق مجاهرة بالعقيدة يمكن أن تنطبق تماماً على الإنسيّة الإسلاميّة، باستثناء الإلحاد.

وهكذا اعتبر الإنسان المسلم نفسه منطقياً وارثاً للجنس البشري بأكمله، وعلى هذا الأساس كما اعتبر نفسه الحارس الغيور لتراث النّاس جميعاً بلا استثناء. لذا يتعيّن أن يؤخذ العمل البشري بأكمله مأخذ الجدّ وأن يتمّ التكفّل به لمجرّد كونه عملاً في نطاق الخلق الإلهي. ولأنّه يحمل طابعه، لا بدّ أن يقع إدراكه

2 - انظر : A. Malraux : « Psychologie de l'art. La création esthétique » راجع كتاب :

« Les voix du silence » ص 638 .

وتثمينه بالتبعية. والحضارات غير قابلة للتجزئة والتفويت، وهي متساوية من حيث الشرف والكرامة. وهي تشترك في النفس الموحدة والوحيدة التي انبثق منها الناس جميعا «من نفس واحدة» كما جاء في القرآن الكريم³ وفي الآية البليغة «بعضكم من بعض»، وفي خطبة الوداع: (كلكم من آدم وآدم من تراب). ولقد تولّى المسلمون - مدفوعين بإيمانهم بالإنسان - القيام بمجهودات عظيمة وجبارة لتبني تراث الإنسانية بتمامه وكماله، اليونانيّ منه واللاتيني والهنديّ والفارسيّ والإفريقيّ إلخ... ولايجاد أنفسهم فيه.

والإنسيّة إيمان مطلق بالإنسان، بالرجوع طبعاً إلى الله. والإنسيّة تنبع من الثقة التي وضعها الله في الإنسان وتلك التي وضعها الإنسان في نفسه. والإنسيّ هو من يقرّ بأنّ الإنسان صانع مصيره الخاصّ فيجب ألاّ يقنط، إذ هو قادر على إيجاد حلول للمشاكل التي لا تحصى والتي تعترض طريقه في كل خطوة يخطوها، سواء بالبحث المتردّد أو بومضة العبقرية والهداية. ولقد تسنّى للمرحوم محمد العزيز الحبابي، في فترة غير بعيدة، أن يفتح مجالات تفكير عديدة، متأثراً بـ «إمانويل مونييه» Emmanuel Mounier، وأن يحلّل فكرة «شخصانية

إسلامية»⁴، فأبرز المكانة المرموقة التي تحتلها الشخصية الإنسانية في القرآن وفي اللاهوت الإسلامي. أمّا الإنسيّة التي نعيها هنا فهي أشمل وأكثر منهجية. إنّ فكرة الإنسان الكلي الذي لا يُمثل الشخص إلا جانباً منه هي، حسبما يبدو لنا، ما يمثل وحدة وطرافة مجموع إسهامات الإسلام على اختلاف عهوده ومجالاته. ولقد تجلّت هذه الفكرة سواء في الفقه أو الشريعة أو الفلسفة أو في تصوّف أو الفنّ أو في الأدب طبعاً. إنّها فكرة تنبني على إعلاء شأن الإنسان، وقد طوّرها المسلمون في جميع الجوانب والاتّجاهات. وما كان بالإمكان بلورتها لولا المرتبة والدور والوضعية والوظيفة التي حدّدها القرآن لآدم وذريّته بين سائر مخلوقات الله، على اختلاف أنواعها وأشكالها.

تنبع الإنسيّة الإسلاميّة إذن مباشرة من القرآن الذي أسّس نظرة فلسفيّة حقيقيّة للإنسان. ولا يتجلّى ذلك فحسب من خلال عنواني السّورتين، سورة الإنسان (76) وسورة النّاس (114) - وهي آخر ما نزل من الوحي - بقدر ما يتجلّى في التعريف بطبيعة الإنسان ومكانته في العالم. ففي الآيات السّت لسورة النّاس القصيرة، تردّد لفظة «النّاس» خمس مرات،

4 - انظر : M. A. Lahbabi : « *Le personnalisme musulman* » Paris, 1964, 123 p.

حيث يُعتبر الإنسان ثلاث مرات في علاقاته بالله تعالى من حيث هو، على التوالي، ربّ وملك وإلاه، ومرتين في علاقاته مع ابليس المغوي والجنّ والآخرين عموماً⁵.

وتتردّد لفظة إنسان 53 مرة، بالإضافة إلى 14 مرة أخرى تردّ مقابلة للجان والشیطان، في حين يرد ذكر الناس والبشر عموماً 32 مرة. ولا شك أن دراسة هذه الآيات من الوجهة الدلالية تكون غزيرة الفائدة. ونكتفي هنا بتوضيح مبادئ الإنسيّة القرآنيّة التي تتجذّر في الأسطورة المؤسّسة للجنس البشري والتي تعرّف بوضعيّة الإنسان في الكون وبما يجب عليه الاضطلاع به من مسؤوليات على وجه الأرض، مشيرة في نفس الوقت إلى أنّه قيمة في حدّ ذاته. وتستحقّ قصّة بدايات الإنسان كما رواها القرآن أن نقف عندها قليلاً. ومعلوم أن الله تعالى، بعد أن خلق آدم، أمر الملائكة بالسجود له اعترافاً بمنزلته الرفيعة فكانت البداية بالنسبة إلى الإنسان، بداية كل شيء. إن هذه القصّة المتعلّقة بخلق الإنسان وبمعصيته، ثم بهبوطه على الأرض تُعبّر عمّا تنطوي عليه الحرّية من امتياز متزامن مع تجربة الشرّ والسلبية، وهي علامة على بداية التاريخ

5- انظر ابن عاشور والزغواني، المرجعين المذكورين آنفاً.

6- 2، من 30 إلى 36 - 4، 1- 7، من 11 إلى 27، 89- 3، 59- 15، 26، 28، 33 - 6، 76، 71- 17، 61- 19، 58 .

البشري برمته. إن فترة البداية هذه فترة أساسية سَطَّرت امتدادها مسيرة نموذجية تخللتها أحداث آلت إلى حلول عهد الإنسان. أمّا موكب سجود الملائكة بإشراف الله فهو ينطوي على دلالة رمزية ومعان كثيرة، لأنّ السجود فعل خطير لا يليق إلّا أمام الخالق تعالى. إلّا أنّه أمر به الملائكة تكريماً لآدم، بينما يكون السجود لغير الله، في العادة، علامة من علامات الشرك وإبطالا لوحداية الواحد الأحد أو إضعافا لها. هذا الشرف العظيم يشكّل الذروة في الولاية السامية التي أرادها الله بواسطة حركة علنية لم يسبق لها مثيل، كي يستخلفه في الأرض ويعهد له بالتصرّف في العالم وفي الطبيعة. إلّا أنّ إبليس، جوهر الشرّ وعدوّ الإنسان اللدود، رفض فوراً تفوّق آدم الأنطولوجي، محتجاً أنّه من نار وآدم من تراب لا يرى إلّا مادّة العالم، مبرزاً بذلك أنّه لم يفهم شيئاً من المشروع الماورائي الإلهي ومن البعد الأخلاقي للخلق، فأفسد الموكب وأدخل النفي في قلب المصير الإنساني ذاته.

هذا العصيان الأوّل لأمر الله سيخلّ بنظام عهد الإنسان. وأكيد أنّ تصدّع الكيان هذا ليس من قبل الإنسان، لكنّه علامة على ظهور الشرّ الذي يعكّر صفو الوجود ويأتي بالاغتراب. وفي هذا العالم المتصدّع بطبعه، لن يلبث آدم أن يسقط بدوره في الخطيئة وتنطلق جدليّة الشرّ بالتّالي من خلال رفضين

متتالين للمشيئة الإلهية، الأول ضد الإنسان والثاني من جرّائه،
إذانا بدخول الحرية في قلب الوجود. ولم يخطئ الملائكة
الصواب وهم المجرّدون تقريبا من كلّ قدرة على المبادرة
والمخلوقون فقط للتسبيح بحمد الخالق وتقديسه حين اندهشوا
من استخلاف الله للإنسان في الأرض وقالوا: «أُتَجَلُّ فِيهَا مَنْ
يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ»⁷. وكلمة الفساد هذه كلمة ثرية
بالمعاني وذات وقع كبير. فهي تعني مأساة الشرّ الإنساني من
تعفن وانحلال ودعارة وفوضى، والحال أنّ الشاعر التونسي
الغزّي لاحظ بحق أنّ «آدم استبدل جنّة (أي جنّة الخلد
المتواصل دوما خارج الزمن) بجنّة (أي جنّة الحبّ والحرية)
ونعيما بنعيم». وهكذا فتحت خطيئتنا إبليس وآدم الباب
لتحديات التاريخ و«حدّتنا» في نفس الوقت طبيعة الإنسان
التاريخية وبالتالي الخلاقة والمتفتّحة والمسؤولة. فإذا بآدم يخرج
من ثبوتية الملائكة اللازميّة واستقرارها ويدفع إلى خضمّ
الأحداث وتعاقبها الجدليّ، وما على الإنسان عندئذ إلا أن
يجعل هذه الأحداث المتتالية خلاقة مولّدة للمعاني. ألم يُعلمه
الله لهذا الغرض الأسماء الدّالة على الأشياء والمفاهيم، فوهبه
بالتالي القدرة على القران بين الدّال والمدلول، وبذلك تزوّد
الإنسان بالأدوات الثمينة والضرورية للسيطرة على العالم.

ولنتنبه جيّداً إلى هذه السمة المثيرة والخاصّة بالإسلام : إن طرد آدم من جنّات عدن ليس مجرد تخلّ وليس من باب أولى وأحرى لعنة، وإنّما هو انتقال من مكان إلى آخر أو إن شئنا هو «طرد/ تحرير». ولقد أجاب الله الملائكة بأنّه يعلم ما لا يعلمون فهو يبالي بمصير آخر مخلوقاته، ولا يفتأ يساعده ويظل «أقرب إليه من جبل الوريد»⁸. ألم يُضف عليه الكثير من صفاته ؟ ففي شرح الآية «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» أبرز القاضي ابن عربي «أن الله لم يخلق أحسن من الإنسان ومنحه الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والعقل والحكمة، وهي صفات يختصّ بها سبحانه». فالإنسيّة في الإسلام تتخذ في المجال الأنطولوجي هذا الانتقال الدلالي. هل يفسّر ذلك اكتسائه صبغة مرحلة لا دور فيها يذكر للأحزان والمآسي ؟ وعلى كل فالإنسان أبعد ما يكون عن المنفي في الأرض وأقرب ما يكون من «المكلف بمهمة».

طبيعة الحرّيّة في الإنسان

وفي مراتب الوجود، يأتي الإنسان - وهو المنبثق عن الله - بعده مباشرة، لكنّ هذه المرتبة الثانية المرموقة - التي حسده

عليها الشيطان وحتى الملائكة - تُغلق عليه باب الكمال الذي سيبقى - على أقصى تقدير - غاية يصبو إليها في بحثه الروحاني و«رياضته» الزهدية، وستسعى الصوفية إلى تصوّرها والتنظير لها وتنظيمها. إن الخلود والكمال مرغوب فيهما وهما محل انتظار وشوق فقط... أو محلّ أحلام ونزوات. أمّا الصيرورة الإنسانية العادية، فإنّها ستتنزّل في نطاق المحدودية والنقص. وهنا يكمن الشر. ثمّة آيات عديدة تصف الإنسان بكونه مثيرا للفتن والشرور وأنّه خُلِقَ «ضعيفا»⁹ «عجولا»¹⁰ وهو كثيرا ما «يطغى»¹¹، وهو «ظلوم كفّار»¹² كما يكون «هلوعا إذا مسّه الشرّ جزوعا، وإذا مسّه الخير منوعا»¹³. بل الأدهى من ذلك أنّه لئيم لا يعترف بالجميل، «ويدعو الإنسان بالشرّ دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولا» الإسراء¹¹. ولهذا فهو «خصيم مبین»¹⁴، «كفورا»¹⁵ مستكبرا عن عبادة الله¹⁶، «يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير»¹⁷. فما أكثر «كفره» :

. 28 ، 4 - 9
. 11 ، 17 - 10
. 6 ، 96 - 11
. 34 ، 14 - 12
. 21 - 20 - 19 ، 70 - 13
. 4 ، 16 - 14
. 89 ، 17 - 15
. 21 ، 19 - 16
. 8 ، 22 - 17

«قتل الإنسان ما أكفره»¹⁸. وليس العصيان والشرّ صفتين ظرفيتين مرتبطتين بفترات بداياتنا بل هما من ثوابت طبيعتنا البشرية. والنفس لوامة والكفر (أي نكران الجميل الممزوج بقلّة الأمانة وبالجحود) إنّما هو جزء لا يتجزأ من جوهر الإنسان الذي يلزم تصدّع بداياته فيعيش طامحا طموحا صادقا جديرا بالتقدير إلى المطلق وسط فوضى الوجود.

إنّ هذا الطبع المتّسم بالجدليّة هو بالذات مصدر الحضارة الإنسانية التي تمّ له تشييدها بعد تكبّده الآلام على مدى العصور وهي بمثابة المكسب المفيد لولايته الساميّة المنقوصة. إنّ الإنسان مكلف بمهمّة نبيلة غير معهودة ألا وهي تعمير الأرض. ولقد عرض الله «الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها» لكنّ الإنسان حملها «إنّه كان ظلوما جهولا»¹⁹. وهي ثقة عمياء في النفس تنمّ عن تعطّشه إلى حرّيته الجديدة لكنّها تضيي على المغامرة الإنسانية طرافتها وعظمتها. ولم يُخلق الإنسان كالملائكة ليسبّح أبدا بحمد الله وتقديسه وإنّما خلق ليتقلد المهام في العالم حالا.

18 - 85 ، 17 .

19 - 33 ، 72 .

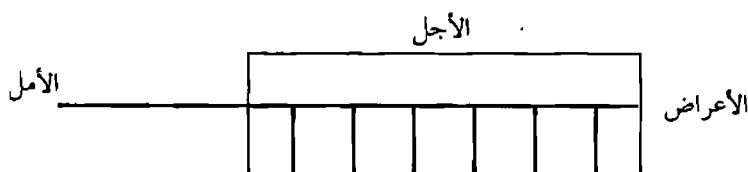
أُكيد أنه لم يكن مجردا تماما من الوسائل، بل كان مسلحا بحريّة الاختيار والعقل والعزيمة والشجاعة، لكنّ هذه الوسائل لا يمكن أن تكون كافية لوقايته من المخاطر التي ألقي بنفسه فيها حين خاض لأمر ما مغامرات التاريخ.

ويمكن أن نتصوّر المسائل الخطيرة والشائكة التي برزت وأحدثت انقسامات بين مفكّري الإسلام ومؤوّلبيه. ولندع جانبا النزاعات التي أثارتها قصّة آدم، وهل ثمة داع لاتخاذ موقف حاسم منها ؟ ولنتجاوز المناقشات والمجادلات للاقتصار على ما يهمّنا هنا : دلالة الإنسان العميقة. إنّ الإنسان الذي يُخلق وسرعان ما يُترك وشأنه، يجب عليه التخلص بنفسه من المأزق (أي استمداد طاقاته من نفسه) والمضيّ إلى نهاية الطريق والتصرّف في إمكانيات حريّته وموارد عقله وقدرته الهائلة على المبادرة واقتناء المعرفة وجعلها علما قابلا للنقل من جيل إلى جيل وقابلا «لرسملة». ورغم ما يعترض الإنسان يوميا من مخاطر محتملة، تظل كل من الحرية والعقل والحكمة والمعرفة واللبّاقة سماته الأساسيّة في نهاية الأمر كما تظلّ عنوان عظمته.

في يوم من الأيام، كان الرّسول محمد (ص) بالمدينة محفّوفا بصحابه، فخطّ على الأرض بعصاه رسما لتلخيص الملحمة الإنسانية الكبرى²⁰. ولم يكن إلّا رسما سريع الزوال خطّ على

الرمل، وما لبث أن أمّحى بمجرّد أن رُسم، لكنّه وصل إلينا رغم ذلك ! لقد خطّ مستطيلا يخترقه خطّ طولي يخرج ممدّدا من جهة العرض وبه خطوط صغيرة من أسفل. ثم أخذ الرّسول يفسّر ذلك الرّسم قائلا : إن المستطيل هو حدّ الحياة البشرية المنحصرة في حدود حتميّة لا مفرّ منها، زمنيّة وخلقيّة. والإنسان يتحرك كما يشاء داخل هذا المستطيل، ويدفعه الأمل إلى تجاوز حدوده، فيتقدم ويسعى ويبني. أمّا الخطوط الصغيرة في الجانب الأسفل، فهي تمثل أعراض الحياة وحوادثها التي تُعرقل طريقه وتعيق مجهوداته. فما إن يتجاوز عقبة حتّى تعترضه عقبة أخرى

20 - النوي : « رياض الصالحين » (نشر رباح وولدقاق، الرياض 1414/1994) الحديث رقم 577 . خط النبي صلى الله عليه وسلم خطا مربعا وخط خطا في الوسط خارجا منه، وخط خططا صغيرا إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط. فقال : « هذا الإنسان وهذا أجله محيطا به، أو قد أحاط به. وهذا الذي هو خارج منه أمله، وهذه الخطط الصغار والأعراض، فإن أخطأه هذا نهشه هذا، وإن أخطأه هذا نهشه هذا، وهذه صورته » . انظر : البخاري السفر الأول ص 20 والترمذي رقم 2456 وابن ماجه رقم 4231 .



. نظر الترجمة الفرنسية : D. Penot et J. J. Thibon. Lyon, 1989. Tome I, p. 438 .

وهكذا دواليك. إنّ المحدوديّة الإنسانيّة ليست إذن جامدة أو عقيمة، بل تُتيح مجالات للعمل النشط والمتواصل. هذا هو التحدي الأكبر. إنها معركة لا تنتهي إلى الممات ويجب على الإنسان الذي تحدوه الآمال أن يخوضها إلى نهايتها، باذلاً قصارى جهده لملء «مستطيله» بالأعمال الصالحة... والسيئة أيضاً. ويستطيع أن يبقى خاملاً، كما يستطيع أن يتجاوز حدوده بتجاوز طاقاته. ومهما يكن من أمر، فإنّ المغامرة تنتهي بالرجوع إلى الله.

«إنّ إلى ربّك المنتهى»²¹ الله منتهى كل شيء، لكنّ الإنسان، في حركته الدؤوبة وفي مستطيله المتواضع يعيش محدوديته كما أنّفق له أن يعيشها، يحركه الأمل في ملء حياته بأنجع ما يمكن، فلا تمنعه صروف الدهر واستلاباته العديدة من تحقيق ذاته والنزوع إلى الله. إنّ مستطيله الصغير مجال كاف تماماً. ويُمكن للإنسان أن ينتصر على التحدي تارة وأن يخسر المعركة طورا، كما يُمكن أن تسحقه الحوادث سحقاً أو أن يدمره الاستلاب. لكنّه يحافظ، رغم ذلك، على قدراته الخاصّة، ويسمح له الأمل في نهاية المطاف بتذليل الصّعاب وبلوغ نهاية «أجله» الذي حدّده له الله وبتجاوز ذاته. من المؤكّد أنّها محدودية البشريّة،

لكنّها محدوديّة واعدة. والإنسان «الكامل» - مثل المتصوفين الأعلى - هو من غدا منتصرا بعد كلّ المعارك، لأنّه تعلم كيف يتغلّب على جميع التحديات واحدا بعد واحد. أمّا الإنسان العاديّ فهو يتسلّح بالشجاعة والعزيمة ويعرف بواسطة الصلاة كيف يقابل وجه الله... ويحقّ له كل الحق أن يأمل.

وهكذا يبقى الإنسان كليّا ومتناقضا، ولكن كثير الحيل وكثير الإيجابيات والسلبيات. يُولد في مستطيل «بكر» يتعين عليه حرثه إذ «كلّ مولود يولد على الفطرة²²». ولكن لا سبيل له غير استغلاله على أفضل وجه. وجاء في حديث شريف: «الأرض لا تُقدّس أحدا، إنّما يُقدّس الإنسان عمله»²³.

أمّا تجربة الشرّ وما يكتنفها من سلبيّات فهي تصبح إيجابية إذا كانت الفضيلة غالبية، وهي تسمح للإنسان أن يفرض نفسه في الأرض وأن يستحقّ النجاة. فبتذليله للعقبات، يضطلع بنفسه ويتّضح أمام الله أنّه جدير برحمته وبخلافته عن استحقاق. ولإنجاز هذه الأهداف، يجدر بنا التذكير بأنّ الإنسان ليس مجردا من كلّ سلاح، وأنّ حرّيته ليست عمياء، بل تُنيرها

22- انظر : انظر : مسلم، « كتاب القدر » الفصل 35. وانظر أيضا البخاري، « كتاب الجنائز » ص 92 - مسلم صحيح 10 - 207 - الترمذي « القدر » الفصل الخامس.
23 - ابن مالك، الموطأ، كتاب الوصايا، VII.

المبادئ الأخلاقية وقابليته الباهرة على التمييز، وهي «على نفسه بصيرة»²⁴. إن خلاصه في هذه البصيرة، التي كثيرا ما تعوز هذه العين الداخلية، هذا العقل الذي كان «أول ما خلقه الله فيه»²⁵. إن البصيرة هي وضوح في الرؤية ويقظة في الوعي، وهي تمثل الرصيد الأخلاقي والفكري الكبير الذي خُصّ به الإنسان²⁶.

أمّا «هبوط» الإنسان كما صوّره القرآن فقد كان حدثا أنطولوجيا عظيما كما كان نقلة للعيش في الأرض، مثل الفراق «بالتراضي» ولم ينطو على عقوبة أو لعنة. ولما هبط الإنسان من السماء إلى الأرض، أتى معه بأمور أساسية: الإيمان والحب والعقل ووسائل العمل، إمّا للخير أو للشر. ويتجلى ذلك بوضوح في سورة التين²⁷. «والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون». ونجد في القرآن أيضا هذه الآيات التي تطابقها: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، إنا

24 - 75 ، 14 .

25 - هذا الحديث أورده محمد عزيز الحبابي، ص 55 ، ولم تتمكن من إثبات صحته.

26 - ذكرت البصيرة في القرآن في زهاء 115 آية.

27 - 95 ، من 1 إلى 6 .

خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا»²⁸.

سوف يُحاسب الإنسان إذن على أعماله وسُعدّ من الأبرار الطيّبين أو من الأشرار المنبوذين، حسب الطريقة التي يُسير بها حياته. وسوف يُمتحن عند تحدّياته العديدة لمصيره، أعني مشروعاته واختياراته وخاصّة أفعاله، فما عليه إلّا أن يحسن التصرّف في حرّيته. وما الفعل إلّا مخاطرة مقاسة بمقياس العقل ومقياس كلام الله أيضا. وإن لم تنته به بالضرورة حرّيته وقدرته على المبادرة والابتكار إلى الفوضى والاعتراب فلأنّهما مهديّان يقودهما الوحي والحكمة، وهما السبيلان الأمثلان للإيجابية الإسلامية. ولا وجود في الإسلام لقديسين من لدن الله، إذ يتنافى ذلك وقداسته المطلقة، وإنّما يرسل رسلا أي مجرّد هداة يمهّدون السبيل ويحملون الآيات. وما الرّسالة المقدّسة إلّا تنزيل مسطرّ في كتاب الله في شكل أوامر ونواه وفرائض ومبادئ، وهي كلّها آيات يتعيّن قراءتها وفك رموزها اليوم وغدا. ويُمثل العقل الفطري في الإنسان وتقبّله للوحي منارتين يهتدي بهما. ويُمْكّن استعمالهما معا أو كلا على حدة أو على التوالي من تبين الأهداف والوسائل الكفيلة بتحقيقها على أفضل وجه.

ولا يتدخل الله مباشرة في مصير الإنسان لكنّه يحدد الرسالة بانتظام أو يوحي إليه ببعض أعماله. وعندما «يحيّن» الوحي يصحح ما في التاريخ من قصور باعتباره بروز الأحداث والحاجات المتجدّدة من جرّاء عمل البشر بالذات، ويدخل سبحانه في طوايا الوحي ذاته التغييرات التي تمكّن من ترسيخ الإيجابيات الإنسانية في نطاق الكون. فالله يهدي الناس باستمرار إذ «لكل أجل كتاب»²⁹ وقال تعالى أيضا : «تلك أمة قد خلت لهما ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون»³⁰. ولا شكّ أنّ التنزيل المتلاحق مظهر من مظاهر الحكمة الإلهية التي سبق أن سطرّت في «أم الكتاب»³¹. وهكذا تتجلى فلسفة حقيقة التاريخ الإنساني : فقد دبر الله الزمن البشري وجعل منه المسرح الذي يقوم فيه كل إنسان بدوره. ولذا فإنّ للتاريخ معنيين، لكونه إنتاجا بشريّا في جزئياته ولكونه في مضمونه تصميمًا مسبقًا للمخلوقات. ويعود الخلق الأصلي لله وحده، أمّا الإنسان فله أن يخلق مآله الخاص مُجدّدا. ويعجّ التاريخ التأويلي للإسلام بالمناقشات والشروح والتعليق على هذه النصوص. ومهما يكن من أمر، فإنّ الله

. 38 ، 40 - 29

. 141 ، 2 - 134 ، 2 - 30

. 39 ، 13 - 31

يتجلى بواسطتين : بواسطة الوحي الأصلي البديع الذي أبداه تلاحق الأنبياء من جهة، وبواسطة الداخلية والفردية للعقل المشاع في كل شخص بشريّ من جهة أخرى. فهما إذن مسيرتان مع تعدّد طرق الوصول إلى الكوني.

من النبوة إلى الحكمة

إنّ الوحي والإلهام والحدس هي المستويات الثلاثة لحوار الإنسان مع المطلق على صعيد البدايات. ويعتبر «ختم النبوة» ركنا هاما من أركان العقيدة الإسلامية، حيث توقّف الوحي بمحمد خاتم الرسل والشاهد على نزول القرآن. ولئن كان القرآن يمثل الكلمة العليا، فهو أيضا الكلمة القصوى. وليست نهاية النبوة من قبيل الزمنيّ المجرّد ولا حتى من قبيل الأنطولوجيّ وحده أو الأنثروبولوجيّ، بل تشكّل قطيعة في طريقة اتصال الله بالإنسان وتفتح أوسع مجال للمجهود الشخصيّ. فموت الرسول محمد (ص) انجرّ عنه إلى الأبد سكوت السماوات. وهو بداية «خيبة الأمل» التي مني بها العالم. وكانت عائشة قد وعت ذلك في الحين لما لفظ محمد أنفاسه الأخيرة بجانبها، فقالت : «والله لا أبكي موت محمد ولكن أبكي انقطاع الوحي الذي رفع» (أو حسب رواية أخرى «انقطع عنا»). ولا يعني ذلك بتاتا وحدة

جديدة للإنسان لأن القرآن سيظلّ الكتاب الأبديّ والنهائي الذي سجّل بلا تحريف ولا تغيير آخر صيغة من صيغ الوحي الإلهي. لكنّ سكوت السماوات ينحصر في توقّف التنزيل. لم يعد كلام الله ينزل من السماء لكنه باق في القرآن وبقي الأمل كذلك في السبيلين الآخرين الموصلين إلى الحقّ : سبيل العقل فينا وسبيل الكشف الحدسيّ. ولاشكّ أن القارئ، سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن يستطيع أن يجد في القرآن فضاء وجوده وأن يكتشف، متى اجتهد في البحث، العناصر الكفيلة بتغذية تأملاته الخاصّة والاستنارة بها في خصوص السلوك الذي يتعيّن عليه اتّباعه. ولقد أكّد الرسول (ص) نفسه على الدور الذي سيضطلع به القرآن³² إذ سيبقى أعظم إرث للمسلمين. ولئن كان الوحي القرآني الصيغة الاستثنائية المقصورة على كلام الله فهو دائم وباق بمعنى أنّه انقطع بموت محمد (ص) ولكنّه «اكتمل»، فظلّ متواصلاً في الكتاب.

ولقد أنبأ القرآن ذاته بختم النبوة منذ فترات التنزيل الأولى إذ سرعان ما سُمّي محمد (ص) «خاتم النبيين»³³. والقرآن تجلّ لكلام الله في أكمل وأقصى وآخر دلالاته، وهو ما يزيده وزناً

32 - يوجد حوالي خمسين حديثاً نبوياً تصبّ في هذا الاتجاه. انظر بالخصوص خطبة حجة الوداع : «إني تركت فيكم ما لن تضلّوا بعده إن اعتصمتم وتمسكتم به : كتاب الله «صحيح مسلم» (مناسك الحج).

33 - 33 ، 40 .

وأهميّة : «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»³⁴.

وهكذا انتهى عهد الأنبياء نهاية متألّقة، لكنّها نهاية، فتعرّزت مكانة التأمل الشّخصي في النصّ المنزل وكذلك سائر الضروب البشرية من إدراك الحقيقة. ولقد فتحت بعد ختم النبوة سبل التأويل من حيث هو مجهود ثان، والاختراع والتجديد والخلق والاجتهاد. وبقي المركز الجوهرى طبعاً هو النصّ المنزل الذي ما انفك الشخص المؤمن يتبنّاه يوماً بعد يوم، وهو ما يفسّر المكانة الكبرى التي أصبحت للمجهود الخاصّ والتأمل والاتّجاه إلى العقل، فكان ذلك أيضاً إرث محمد (ص). ولقد ذكرنا آنفاً أنّ الوحي والعقل هما السبيلان اللذان يرشدان الإنسان المسلم. ولما انقطع نزول الوحي ازداد وزن العقل الذي ناب مناب الوحي بإكسابه معناه وبمضاعفته وإضفاء طابع جدليّ على خلاصاته. وهكذا تمّ التحيين المتواصل لفهم الإنسان لله وللطبيعة ولنفسه. ولن يمكن للإنسان أن يتجاوز إلّا مع الله عبر كتابه المقدّس أو عبر الكون ومع نفسه. وبخصوص هذه النقطة بالذات، لا يسعنا إلّا إبداء موافقتنا التامة على التحليلات الوجيهة التي ألّف فيها محمد

إقبال (المتوفى سنة 1938) بين إسهامات عدد من مفكري الإسلام، من الرازي إلى محمد عبده، مروراً بابن رشد وابن طفيل. إنَّ نهاية عهد الأنبياء أتاحت حلول عهد العقل بجميع مفاهيمه وأبرزت الجانب الأساسي في الرسالة القرآنية. ولئن شاء الله ألاَّ يتَّصل، في المستقبل، مباشرة بالإنسان فلأنَّ هذا الأخير بلغ درجة كاملة من النضج والوعي بذاته جعلت كل نبوة جديدة غير ضرورية. فلا وحدة إذن ولا تخلُّ، بل إدراك ووعي بأنَّ المبادرة بيد الإنسان. ثمَّ إنَّ التقدُّم الذي أحرزه التاريخ البشري أعاد للإنسان مسؤوليته التاريخية الكاملة وأعفاه من كل التجاء مباشر، من جديد، إلى الغيبيَّات. وهكذا فتح الإسلام الباب على مصراعيه أمام سلطان العقل. وفي هذا المضمار، تبدو لنا المحاضرة الخامسة لمحمد إقبال جديرة بأنَّ نستشهد بها بأكملها، ونحن نحيل القارئ إلى الكتاب الذي يتضمَّن هذه المحاضرة وعنوانه : «تجديد الفكر الديني في الإسلام»³⁵، فهو واجد فيها تحليلاً شيقاً يتماشى مع الواقع الحالي. بدأ إقبال بإبراز أنَّ مفهوم الوحي يعتبر «صفة عامة من صفات الوجود وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرُّج والتطوُّر الوجود». ثم واصل قائلاً : «فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه

35 - انظر : *The Reconstruction of religious thought in Islam*. Lahore, 1930, ch. V. Traduction française, Eva de Vitray - Meyrovitch, Paris, 1996. صفحة 162 وما بعدها.

الزاوية، وجدنا أن نبيّ الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث. فهو في العالم القديم باعتباره مصدر رسالة. وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها... ومولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلاليّ. ويخلص إقبال إلى «أن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها».

إنّها كلمات جريئة وقيّمة، لكنها تقتصر على التوسّع فيما أنبأ به الرسول من قبل لما ترك الباب مفتوحاً لما بعد النبوة. ولقد علق الإمام البخاري أحسن تعليق على حديث ابن العباس لما أكد أنّ «الحكمة هي الإصابة بغير نبوة»³⁶ وذكر أن الرسول ضمّه إلى صدره ودعا الله أن «يعلمه الحكمة». ها نحن بإزاء إحدى أكثر الأطروحات جرأة وحسماً في الإسلام : الحكمة «أو العلم» في مقام النبوة. وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً : «إنّ العلماء ورثة الأنبياء»³⁷. وأقوال الرسول في هذا المعنى

36 - انظر : البخاري، « كتاب فضائل الصحابة » باب بن عباس ج 4 ص 217 . وكذلك بدر الدين أحمد العيني ج 7 ص 660 عمدة القاري شرح صحيح البخاري والقسطلاني ارشاد الساري شرح صحيح البخاري ج 6 ص 136 . وهذا هو الحديث : « قال ابن عباس ضمّني الرسول علي صدره وقال : « اللهم علّمه الحكمة » وفي رواية أخرى « اللهم علّمه الكتاب » والحكمة هي الإصابة بغير نبوة ».

37 - انظر البخاري، « كتاب العلم » وكذلك ابن ماجه « المقدمة » وكذلك ابن داود « المقدمة ».

كثيرة ومتواترة تؤكد ما جاء في القرآن الكريم ومنها قوله :
«علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل». والأحاديث النبوية تؤكد كثيرا
على أهمية العلم وعلى دور العلماء في الأمة الإسلامية. من ذلك
قول الرسول : «فضل العالم على العبد كفضلي على أدناكم»³⁸،
وقوله : «العلماء في الأرض كالنجوم في السماء»³⁹، وقوله : «إن
العالم ليستغفر له في السماوات»⁴⁰، وقوله : «إن العالم يدخل
فيما بين الله وبين عباده»، وقوله : «خير الخير خير
العلماء»⁴¹ ...

ونجد في جميع النصوص الإسلامية إشادة منهجية مؤثرة
بالعلم وبأهله. وتبدأ جميع كتب الأثر بفصل حول الإيمان
متبوع في الحين بفصل آخر حول العلم. فكان المحدثين ورواة
الأثر يجدون في ذلك تبريرا لعملهم بل مدعاة للفخر. ومن
أقوالهم الماثورة : «الناس معلّمون أو متعلّمون»⁴². وكثيرا ما
يشمل المتعلمين فضل العلماء، مثل قولهم : «أجر المعلّم كأجر
المتعلّم»⁴³ أو قولهم : «من أراد الله به خيرا منّ عليه بإدراك

38 - انظر : الترمذي، « كتاب العلم ».

39 - انظر : ابن حنبل، « المقدمة ».

40 - انظر : ابن داود، « المقدمة ».

41 - نفس المرجع.

42 - انظر : نفس المرجع.

43 - انظر : البخاري « كتاب العلم » .

الأمر» وقولهم : «العلم بالتعلم»⁴⁴، وما هذه الشواهد إلا شذرات من مئات الأقوال في هذا المضمار. وهي تشكّل ثناء صادقاً على تعلّم السبل الشخصية لبلوغ الحقّ. ذلك أن العلوم الإلهية في الإسلام مطبوعة دائماً بطابع بيداغوجي.

والملاحظ أن هذه النصوص تستعمل على السواء لفظتي علم وحكمة. ولئن كان العلم ليس بالضبط مرادفاً للحكمة، فهما، على كل، متماذّان. ولنقل إن الحكمة فطرية أكثر في الإنسان وإن العلم اكتساب، تقريباً مثل العقل السليم عند ديكارت أو مثل ملكة الحكم في مفهومها الأرسطيّ. ونلمس سمات كانطية Kant في نصّ غير منتظر للرسول فيه ردّ اعتبار للشعر. قال صلي الله عليه وسلم : «إنّ من الشعر لحكمة»⁴⁵. وإن كان في القرآن الكريم تشنيع - إلى حدّ ما - بالشعراء فإنّ الرسول (ص) أعجب بالشعر وكان، ككل عربي، ميّالاً إليه، كما كان يعترف بدوره في إدماج القيم الجديدة التي نادى بها الإسلام. فالشعر، بالنسبة إليه، قد يكون في مقام الحكمة. والعلم، الذي أعلى الإسلام من شأنه، يشمل كل المعلومات الإنسانية والدينية واللاهوتية وكذلك العلوم «الدّخيلة» مهما اختلفت أنواعها وأشكالها. ولا يبقى خارج المعرفة الإنسانية، مثل «النومان»

44 - انظر : البخاري، نفس المرجع.

45 - انظر البخاري VIII ، 34 ، فصل الآداب.

الكانطي، إلا الغيب لأنه في الإسلام من أمر الله وحده، ولا يمكن للإنسان إلا الاقتراب من أسرارهِ العظمى. أمّا العلم الذي يجب على كلّ مسلم طلبه فهو دائماً غير مطلق، وقد أفسح له أوسع مجال ممكن بلا شروط سوى شروط الكفاءة أو الحدود العمليّة لأدوات الفكر. يقول الرسول (ص) : «الحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهي له»⁴⁶ ويقول أيضاً : «اطلبوا العلم ولو في الصين، فإنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم وإنّ الملائكة تضع أجنتها لطالب العلم»⁴⁷.

وفي الواقع، فإنّ المقصود بالعلم والحكمة كل مقوّمات الثقافة الإنسانية. فلا يمكن أن يخرج عن نطاقها كل ما هو إنساني. إنّ مكاسب الإنسانية كونيّة مبدئية، فهي ملك للجميع. ولا ينحصر واجب المؤمن في اقتناء هذا العلم المتراكم و«استهلاكه» بل ينبغي عليه السعي بكل حماسة إلى التوسّع فيه. ويعدّ القرآن جوهر العلم وهو العلم بأنّ معنى الكلمة، وهو يوصي بإثراء المعرفة : «قل رب زدني علماً»⁴⁸. ويتمثل العلم في تنمية المعارف وبالتالي في التقدم. أليس (العلم زيادة) كما يقول المثل الشائع ؟ ويعتبر العلم تراثاً مشتركاً شاملاً، ولا

46 - انظر : الترمذي، السنن، كتاب العلم.

47 - انظر : السيوطي، الجامع الصغير، ج : 1 ص : 144 ، الحديث رقم 1117 .

48 - 20 ، 114 .

يجوز لأحد رفضه مهما كان السبب، حتى لو كان مصدره غير إسلامي. وفي هذا تأكيد صريح على وحدة الإنسان التي تحققها وتعبّر عنها ثقافته مهما اختلفت وتعدّدت وجوهها. إن العلم هو المشروع الأعظم للإنسان، وهو ديدن الحضارة الإسلامية، في أزهى عهود ازدهارها وكذلك في عهود نقصها وتقهقرها وتخلّفها...

وإذا كان الإسلام قد طوّر حركيّة حقيقيّة بتقديسه للعلم وإعلائه من شأن العقل، فمرّد ذلك إلى ما أولاه من مكانة رفيعة للإنسان ضمن كافة المخلوقات. فلقد ذكرت النصوص التأسيسية أنه كائن حرّ، مدعوّ إلى المبادرة والعمل بسرعة، فهو يحقق ذاته ويعبّر عمّا في نفسه من خلال آثاره الحضاريّة وعظمتها الخالدة. وتنبع الإنسية العلمية في الإسلام من هذا الإدراك التاريخي وهذه المرجعية الوجودية التي تبوّئها مكانة القيمة الرئيسية.

ولم تكن مجرد افتراضات مبدئية بل تحقّقت فعلا. فعلى امتداد الوحي القرآني تكوّنت الرؤية الإنسيّة وتجدّدت وتدفقت بمرور الزمن. وعلى مدى الثلاث وعشرين سنة التي نزل فيها كلام الله لم يكن لينقطع عن حقائق الوقائع والأحداث مهما كانت كثرتها وغرابتها وتباينها. ولئن أحدث

الرسول محمد (ص) حركة إنسيّة من أقوى وأعظم ما عرفته البشرية فقد كان ذلك عن دراية وخبرة. بل يمكن تصنيف الوجوه التي ظهرت بها الإنسيّة الإسلاميّة، كما يمكن الحديث عن «إنسيّات متوازية»، تحتل كل واحدة منها مجالا أو تحقّق مظهرا خاصّا من التصرّور الشامل للعالم مع تمييز بعض الجوانب ولكن مع البقاء دائما في إطار نفس النظرة. إنّ تجذّر الإسلام في تاريخ بشريّ - ولا نحتاج إلى التذكير بأنّه يتجاوزّه كثيرا - لم يكن ليتّسم إلاّ بسمات رائجة وقتئذ أو الاستجابة إلى أولويّات هي هنا العقيدة وهناك الإبداع أو التأمّلات الاستدلالية أو الحلم أو الرمز أو العمل أو المغامرة إلخ... إنّ هذه الإنسيّة - وهي أكمل ما وجد على الإطلاق - انتشرت انتشار الضوء واكتست أصباغا نوعيّة متعدّدة، فبدت هنا طبيعيّة تمجّد الإنسان، وتجنّس تمام الانسجام مع الطبيعة، وبدت هناك قدرة على التحسيس بمأساة الوجود والتعبير عن محدوديّة المنزلة البشريّة، وبدت تارة في خدمة العقلانية المنتصرة، وطورا متغنيّة بجماليّة العظمة والجلال. كلّ هذه السمات سمات بشريّة، سواء برزت على التوالي أو متزامنة. ولقد طوّرت جميعها نماذج مختلفة ولكنّ النفس الذي حرّكها نفس واحد استمد مرجعيّته من الإيمان بالله ومن الثقة بالإنسان.

الإنسان مشروع إنسي

الشرعية قوام الإنسان

ولقد تجسّمت هذه الإنسيّة الكاملة والمتعدّدة السمات أفضل ما تجسّمت في شخص محمد (ص). فقد أوردت السيرة النبوية عدّة معلومات عن الرسول (ص)، تُعتبر كلّها مباشرة لا شكّ في صحتها. ولقد جسّم محمّد فعلا هذا الحسّ العميق بالإنسان في مجالات عديدة، سواء في بداياته الصعبة بمكّة أو أثناء بناء الدولة في المدينة المنورة أو من خلال الوعظ وواقع الإيمان المعيش أو الحياة الشخصية أو الجماعيّة. ولقد كان النموذج للمثل الأعلى الإسلامي، فكان النبيّ والأب الموقر وكذلك البطل والحكيم

والعالم المتّسع الثقافة والزوج العطوف وربّ الأسرة الودود والأخ الوفيّ لإخوانه وللمجموع الأمّة. ولقد ظلّت حياته رسالة تدعو إلى الاقتداء واتّخذت شكلا ملحماً اتّحدت أطوارها بعلاقاته الشخصية والتاريخية بهذا العالم والمجموعة البشرية، لكنّها اقترنت بمكّة التي ولد بها اقترانا حاسماً، مكّة التي كرّمها الله والتي بناها إبراهيم (عليه السلام) لتكون مأوى لأبناء وأحفاد هاجر، الضرة التي اختارتها راشيل اليهودية والتي ما لبثت أن أطردتها بمجرّد أن حملت. ورغم ما ميّز تلك المدينة المقدّسة والأسطوريّة، فقد نسيت على مرّ السنين الوعود التي تأسّست عليها وسرعان ما غدت مدينة تتسم بالإلحاد والظلم والضلال، وما فتئت أن سادتها الوثنيّة والفساد والروح التجارية الجشعة التي أطردت القيم الإبراهيميّة. وهكذا حلّ عهد الشرور والآثام والجهل محلّ عهد الخير الذهبيّ، وكان لابدّ أن ينتفي هذا النفي المطلق للمطلق لإرجاع المدينة التي كرّمها الله إلى الحقّ، وظلّ الإيفاء بوعدّها الأصليّ وتنشيط مصيرها ينتظران بطلهما. وكان على محمد (ص) أن يجاهد جهاداً مريراً لاستئصال الشرور وتحطيم الأوثان الماديّة أو الذهنيّة ثقافياً كما فعل من قبل إبراهيم عليه السلام. وهو جهاد استمرّ عشر سنوات واقتضى الفراغ والغربة ومغادرة مكّة الضالّة والالتجاء إلى موطن آخر، إلى المدينة والاعتصام بها، حيث

أصبحت دار الهجرة وموطن التحالف وبناء الدولة. ولئن كانت منافسة لمكة فقد كانت رغم ذلك أختا لها. وبعد أن كللت أعماله بالنجاح، كان لابد أيضا من استكمال ربط الصلة بالبدايات ومصالحة الجميع نهائيا، بدءا بمصالحة الإنسان لنفسه. وتتخذ السيرة النبوية الشريفة في كل مرحلة من مراحلها طابعا جدليا حسب الحدث وتبرز هذا الجانب أو ذاك من شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام. واكتمل محمد النبي ومحمد البطل بمحمد الحكيم وتوج كل ذلك بمحمد الإنسان، بكل بساطة، ذلك الذي أبدى من الحب والتسامح والحلم وتجاوز الذات والعظمة ما أبدى. وإن الدارس لحياة الرسول (ص) ذاتها يجد فيها صورة ملموسة للمثل الأعلى الإنسي في الإسلام. وكان جعفر ماجد بعد عباس محمود العقاد قد خصص دراسة⁴⁹ قيمة جدا للنبي الإنسان ورسم شخصيته رسما شيقا، بفضل حساسيته الشعرية المرهفة.

لما أعاد الإسلام للإنسان مفهومه الذي تأسس في غابر الزمن، عند خلق آدم، سنّ مشروعا إنسيا كبيرا في جوهره وفي تجلياته. فالتاريخ - من حيث هو مبادرة إنسانية وعمل طويل النفس - لا يمكنه أن يخصص إلا متى كان كلام الله يفهم على

49 - انظر : جعفر ماجد، محمد النبي الإنسان، بيت الحكمة، تونس، 1991 .

أنّه كلام للإنسان وتلقين لفنّ إنجاز ذاته في الأرض، بل أكثر من ذلك، فنّ التفتّح والازدهار. ذلك أنّ الوحي الصّادر عن الله - الذي هو في مركز الكون - وضع الإنسان في مركز الحياة، وما عليه إلّا أن يتجاوز ذاته. ولا يتدخّل الله إلّا لمساعدة مجهوداته أو إحباطها. وهكذا تغدو المغامرة البشرية ايجابية حتى في إخفاقها، إذا ما أنجزت حسب النواميس الإلهيّة الأصل، ولكن على مقتضى تنفيذها الدنيوي. ولقد مرّت بمحمّد نفسه تجربة الإخفاق فتعثّر وتعرّض لتوبيخ القرآن عند الاقتضاء. ولم ينفكّ عليه الصلاة والسلام يوصي بالتواضع قائلا: «من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد ولم يصب فله أجر واحد». فانعدام النشاط لا يستحقّ شيئا مبدئيا إذ هو درجة الصفر في الوجود، ولا يكسب الوجود معناه كاملا إلّا بالجهد الفردي أو الجماعي. وبهذا يتسنّى وضع الخالق على المستوى الذي يتماشى وسموّه المطلق ووضع الإنسان في نسق التاريخ على مستوى عامل خلاق وعلام. فالله سبحانه هو الأوّل، أنطولوجيا وبالنسبة إلى المطلق. والإنسان في مستواه أوّل أيضا، تاريخيا أو فرديا أو جماعيا. وتعيد هذه الثنائيّة للإنسان مسؤوليّة وشرفه الرفيع وتدمجه مع أعماله وآثاره في التدفق الكوني العظيم.

إنّ المبادرة إلى السعي والحركة بشريّة، أما البركة فهي دائما إلهيّة، كما يقول مثل شعبيّ، ويعلن القرآن «إنّ الله لا يغيّر ما

بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم»⁵⁰، كما يعلن أن «الله لم يكُ مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم»⁵¹. فهما مسؤوليتان وطبقتان حسب المستوى المعتبر : الوحي الذي هو منة من الله علينا، والعقل الذي هو منة أيضا ولكن في مقام المبدأ والذي نستعمله خصوصا كأداة. ويمكن لكليهما أيضا أن يتضافرا ويعتمد أحدهما على الآخر ليتجليا ويتلقّحا. ويجوز للإنسان أن يطمح إلى تأسيس ممارسة للعلم، بل ذلك من واجبه كي يُغذي حكمة يقتنيها، يمكن أن تكون خارج مجال الوحي، (من غير النبوة)، كما جاء في تعليق البخاري على الحديث النبوي الشريف الذي مرّ ذكره والذي رواه البخاري عن ابن عباس. إن التجربة الشخصية وحاسة المحبة وممارسة الجهد، والتكفل بعلم متراكم آت من خارج : هذا هو محتوى استخلاف الإنسان في الأرض، بالأمس والآن، هنا وهناك، وهذا هو القماش الذي سوف يرتديه الإنسان في اليوم الآخر. والنبّيّ شاهد، وكل مسلم بدوره شاهد على عظمة الإنسان. إن هذه الشهادة التي لم يتردّد اللجبابي في ربطها بالكوجيطو cogito، ولكن «كوجيطو مقلوب» ومعاكس يكون الانطلاق فيه من الله ليعاد إلى «الأنا-الشاهد»⁵²، هذه الشهادة

50 - 13 ، 11.

51 - 8 ، 53 .

52 - أنظر : محمد عزيز اللجبابي، المرجع المذكور، ص 41 . ولعلّه من الأولى في نظرنا أن نتكلّم عن : «كوجيطو عكسي».

من قبل الإنسان المسلم، هي التي فتحت العالم في وجه الإسلام. هذا هو في رأينا المعنى العميق «للفتح». وما تحقق بكلمة «الله أكبر» تحقّق أيضا بالسعي إلى العقل والحكمة والعلم وكان فعّالا في بناء حضارة إسلاميّة إنسانيّة، جدّ إنسانيّة. فلقد حرّر الإسلام الطاقات وحفز الهمم ومنح الناس مجالا فريدا للتوسّع، إلّا أنّه لما هدى الشعوب إلى الله حوّل ثقافتها إلى الإنسان. وبهذا المعنى، أحدث الإسلام ثورة خلّصت الإنسان وحرّرتة، ورسمت له أهدافا أحسنّ من آمنوا بها أنها نبيلة وأنّها برنامج إيجابي وإرادي للإنسان يتعيّن على الإنسان تحقيقه. لقد كان مشروعاً ثقافياً أخذ بمجامع القلوب والألباب.

كيف تمّ تحقيق هذا المشروع الثقافي؟ أنّه الغرض الطموح من هذه التأمّلات المتأكّدة التي لا يمكن بالطبع أن تتعرّض بالتفصيل إلى كل شيء في سعيها إلى استجلاء المعنى العميق للحضارة الإسلامية. لقد اتخذت إنسيّة الإسلام الكاملة والمعقّدة طرقا عديدة متوازية ومنقطعة، وهو أمر منتظر ولا يسعنا إلّا التنبيه إلى معالم مسيرة لم تقل بعد كلمتها الأخيرة. إنّ الإسلام تكفّل بالإنسان الكليّ، كما عبّرت عنه أعماله وآثاره في جميع الميادين، حتّى لو اكتفينا في هذا البحث باستعراض أربعة مجالات : التشريع والأدب والفلسفة والتصوّف. هذا الاختيار هو مجرد توضيح، ولا يهدف لا إلى إخفاء المجالات الأخرى وطمسها، ولا إلى القيام بضرب من

الاختزال والتقليص اللذين لا مبرر لهما إطلاقاً. ولقد طوّر الفقهاء قانوناً حقيقياً للإنسان. أمّا الأدباء فقد أجروا بحثاً نهماً لمحمل الآثار الحضارية للجنس البشري، على الأقل تلك التي توصلوا إليها، وأدججوا فيها شيئاً فشيئاً ثمار الإبداع العربي والإسلامي. وأمّا الفلاسفة فقد حاولوا أن يحلّوا بواسطة الفكر التأملّي المشاكل الخطيرة التي يطرحها تواجد الإلهيّ والإنسانيّ، فأكدوا مع ابن رشد بالخصوص، وتتويجاً للفلسفة الإسلامية، على شرعية العقل التي لا جدال فيها. وأمّا المتصوّفة فقد لجؤوا إلى سبل مغايرة تماماً للتفكير في المثل الأعلى «للإنسان الكامل» وسعوا لبلوغ ذلك إلى تطوير تقانات الزّهد كما أرادها ابن عربي أو الجيلي. ورغم تعدّد الطرائق والأهداف، استجابت هذه العلوم لنداء الإسلام بغية تجسيم عهد الإنسان وإبراز عظّمته وتسجيل عمل باق على مدى التاريخ الكوني الطويل. وليست الحضارة الإسلاميّة سوى ثمرة هذا المشروع الشاسع.

الاجتهاد المبدع

قد يبدو تحليلنا من المفارقات التي تتعارض مع عدّة «أطروحات» أضحت تساق اليوم مراراً وتكراراً حتّى عافتها الأنفوس: إن إنسيّة الإسلام تتجلّى أولاً في قلب الشريعة، وإن كلّ تنظيم وتقنين

لضوابط السلوك يتّسمان حتماً بجوانب شكلية. ولئن ظهرت نزعات صاخبة أحيانا لجرّ الفقه إلى التشدّد والتصلّب فهذا أمر «عادي». ولكنّ تيارات أخرى حاسمة كانت أقوى منها بكثير، ولا يمكن إلاّ عن سوء نيّة غضّ الطرف عنها. إلاّ أنّ الفقه الإسلامي كان ولا يزال أكبر محاولة منهجية في التاريخ لوضع تعاليم القرآن والسنة في شكل «مقنّات» إيجابية ومتلائمة، عبر العصور والشعوب التي اختارت الإسلام ديناً وقبلت مبادئه وانتهجت تعاليم القرآن والسنة، لا بصفة عمياء، بل بفهمها في كلّ مرّة على ضوء الحاضر. وتشكّل الشريعة مبدئياً قانوناً تعدّدياً ومتفتحاً، بالأمس واليوم، على جميع الإضافات، شريطة أن تؤخذ في الاعتبار روح القيم الإسلامية. وكذلك الشأن بالنسبة إلى القوانين العصرية مادامت ملتزمة بالمبادئ القرآنية الكبرى. وتظلّ «قابلية التلاؤم» إحدى خاصيّات التشريع الإسلامي. ولقد ألحنا في العديد من أعمالنا السابقة على «طوعية» الإسلام⁵³ متّجهين ضدّ التيار السائد ورافضين لآية نزعة تقليصية، بل حاولنا فيما مضى تقديم «نمطية للإسلام المغاربي» وأبرزنا كيف تولّد الملابس المحليّة «سلوكات» انطلاقاً من الإيمان المشترك والخصوصيّات الاجتماعية والثقافية المميّزة لمكان ما وزمان ما. وفي عمل آخر بينّا أنّ الحضارة الإسلامية

53 - انظر : «بحثاً عن القيم المفقودة». تونس 1974 ص 93 .

لم تتطوّر على وتيرة واحدة، خطيّة وتكراريّة ومتولّدة ذاتيا، بل تفاعلت مع الثقافات الموازية لها فاتخذت طابعا جدليّا واضحا وممايزت تمايزا كبيرا وفجّرت روائع حضاريّة، لكلّ واحدة منها طابعها، عربيّ هنا وإفريقيّ هناك أو فارسيّ أو مغوليّ ... ولذا اقترحنا اعتبارها بمثابة «مجموعة سمفونية» عنقوديّة، لكلّ واحدة منها أسلوبها واستقلالها، وإن كانت تتلاقى في نفسها النوعيّ المشترك⁵⁴. إنّ التقنين الذي يمرّ طبعاً وفي جميع الحالات من المبادئ إلى النتائج، وهنا من القدسيّ إلى البشريّ، لا يتخذ كامل «معناه واتّجاهه» إلّا إذا أخذنا في الاعتبار طرفي السلسلة وهما المعايير والوقائع. نحن نعلم جيّداً أنّ القوانين تشكّل تمرّداً على الوقائع كما أنّ الوقائع تمثّل بدورها تمرّداً على القوانين.

غائيّات القانون

ولقد ربّبت مصادر التشريع الإسلاميّ الأربعة كما يلي : القرآن ثمّ السنّة (أفعال الرسول وأقواله المأثورة) ثمّ القياس والإجماع ويضيف بعضهم الاجتهاد الذي يجعله الكثيرون على مضض في المرتبة الأخيرة. ولا سبيل إلى المخاطرة بتكذيب

54 - «لأنهم، علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته»، ص 9 ، تونس، 1992.

الوقائع وبالتغافل عن قدرة الفقيه الخلافة. إن مجهوده الشخصي للفهم والتأويل، سواء في مستوى التنظير أو التشريع أو الحكم، متماداً إلى الفقه بأكمله. والاجتهاد في معناه الضيق إنما هو مجهود شخصي لشرح التعاليم المقدسة، وهو مواز لتحليل فوري للظروف والأوضاع التي تبينها وثائق ملموسة. وهو على كل حال مطلوب في الوقائع التي تحتاج إلى «الفهم» قبل إصدار أي قرار أو أي حكم. إن جميع الحكام في العالم وبالتالي القضاة يمرّون يومياً بهذه التجربة إذ يدعون إلى ممارسة سلطة «خلافة». إن الأوامر والنواهي المقدسة، سواء في أصلها أو حتى في صياغتها العامة، تتطلب مجهوداً عميقاً لفهمها وتقدير محتواها ودلالاتها وإمكانية تطبيقها على هذا الوضع العرضي أو ذاك، وهذا كله موكول للفقيه. إن الانتقال من المطلق إلى العرضي يعني ضمناً فهم المبادئ والتفطن إلى حقائق الأمور. إن التشريع في كل مجتمع ينسل في هذه الفجوة، أو إن شئنا في هذه الوظيفة، لذا، يجوز اعتبار الاجتهاد متماداً إلى الفقه بأكمله. أليس الفقه عملية بناء وتقنين ضخمة تهدف إلى مراعاة الحاجات الاجتماعية وتفهم مشاكل الأمة وتحقيق سعادة العيش معا؟ ولقد غدا الفقه شاهداً متميزاً على كل الفترات وكل الثقافات في الإسلام لأنه كان حافلاً، وافراً، غزيراً، طريفاً أحياناً، رغم طابعه التكراري المنقّر. ورغم تعدّد الدراسات والإسهامات، مازال تأريخ الفقه تأريخاً عصرياً وعلمياً

لم ينجز بعد، ولا شكّ أنّه كفيل بإبطال حماقات هذا الزمان. أمّا الخلاف بين المنظرين والمطبّقين للتشريع فإنّه كان مقبولا بل ممدوحا. وإذا كان التشريع الإسلاميّ تعدّيا بطبيعته فلاّنه كان منصرفا إلى الإنسان، إذ كان عليه أن يأخذ على عاتقه جميع مشاكل الناس وقضاياهم الشائكة وغير الشائكة. إنّ المجتمعات الإسلامية كانت تعدّدية بطبيعتها، وقد نمت وتطوّرت بشكل «عنقوديّ» مع بقائها على وحدتها من حيث النفس والروح. إنّ قدرة الاستنباط الفوريّ بمجهود مبذول في كل لحظة يرمي إلى التلاؤم باستمرار مع مختلف العهود التي عاشتها المجموعات الإسلامية. لذا، فإن جميع التوترات الاجتماعية تجد صداها وتعبيرها في الفقه. ويؤسّس الاجتهاد لجدليّة الإسلام بضمان نجاعتها وتفتّحها ونجاحها. إنّ التسرّع في اعتبار الشريعة مستقرّة وغير متطوّرة ما هو إلّا أسطورة خطيرة لا أساس لها من الصحّة.

من ذا الذي أجاز لنفسه أن يتحدّث عن غلق باب الاجتهاد وأن يجعل من التشريع الإسلاميّ تقليدا إيمائيا تكراريا عقيما ومنغلقا على نفسه⁵⁵ ؟ وإذا كان الإسلام قد وفق إلى تطوير فلسفة قانونية طريفة وقوية فذلك لأن الشريعة - التي تأسست

55- راجع عبد المجيد التركي *Aggiornamento de la pensée juridique islamique* . ص 17 ،
نشر بيت الحكمة، تونس، 2002 .

على نصوص منزلة - ظلّت عملاً تاريخياً من صنع البشر وأنجزت في سياقات اجتماعية معيّنة. وتتجلى هذه الإنسيّة العميقة التي ندافع عنها في نظريّة «مقاصد» التشريع التي حلّلتها تحليلاً رائعا عدّة مقاربات معاصرة، من محمّد الطاهر بن عاشور⁵⁶ إلى علاّ الفاسي⁵⁷ والشيخ شلتوت⁵⁸. أمّا مرجع كل هذه الدراسات فهو بحقّ الشاطبي (المتوفى سنة 790) وآثاره الرائدة وخصوصاً كتابه الرائع «الموافقات» الذي مازال متّسماً بسمات من الحداثة عجيبة. ولقد طوّر الشاطبي فلسفة حقيقة للتشريع الإسلامي فأحدث بذلك، وفي قلب القرن الثامن للهجرة، تحوّلاً كبيراً بعد أن تطوّر الفقه واتّسع مجاله. وتعدّ آثار الشاطبي خلاصة وعملاً تأليفيّاً في آن، إذ تجعل مقاصد التشريع في قلب اهتماماتها. إن مهمّة الشريعة، في رأيه، تتمثّل في ضمان أفضل الشروط القانونية، في صلب المجتمع الإسلامي، لازدهار الإنسان الكامل حتى يتسنى له أن يعيش بانسجام وينجز الأعمال التي ينبغي له الاضطلاع بها في هذه الدنيا. فالتعاليم الإلهيّة ليست «أوامر» يتعيّن احترامها بصفة آلية بل مقاييس وضوابط سلوكيّة مقدّمة للإنسان كي يتمكّن من استكمال

56- الطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية - تونس بدون تاريخ.

57- علاّ الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية - الرّباط بدون تاريخ.

58- محمد شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة - القاهرة 1977.

من توجيهات الإسلام - القاهرة 1982.

ذاته. والهدف هو إرضاء الله بقدر ما هو الاستجابة لمقتضيات الحياة التي تفترض اختيارات شخصية في كل حين. يقول الشاطبي: «المقصد الشرعيّ من وضع الشريعة هو إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبد الله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً»⁵⁹. ففي البداية إذن، ثمّة الإنسان المسؤول «المكلف»، وفي النهاية، اختيار حرّ، وثمّة بينهما تغلب مضطلع به على الأهواء. هكذا يتمّ تجاوز سلبية الإنسان واستلابه سواء بواسطة الاستنجاد بالحرية أو بالالتجاء إلى الوحي.

وكان ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة 1350) قد ذهب إلى أن مقصد الشريعة هو فضّ الخلافات الناجمة عن المصالح البشرية. فهي كلّها عدل وحكمة، وكل موقف يخرج «من العدل إلى الجور ومن الرحمة إلى ضدها ومن المصلحة إلى المفسدة ومن الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة»⁶⁰.

59- انظر: الشاطبي، «الموافقات» طبعة بيروت، بدون تاريخ.
60- فيما يلي نصّ الفقرة بأكملها: «إن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلّها ورحمة كلّها. فكلّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور ومن الرحمة إلى ضدها ومن المصلحة إلى المفسدة ومن الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلّم أتمّ دلالة وأصدقها». أعلام الموقعين (5- III) بيروت - 1977.

وفي فترة أقرب متاً، طوّر محمد الطاهر بن عاشور أيضاً، في قلب القرن العشرين، نظرية للمقاصد تجمع الغايات والأهداف والأفكار التي تضمّنتها الشريعة، موثقة في الأحكام القانونية والتي تسعى إلى تحقيقها في كلّ زمان ومكان⁶¹. وكان الغزالي قد حصر المقاصد في خمس قيم أساسية حيث قال : «ومقصد الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»⁶². فسعادة الإنسان في الدنيا ونجاته في الآخرة هما إذن في قلب اهتمامات التشريع الإسلامي. ولئن حصل إجماع حول هذه النتائج فقد ظلّ الشاطبي أبعد غوصاً في تحليله الدقيق لمسألة التكليف (أيّ المسؤولية القانونية) ومسألة الحدود. ويخلص الفصل الثاني عشر من الجزء الثاني من كتاب «المقاصد» إلى أن الحدود لا تهدف إلى القصاص ولا إلى العقاب ولا إلى الانتقام وإنما هي ضمان لحفظ التوازنات في المجتمع وتمكين المنحرفين من الوعي الذاتي. قال : «الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل

61- أنظر : محمد الطاهر بن عاشور، «المقاصد»، ص 113 .

62 - أنظر : أبو حامد الغزالي، «المستصفى»، في مواطن مختلفة من الجزء الأول وخاصة ص 286 وكذلك الشاطبي، «الموافقات» II، 44 .

الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه... بل هو تكليف جار على الموازنة... فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف لوجود مظنة انحرافه عن الوسط الى حدّ الطرفين، كان التشريع رادّا الى الوسط الأعدل، ولكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه من صلاحه بحسب حاله وعادته ومدة مرضه وضعفه. حتّى اذا استقلّت صحّته هيّا له طريقا في التدبير وسطا لائقا به في جميع أحواله»⁶³. يتّسم هذا النصّ بسمات من الحداثة عجيبة وكذلك بسمات من ذلك المثل الأعلى الإنسيّ الذي نريد إبرازه. ثم إن الرجوع الدوري إلى المصادر باعتباره قاعدة العمل التشريعي يضيف على البعد الإنسيّ طابعا مميّزا وقوّة حافزة ومتجدّدة على مرّ الزمن لإدماج الأشكال المتتالية للحداثة، قرنا بعد قرن. فالتشريع الإسلاميّ إذن نظام أوامر ونواه مستوحى من المقدّس لكنّه باستمرار من صنع الإنسان ومن أجل الإنسان، وهو خاضع لتعديلات متواصلة. أنّه خطاب بشريّ مستمدّ من كلام الله. ولقد تمثّل إسهام الشاطبي الحاسم في إبراز أن فلسفة الفقه تكمن في مطمح الإنسان الذي لا ينفكّ ينظر إلى الله لتحقيق ذاته.

63 - انظر : ج 1 ، ص 124 .

وبطبيعة الحال، مازال التشريع الإسلامي يجهد للتجدد والبقاء وفيّاً لنفسه ومواكباً لعصره. ولقد تأخر إنشاء فقه قضاء عصريّ هنا وهناك، بسبب ضروب من التصلّب الاجتماعيّ ومن تهيبّ البعض ونفاد صبر البعض الآخر، وكذلك بسبب الضغط العالميّ المتزايد. لكنّ القضايا أصبحت في كلّ مكان تقريباً عاجلة ومتأكّدة، في مجال عدم التمييز والأحوال الشخصية والميراث والجنسانية والمعاملات الماليّة أو البنكيّة. إنّ المحاولات المتعثرة عديدة، وتقتضي الضرورة في الحالات الاستعجاليّة أن يتمّ الإصلاح على أسس منطقيّة مطابقة لروح الشريعة أكثر من مطابقتها لنصّها الحرفي. فالحدّات تحدّي الإسلام تحدّيات جديدة لا يمكنه مجابتهها إلا بالعودة إلى المبادئ الإنسيّة السمحة التي اهتدى بها دوماً.

الأدب مرآة الإنسان

وإذا كان المصير الواقعي واليومي للإنسان في المجتمع الإسلامي محلّ انشغال المشرّعين والقضاة، فقد كان الأدباء من باب أولى وأحرى «مأخوذين» بإنسيّة الإسلام. ولقد ساعد التوسّع الإسلامي، ذلك «الفتح»، على انتشار المعرفة في الإسلام، إذ كثيرا ما يترافق الغزو العسكريّ مع طلب العلم في تاريخ الإنسانية الطويل. كان ذلك شأن ملحمة الاسكندر أو ملحمة بيزنطا أو قريبا منّا الرأسمالية الصناعية. والملاحظ أنّ الازدهار الثقافيّ يتماشى تماما مع تأسيس الإمبراطوريات. ولقد أدجهما الإسلام في مشروعه الإنسيّ الشامل. ومن شأن

الفضول الفكريّ أن يخلق دوماً - بصفة عفويّة أو غير عفويّة - حاجات لا بدّ من تلبيتها. فلقد تكوّنت في المدن الإسلاميّة الكبرى، على نطاق واسع جدّاً، حلقات المسجديين الذين كانوا يجتمعون في المساجد للتداول والتناقش «بصفة غير مقنّنة حول كبريات مواضيع الساعة أو لتلقّي دروس كبار المشائخ»⁶⁴. ولقد ساهمت هذه الحلقات المستمرّة التي كانت تطرح فيها جميع القضايا في انتشار ثقافة إنسانيّة أصيلة ذات طابع شعبيّ. إن ازدهار العلم أصبح على مرّ السنين البعد الثابت والواعي والإرادي لنداء الإسلام وشغله الشاغل. ولقد أبدى الباحثون والعلماء حماساً فيّاضاً وفضولاً لا حدّ له، وانبرى أنصار العلم والأمراء ورجال الأعمال والتجار الأثرياء، وحتى عامّة الناس المتواضعين يعبرون عن برّهم بمساندة العلم، معتقدين أنّ لهم بعض الثواب في رعاية أهل العلم، فمولّوا نشاطاتهم وساعدوهم في أعمالهم. وهكذا أصبح العالم موقّراً ومرموقاً في المساجد أو في البلاطات كما لو كان «رسولاً» على حدّ تعبير شوقي في فترة أقرب منّا. ثمّ أقبل المترجمون ينقلون إلى العربيّة نصوصاً دخيلة، غير إسلاميّة طبعاً، من اللغات اليونانيّة أو السريانيّة أو البهلويّة أو السنسكريتيّة أو غيرها ولم يلبثوا أن جسّموا المشروع

64 - انظر : Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, p. 253, Paris, 1953.

برمته. وانتشرت عملية الترجمة هذه انتشارا غير معهود قبل العصور الحديثة وشملت كل ما تسنى للعبقريّة الإنسانيّة إنتاجه، أو على الأقلّ كلّ ما كان متوفّرا من هذا الإنتاج، دون اعتبار لجزئيات محتويات هذه المكتبة العالمية الضخمة إذ قبلت جملة وتفصيلا. ولا شكّ أنّ بعض الكتب انتقدت بالمعنى العصريّ للكلمة ولكن دون رقابة أو حذف. وانصرف الاهتمام أولا إلى وضعها على ذمّة القارئ العربيّ اللسان، ثم في مرحلة موالية على ذمّة العالم المسيحيّ. وقد أنجز هذا العمل بصفة منهجيّة منتظمة، منذ القرن الثامن للميلاد، سواء في بيت الحكمة البغدادي أو بيت الحكمة القيرواني، فمثّل إحدى أهمّ عمليّات نقل الثقافات التي عرفتھا البشريّة قطّ. ولقد غدت العواصم الإسلاميّة، بغداد ودمشق والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة ثمّ دلهي واستانبول... مراكز تجلب إليها كلّ من له في الميدان قول. ففي مناطق «العبور» هذه كانت مدن مثل بادوفا وصالرنا واصفهان مدنا مكرّسة للعلم ومستقطبة للعلماء وجسورا في اتجاه بلدان أخرى من أجل تقصّيات جديدة. وفي إسبانيا بالخصوص سرعان ما تأسّس في طليطلة معهد حقيقي للترجمة. وقد مرّ بها دانيال دي مورلاي Daniel de Morley الإنجليزي وسجّل ما لاحظّه فيها خلال القرن الثاني عشر، فكتب يقول : «بما أنّ طليطلة هي المدينة التي يوجّه فيها اليوم تدريس العرب

للجماهير فقد بادرت إليها لأستمع إلى دروس أعلام فلاسفة العالم. ولما دُعيت إلى مغادرة إسبانيا، رجعت إلى إنجلترا بعد أن تزوّدت بكمية من الكتب الثمينة»⁶⁵. وفي القرن الموالي أسّس ألفونس العاشر Alphonse X الملقّب بالحكيم «مركزا للبحوث» به فرق قارّة من المترجمين المحترفين. فقد كان الطلب حقيقيا وقويا وكانت مسالك الاتصال عديدة على جميع المستويات، ممّا جعل التبادل الثقافي واقعا حيا ومستمرّا. وهكذا أمكن للإنسيّة الإسلامية أن تزداد قوّة ونشاطا، كما أمكن للعلماء المسلمين الذين تسنّى لهم الاطلاع على مختلف مصادر المعرفة أن يكرعوا منها ملء أكفهم، فحلّلوا محتواها وعلّقوا عليها ونقدوها وأثروها وربّوها وارتأوا إمكانيّاتها. وسوف يبيّن الغرب نهضته على هذا التراث بعد أن تمّ إحياءه وتحيينه. ولنا أن نعتبر أنّ المشروع الثقافي الإنسيّ والطموح الذي أراده الإسلام أنجز إنجازا كاملا، رغم ضخامته فكان تأثيره على تاريخ الثقافة الكونية حاسما.

واتّخذت هذه الإنسيّة، من جملة ما اتّخذته من أشكال، شكل الأدب وهو عبارة عن معارف شاملة ومتنوّعة لا حدّ لها. والثقافة في الإسلام، المعروفة باتّساعها «وأخذها من كلّ

65 - انظر : Sebastien Qucada Marco : « Course de civilization espagnole » Madrid, 1987.

شيء بطرف»، تجسّمت في كلّ الآفاق بسلسلات من المؤلّفات الموسوعيّة الضخمة في الغالب، بل النهمة، التي بلغت أحيانا عدّة آلاف من الصفحات وتطرّقت إلى جميع أنواع المواضيع في مجالات اللّغة والأدب والتاريخ والجغرافيا وعلم الحيوان وعلم النبات والفلك وأخلاق مختلف شعوب الأرض وعاداتهم. وسرعان ما انقلب طلب العلم الإسلامي هذا إلى قراءة كونيّة مؤثّلة للعالم اختلط فيها الغث طبعا بالسمين. ولقد سنّت حضارة الإسلام «أنثروبولوجيا» منهجيّة بأتم معاني الكلمة من أشمل الأنثروبولوجيات، مازالت تنتظر من يهتمّ بها. ولقد ظهرت كتب أنهار تقع في آلاف الصفحات فأعجبت بها الأجيال بعد الأجيال إذ كيّفت وشكّلت هويّاتنا الجماعيّة، مثل «كتاب الأغاني» و«مروج الذهب» و«تاج العروس» و«العقد الفريد»، و«البحر المحيط» الخ. وكان الحلم الكبير هو التبحّر في العلوم، فيمكن الحديث عن ثقافة «متبحّرة» كما توحى بها عناوين المؤلّفات العديدة والنعوت التي ينعتها بها مصنّفوها في شيء من المغالاة والتنافس كالبحر والقاموس والمحيط. ولا فائدة في الدخول في التفاصيل إذ لا نودّ أن تغدو هذه التأمّلات متّجهة إلى تلك العناوين والمؤلّفات ولو بكيفيّة سريعة ومختصرة. ونحيل إلى «فهرست» مفصّل صنّفه قديما كتبيّ هو ابن النديم (المتوفى سنة 987) ووصلنا كاملا لحسن الحظ. ويكفي أن نورد بعض العيّنات للأعمال المتخصّصة الكثيرة لتوضيح كلامنا.

لقد أعطت الآداب العربية للإنسية ركيزة ظلت دائما ثابتة حتى في فترات التراجع والتقهر. فالشعر الجاهلي، الذي كان قبلًا في أغراضه وطبيعياً في تعبيره، تغير بعد نزول القرآن تغيراً جذرياً، شكلاً ومضموناً. والحق أن رسالة الإسلام الشمولية تجاوزت الدين وأثرت في جميع أغراض الأدب العربي فأكسبتها نفساً طريفاً فتح العالم في وجهها وأفسح بالتالي المجال لولادة جديدة ونهضة شاملة للآداب والفنون. وسرعان ما تطور الأدب، كما لو كان ينتظر انقطاع الوحي ليولد ويزدهر، فغداً إبداعاً متدفقاً أصيلاً، يستوحي من كل المنابع. وبذلك اندمجت الأشكال المتجددة في معرفة شمولية.

الأدب أسلوب في الحياة

لكنّ الأدب كان أيضاً نمطاً من العيش والسلوك تحوّل فيه العلم إلى كياسة وانقلب التبحر إلى تهذيب وإقبال على مباحج الحياة. وهكذا تفتّح تصوّر حقيقيّ للإنسيّة ووجد في الأدب العربي التربة الخصبة المناسبة للانجاس الجماليّ. ولما بلغ هذا الأدب أقصى حدوده وقع إثراؤه بقسم مخصّص «لآداب» الأكل واللباس والغناء والغزل والدعاء والسفر أو كتابة الرسائل الديوانيّة. وكان الظرف في الموعد، إذ ترك زرياب (المثوفى

سنة 857) أثرا ما زال باقيا في مجالات الغناء والموسيقى وكذلك في أساليب العيش والتفنن في الألوان والأطعمة والخمور. وسرعان ما تحوّل الإنسان العربي - بعد أن وسّع آفاقه الثقافية وتفتّح على الحضارات الأخرى - من فرد غير متميّز منتم إلى قبلته البدوية الضيقة إلى إنسان شمولي كلّيّ له أهواؤه الجارحة ونظرته المفتوحة على العالم وتقاناته المادية وروحانيته وهي كلّها ثمار مقبولة وممجّدة للتاريخ البشري. وهكذا صنعت الإنسيّة الإسلاميّة كائنا جماعيا مستحدثا وساعدت الأفراد على نحت شخصيتهم. ولقد مثل كبار الأدباء في أنفسهم وفي كتاباتهم كما روّجوا حولهم هذا المثل الأعلى الإنسيّ الجديد. وكان لا بدّ أن يزدهر التحضّر والكياسة مع نسبيّة الأشياء من خلال هذا الاتّصال غير المعهود بثقافة الآخرين، كما كان لا بدّ أن ينتج الإسلام/العالم ثقافة في صلب العالم.

ولقد استفاد ابن المقفّع (المتوفى سنة 757) أو ابن قتيبة (المتوفى سنة 889) أو الجاحظ (المتوفى سنة 868) أو التوحيدي (المتوفى سنة 1143) وغيرهم من الأدباء الكثيرين من الجوّ الثقافي والسياسي لإعلاء الإنسيّة الإسلاميّة إلى مستوى الكونية، كما تطوّرت فيما بعد في إطار النهضة الأوروبية. وفي كلتا الحالتين، لا يتميّز المثل الأعلى للأديب عن ذلك الذي اشتهر به المثقّف في القرن السابع عشر ميلادي l'honnête homme والحقيقة أنّ المثل الأعلى

الثقافي يتماشى عندهما مع ثقافة المثل الأعلى. والفضول، الذي هو كل شيء في هذا المجال، ليس بجانبا، بل ينطوي عندهما على رؤية منهجية للمصير البشريّ يعتبر فيها الجليل الذي ينتميان إليه مجرد لحظة ضمن مغامرة بدأت قبلهما بكثير وستواصل بعدهما على مدى العصور، وستتبع لا محالة الإسهامات الثقافية الماضية بإسهامات أخرى، لا بدّ من المشاركة فيها بكلّ جرأة، ولسان حالهما يقول : إنّ عملنا هو مجرد مساهمة متواضعة في إثراء التراث الكوني. ولقد كان الأدب تكفّلا كلّيا وإيجابيا ومرحبا بجميع الآثار التي أبدعتها الحضارات والتي تمكّن الإنسان بفضلها، كلّ إنسان، - بوصفه «خلّاقا» باستمرار ولو «بأخذ» المعرفة، وقادرا بفضل حسّه الفنيّ وإبداعه - أن يقابل آفاق الخلق الإلهيّ وعجائب الكون كلّها بلا استثناء. وبهذا الإسهام الإيجابي يُمجّد الله ويُمجّد الكون من قبل الإنسان الذي يعتبر نفسه «شاهدا متميّزا»، كما تعتبر آثاره «مشاهدا». ويتردّد مفهوم «المشاهدا» هذا على لسان كبار مؤلّفيننا للتعبير عن العمل البشريّ، سواء كان لوحة أو رؤية أو ومضة ساطعة أو تأملات باطنية. وهي كلّها شهادات الإنسان على الإنسان وبالتالي على إبداع الباري سبحانه. وهكذا ظلّ الأدب يسعى إلى أن يكون كتاب الكون الكبير باللّغة العربية.

ثقافة الكتاب

لكن أعظم إبداع وأروع يمكن للإنسان إنتاجه هو الكتاب بما هو نتيجة ملموسة و«عمل» بأتم معاني الكلمة، بعد أن ثقّف تنقيفاً وأجلّ إجلالاً حتّى أصبح بدوره - أكثر من مجرد حامل لرسالة ما - أسطورة في حدّ ذاته. وإذا كان الإسلام دين الكتاب، فإنّ المسلمين اكتشفوا ثقافة الكتاب الحقيقية. وما كتب البشر إلّا تمجيد لكتاب الله الأعظم. وتتضمّن مقدّمة «كتاب الحيوان» للجاحظ مدحاً للكتاب لم يسبق له مثيل. إن هذه الصحف المتّقاة، التي طبعت أجيالنا المتتالية، قد حفظناها عن ظهر قلب، فلا فائدة في استعادتها، ولكن لنقتصر على بعض الإشارات.

ويررّ الجاحظ بالمناسبة عمله، تلك الموسوعة الحيوانية الضخمة المليئة بالاستطرادات المتداخلة، فيقول في نشوة عارمة: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم وتشابه فيه العرب والعجم، لأنّه وإن كان عربياً أعرابياً وإسلامياً جماعياً، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة، واشترك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الإحساس وإحساس الغريزة ...»⁶⁶. إنّ الإشادة بالشمولي الكوني وبحوار الحضارات وبمساواة

66 - انظر: الجاحظ، «كتاب الحيوان» الجزء الأوّل ص 10، طبعة بيروت 1996.

الثقافات والتنويه بتنوعها وتعدّد التجربة الإنسانية، كلّ ذلك مازال من قضايا الساعة، كلّ ذلك موجود في هذا النصّ الذي تدهشنا جدّته وحدثته. وكان الجاحظ واعيا بذلك كلّ الوعي، في نشوة المعرفة المطلقة، إلى حدّ أن تبني كلّ شيء صار بالنسبة إليه عملا مثيرا لحماسة كالجائع النهم يُطعم فجأة طعاما شهيا.

ويضيف : «وقد نُقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان وحوّلت آداب الفرس... وقد نُقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة ومن قرن إلى قرن ومن لسان إلى لسان حتّى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها»⁶⁷. وها هي ملاحظته الأخيرة : «وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. وعلى أنا قد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا، كما أن من بعدنا يجد العبرة أكثر ممّا وجدنا»⁶⁸.

إنّ ما يقتنيه الفكر البشريّ بمثابة الرسملة التي لا تنتهي في المقياس الموحد للزمن الكونيّ، والعلم يتزايد باستمرار والإنسانية تتكوّن قبل كلّ شيء من تواصل الأجيال رغم تنوعها واختلافها. وتنقل الشعوب لما بعدها أكثر ممّا تتلقّى، إذ الآفاق المستقبلية أكثر ثراء على الدوام من المكتسبات الماضية. ولم يكن العرب إذن

67 - نفس المرجع، ص 17 .

68 - نفس المرجع، ص 17 .

ناقلي أفكار عن طريق الصدفة أو بسبب ظروف عرضية بل عن دراية ووعي، نظرا إلى المشروع الثقافي الذي حملوه وإلى طبيعة نظرته للعالم التي تلقوها من العقيدة الإسلامية. يوجد، في قلب آدابهم، تصوّر يجعل الإنسان يحتلّ أسمى المراتب وأعلاها. ومن جهة أخرى كانت إشكالية الإنسان في صدارة تفكيرهم، وبصفة مستمرة، إذ تغذّت الفلسفة الإسلامية بمشكلة الإنسان كما تغذى بها الأدب.

ولقد خصّص ماكس برجي Max Berger دراسة مهمة لأبي حيّان التوحّيدي بعنوان : «في سبيل إنسيّة معاشة»⁶⁹. وهو يمثل في نظره أنموذج الإنسيّ العربيّ الكامل. وفي الواقع فإن مؤلفاته التي امتازت بالتعمّق وغزارة المعلومات واتساع المدى والثراء تناولت بالتحليل الضافي مختلف معاني الوجود. وبلهجته الصريحة جدّا، وهو الذي تغذى بالفكر اليوناني واستغله لإثراء الثقافة العربية، نراه يضع الإنسان في قلب كلّ شيء، كما نراه يشيد بالإنسان إشادة منهجية متبنيا بلا خجل زائف الإرث اليوناني ومبديا إعجابه بالعبارة المرسومة على معبد «دالف» (اعرف نفسك بنفسك وستتعرّف على الكون والآلهة). وكان يعدّ سقراط في المرتبة الأولى من العباقرة ويعجب بمنهج

69 - طبعة دمشق 1979، انظر محمد عبد الغني السيّد، «أبو حيّان التوحّيدي»، تونس، 1985، في مجلدين.

التوليد الذي اشتهر به. إنَّ التعمُّق في الفكر اليوناني يعني مسبقاً إضفاء الطابع الإسلامي عليها وبالتالي إضفاء الطابع الهلنيني على ثقافة الإسلام. يقول التوحيدي : «زعمت الحكماء... أنه من الوحي القديم النَّازل من الله للإنسان اعرف نفسك فان عرفتھا عرفت الأشياء كلها»⁷⁰. وقال في موضع آخر : «من أخلاق النفس الناطقة... البحث عن الإنسان ثمَّ عن العالم لأنَّه إذا عرفت الإنسان فقد عرفت العالم الصغير، وإذا عرفت العالم الصغير فقد عرفت الإنسان الكبير وإذا عرفت العالمين عرفت الله الذي بوجوده وُجد ما وُجد»⁷¹. إنَّ «أسلمة» سقراط هذه التي سبقت النظرة الغربية «للقديس سقراط» في القرون الوسطى المسيحيَّة جاءت للتعبير عن الطابع الشمولي الكوني للفلسفة اليونانية بقدر ما جاءت لقبول الطابع الشمولي الكوني للإسلام.

ويتمثِّل إسهام آخر للآداب العربية في التقاء الإرث اليوناني بتعاليم الإسلام واندماجهما في رؤية إنسيَّة للعالم. والقول بأنَّ الفكرة أتت من الله الذي طبعها في الإنسان لا ينقص شيئاً من عظمة الإنسان إذ هو مدعو إلى تحليلها وصياغتها في أروع الآثار. وكان اللّحبابي قد اعتبر أنَّ الشهادة «كوجيطو معكوس». هذا

70 - «الإشارات الإلهيَّة»، ص 394 .

71 - «الإمتاع والمؤانسة»، ج 1 ، ص 147 .

ممکن لأنني أجد معنى الله في نفسي في نهاية الأمر. ويغدو الاستبطان في مقام الرؤية الضميرية لله تعالى. فمن الإنسان إلى الله، ومن الله إلى الإنسان تظلّ السّبل مترابطة العلاقة وإن كانت متقاطعة. وتستوجب الكتابة أولاً القراءة في مرآة العالم، إذ «المسلم مرآة المسلم»، كما أكّد الرّسول عليه الصّلاة والسّلام⁷². أجل كلّ المسلمين هم أيضاً بمعنى من المعاني مرايا الله لأنهم مرآة العالم. ولأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرى لله معنى، يُعدّ سعيه إلى إدراك هذا المعنى أحسن وسيلة للاهتمام إلى معنى ذاته. ولا يتعارض بتاتا السموّ الأنطولوجي المطلق لله مع هذه الرؤية التبادلية معه، بل يضمن بالعكس صدق تجربتنا وأصالتها. من الإنسان إلى الإنسان عن طريق الله، هذا جوهر إنسيّة الإسلام.

72 - حديث متفق عليه، انظر، أبو داود، السنن، 280 IV والبيهقي، سنن، 167 VIII

نداء الفلسفة

وبطبيعة الحال، كان لابد أن تطرح مسألة «شهادة الإنسان لله» مشاكل شائكة وخطيرة بالنسبة إلى الثقافة العربيّة مادامت استقامة المعتقد في مجال الإنسيّة تقارب وتحاذي البدعة. كما كان لابدّ للفلسفة أن تكون في قلب الجدال، بل في قلب العاصفة. ومن الطبيعي أن تكون الثقافة الإسلامية قد واجهت في وقت مبكر جدًا ضرورة فهم النصوص المقدّسة والسّعي إلى تأويلها، بعد أن أثبتت صيغتها نهائيًا. وكانت التعاليق باختلاف أنواعها تفسح مجالًا واسعًا لا ينضب معينه للتفسير والتأويل. ولكن بمجرد أن «التقط» الإسلام الفلسفة اليونانيّة حتّى تطوّر شكل طريف من التفكير كان معنيًا بالبرهنة على صحّة القرآن

وإبراز صدقه بقدر ما كان معنيًا، لبلوغ هذه الغاية، بوضع منطق الاستدلالي على ذمة اللاهوت وبجعل التجربة الإنسانية العقلانية خادمة متواضعة له. ومن المعلوم أن المدرسة المسيحية ظلت تحلم هي الأخرى بـ « *philosophia theologiae ancilla* » (الفلسفة خديمة اللاهوت). ولئن كانت المدرسة المسيحية واعية بذلك منذ القديس أوغسطينوس، فلقد مهّدت لها الفلسفة الإسلامية الطريق وأمدتها بوسائل جديدة لتحقيق ذلك الحلم. ولسنا في حاجة إلى الدخول في تفاصيل تطوّر الدفاع عن الدين وعلم الكلام ولا حتى إبراز اندماجهما في مجرى المصير الثقافي الإسلامي. وفي قبول إسعاف العقل لتأسيس العقيدة اعتراف ضمني بالجانب البشري لإضفاء المصادقية على ما يفوق قدرة البشر. يكفي أن نذكر أن التصوّر الإسلامي للإنسان كان، منذ البداية، في قلب الجدل. وكان الأدب صدى لهذا الجدل، إذ سبق للتوحيدي مثل الجاحظ أو ابن المقفع أن احتضنوا هذا البعد الفلسفي. والثقافة الإسلامية متجذرة في الوحي كما في الإنسان وبالتالي فهي بناء دنيوي، لأن الهبوط إلى الأرض أسّس لعولمة الإنسان بقدر ما أسس لأنسنة العالم. واستتبّط الإنسان في نفس الوقت أنماطا من الالتقاء بالألوهية ومن إدراج تاريخه الخاص في العالم، فاتحا بذلك الطريق لنشأة «علم إنساني» بجميع معاني هذه العبارة. وما كان ينبغي

الاكتفاء بتأويل النصوص المقدسة وتطويرها، بل كان ينبغي أيضا وبالخصوص تطوير رؤية ثلاثية لله وللكون وللإنسان وخاصة وضع تمفصل لهذه الرؤى الثلاث. ويشكل علم اللاهوت وعلم الكونيات والأنثروبولوجيا الثالث الأساسي للعلم وبالتالي للفلسفة في الإسلام. وسرعان ما استأثرت علوم الدين بهذا المجهود التحليلي والترتبي، بل ذهبت إلى حد إدماج المنطق الأرسطي في مشروعها بأن وضعت علم الكلام، وهو منطق مجهز لغاية الدفاع عن الدين والتأمل اللاهوتي مثلما استمد الفقه من التعاليم القرآنية تقنيات أخلاقية وقواعد سلوكية مضبوطة. ولا شك أن المستويات مختلفة كل الاختلاف، لكن المطلب مماثل والتمشي مشابه.

أما «فلسفة» التشريع، فهل استنفدت الموضوع وهل بقي بالأخص دور للفلسفة بعدما اضطلعت به العلوم الدينية من مهام عديدة؟ أجل بالتأكيد، ولكن كان عليها - بحكم طبيعة طرائقها التأملية ذاتها - أن تبدي استقلاليته وصبرها وتبصرها، وشجاعتها أيضا. ولم تكن هذه الخصال منعدمة، بلا ريب، إلا أنها تعرضت لبعض المخاطر. ولقد مثل كل من الكندي (المتوفى سنة 873) والفارابي (المتوفى سنة 950) وابن سينا (المتوفى سنة 1037) والغزالي (المتوفى سنة 1111) وابن رشد (المتوفى سنة 1198) لحظات أساسية في أوائل العصر الوسيط الإسلامي. وتعدّ

إسهاماتهم المتعاقبة مراحل، أو بالأحرى طوابق في بناية فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهاتين الكلمتين، فكان عليها أن تُنازع في جبهتين أساسيتين. كان عليها أن تفكر في تنظيم اجتماعي كفيل بضمان أكبر قدر من السعادة والانسجام وأن تتخذ منه موقفاً، كما كان عليها أن تتساءل عن طبيعة العقل وعن قدرته على إدراك الحق. وتمثلت مهامها الثلاث في تحقيق ذاتها بما هي حقيقة داخلية وبما هي طاقة منتجة للعلم وبما هي أخيراً ثمرة لاقتران التفكير والتجربة. ولقد أعطت هذه المهام الثلاث لمشروع الفلسفة الإسلامية بعداً إنسياً عظيم الأهمية. لذا حمي وطيس العلاقات الأساسية بين الفلسفة وبين العلوم القرآنية والفقه، ولكن لم يسع أي فيلسوف من فلاسفتنا إلى التنكّر لعقيدته ولا حتى الابتعاد عن الدين - اللهم للتأمل فحسب - وهو عمل يبدو أساسياً في أعيننا اليوم، لكنه مغلوط تاريخياً بالنسبة إلى ذلك العصر. ولم تكن تعوزهم الشجاعة أو الاستقلالية وإنما كانوا مقتنعين كل الاقتناع. وكان من بين الفلاسفة كثير من الفقهاء والمفسرين البارعين والمندمجين بكل صفة في النظام الثقافي الإسلامي. ولكن كان لابد للنظر الفلسفي أن يستردّ حقوقه وأن يؤدي إلى تفكير خصب ومستقلّ وموثوق به. أما الزندقة - التي هي فسق ولا أدريّة وإباحيّة، بل إلحاد صريح أحياناً - فقد كانت الانحراف الحقيقيّ أو المفترض للفلسفة. وكان يحدث للزندقة قبلاً - وهي بدعة باتمّ معنى الكلمة قد تمنح

شهادة إنسيّة مطلقة في نظر بعض معاصرينا - كان يحدث لها أن تقطع الصّلات بالدين وتتسبّب في تقويضه وتحطيم التوازن الهشّ بين الإيمان والعقل. ولقد ظلت الزندقة إنسيّة حتى في أكثر مواقفها تطرّفًا، يكتنفها بلا ريب بعض الشكّ فتحفز على تساؤلات منعشة وعلى إعادة النظر في الإيمان باسم رؤية عقليّة ولا أدريّة. ولقد خصّ «دومينيّك أرفوا» Dominique Urvoy الزنادقة بدراسة طريفة وجلب إليهم انتباه الجمهور المثقّف. ويقول بحق: «لا يمثّلون عيّنة اجتماعيّة لكنّهم يكشفون عن إمكانيات خاصّة بثقافة معيّنة»⁷³.

إنّ مولد الحّيّ كما خطّه ابن سينا في «حي ابن يقظان» وتعمّق في تحليله ابن طفيل أو «استنتاج» أسس «المدينة الفاضلة» للفارابي يطرّحان مختلف أحوال الكائن في العالم وفي المجتمع، ويضعان الإنسان ومصيره في قلب اهتمامات الفلسفة الإسلاميّة ذاتها. وفي خصوص الغزالي، فإنّ المشاكل الوجودية التي عاشها، ولئن أبعدته عن الفلاسفة وتهافتهم الذي أنكره عليهم، لم تصرفه بتاتا عن الاهتمام بالإنسان واعتبار أن خلاصه وسعادته جديران بأن يتصدّرا كتابه «إحياء علوم الدين»، وهو مؤلف فقهيّ بقدر ما هو دراسة نفسانيّة مشفوعة بتأمّلات فلسفيّة أصيلة تسمو إلى مستوى التيو صوفية.

73 - انظر : D. Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'islam classique*, p. 13, Paris, 1996.

وكذا كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»
الذي شرح فيه أسماء الله وكان يستهدف معرفة حظّ الإنسان
«بما هو خليفة لله في الأرض من هذه الأسماء».

وحدة الحقيقة وتنوّع مناهجها

ولقد كان بالخصوص مشكل العقل وقدرته على الوصول إلى
الحقّ قناة الرّيح بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية، وكذلك الرهان
الذي يجب كسبه لإثبات قيمة الإنسان إثباتا كاملا. إنّ العمق
والأصالة التأمليّة لا يساويان شيئا إذا انعدم اختبار الحقيقة. هل
الحقائق التي ينتجها الإنسان لا تعدو أن تكون إعادة إحداث
لحقائق مكتسبة سابقا؟ ألم يكن برنامج اللاهوتيّين والمتكلمين
يعنى بالتوفيق بين قواعد الدّين والمعايير الاجتماعية وبين
المتطلبات الخاصة بالعقل؟ بالنسبة إلى الفلسفة لا يمكن أن يكون
إلا حدّا أدنى. هل كان يمكنها أن تكتفي بالإقرار بالمصدر المنزّل
وبالتالي الإلهي غير البشريّ للمعايير والقوانين والاقتصار على
استنتاج بعض الاستنتاجات؟ هل كان يتسنى للفلاسفة ألا
يرزوا بمجالات مماثلة أو محاور مشتركة أو سبلا متوازية أو حتّى
متباعدة بين الحقيقة المنزّلة والحقيقة المكتسبة بواسطة العقل
البشريّ؟ كيف لا يتمّ اضطلاع بالعمل المزدوج المنوط بكل
تأمل فلسفيّ نظريّ: تعيين الحقّ وإبداء الثقة بالعقل، ولذلك

الاضطلاع بالمخاطر المتحمّلة. ومهما قلبوا الإشكالية من جميع جوانبها فإن أولئك الفلاسفة ما كانوا يستطيعون في نهاية الأمر إلا «العثور» على الإنسان واكتشافه وإعادة اكتشافه، وإدراكه بصفته غاية أو واسطة ضرورية للحقّ، وهو، منطقيّاً، الرجوع إلى بعد أساسيٍّ من أبعاد الإنسيّة الإسلامية ولا يمكن أن يتحقق الالتزام الفلسفي دون تخلّص مسبق تجاه العقائد.

ولقد كان التباعد بين الفكر الأفلاطوني والفكر الأرسطي يثير فيما قبل استنكار بعض المفكرين العرب. واحتاج الفارابي إلى كثير من المهارة واللباقة للتوفيق بينهما، وقد أوقعته في الغلط نسبة «تساعيّات» أفلوطين خطأ إلى أرسطو. وهو جدال له دلالتة بالنسبة إليهم وإلينا أيضاً لأنّ وحدة العقل البشري تستوجب في نهاية الأمر وحدة الفلسفة بوجه ما. أمّا تفكّك هذه الوحدة فلن يؤوّل إلّا إلى هدم المشروع الفلسفي ذاته. وهكذا نعود إلى موقف الغزالي.

وعلى حدّ علمنا، والحقّ يقال، لم تنتكّر الثقافة الإسلامية أبداً للعقل. هل يعود ذلك إلى أمر آخر غير الثقة التامة الممنوحة للإنسان ولوسائله وحيله الخاصّة؟ ولقد كان الاعتراف بصلة التكامل بين الشريعة والعقل سنّة متواصلة وثابتة في الإسلام. وحتى الغزالي فإنّه، رغم فترات الشكّ والتصوف التي مرّ بها ورغم حملته العنيفة على الفلسفة، قد اعترف بأنّ العقل

البشري يمثل أساس الشريعة، ولم يحجم، في كتابه «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، عن القول : «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لا يتبين إلا بالعقل. فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس»⁷⁴. ولئن لم يمثل هذا التطابق في الأغلب إلا «أصلا تجاريا» بأتم معنى الكلمة، فإنه لم يكن مجرد واجهة.

وتكمن جراءة ابن رشد بالذات في مناداته باستقلال العقل وموازاته للإيمان وقدرته على التوصل إلى الحقيقة بوسائله الخاصة. ويعيننا هنا ابن رشد لعدة أسباب : من حيث أنه نقطة وصول عدة قرون من الإنسية الإسلامية ومن حيث أنه باعث وموجه نوع من الإنسية الغربية. فهو بمثابة حجر الزاوية أو الثمرة الناضجة، وصولا وانطلاقا. وتمثلت جرأته في اقتضائه مقتضيات عالية جدًا وفي رفضه الاستسلام لدغمائية رجال الدين، حتى لو أسعفهم الغزالي بمساعدة ناجعة. وقد يكون ذلك هو السبب بالذات. إنه التحدي الأكبر. لا، لا يتعين علي الإنسان أن يستسلم. لقد خلقه الله ليضطلع بمهمته. وبما أنه خليفة الله في الأرض، فإن أول مظهر لإيمانه بالله يكون بتولي هذه الخلافة بلا قيد ولا شرط. أجل إن العقل هو بالذات العامل

74- انظر : الغزالي، «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، ص 57 ، بيروت 1981 . انظر أيضا : «عبد الجليل سالم» ، «التأويل عند الغزالي» خصوصاً ص 198 وما بعدها، تونس 2000 .

والضامن لـ «حسن» نيته وأصالته. والعقل لا يهلكه بل بالعكس هو الذي ينجيّه. لذا فإن توافق الدين والفلسفة هو عنده اقتضاء أوّلي وحقيقة يتعيّن إثباتها وضرورة لا بد من إبقائها وإن كره الكارهون. في هذا السعي إلى الخلاص والسعادة والنعمة - وهو مطلب شاق مليء بالعقبات والعراقيل - يتلاقى العقل والإيمان ولا يتزاحمان، وكل امرئ يحتاج لهذا بقدر ما يحتاج لذلك. إنهما يتعاضدان ويتأيّدان، وكما يقول ابن رشد جيّداً، ينادي أحدهما الآخر ويشهد أحدهما للآخر. بلا عقل يكون الإيمان عديم التأثير وبلا إيمان يكون العقل أعمى. وهنا يحضر قول الراغب الاصبهاني «العقل قائد والدين مسدّد ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقياً، ولو لم يكن الدين لصار العقل حائراً، واجتماعهما كما قال تعالى «نور على نور»⁷⁵ وللإنسان طاقة ضخمة من التفكير والاختيار، فمن لا يستعملها هو كمن يترك أرضه بوراً أو لا يستغل إحدى أجمل المواهب التي منّ بها الله عليه. إن تنشيط الإيمان يمرّ عبر أعمال العقل إعمالاً تاماً، والعكس بالعكس. ويشيد ابن رشد بالإنسان أبدع إشادة إذ يرى فيه كائناً قادراً على التخلص بوسائله الخاصة. ولا يمكن للحكمة التي يستطيع إدراكها أن تكون معارضة لكلام الله،

75 - الاصبهاني «الراغب»، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة (د.ت)، ص 103 .

لأن الحق لا يمكن في ذاته أن يضادّ الحق، ولكن ثمة فقط عدة طرق لبلوغه : الوحي وكلام الله، والحكمة الإنسانية بأكملها، والحدس والإلهام والعبرية الخلاقة ووسائل العقل. ألم يأت في حديث ابن العباس على لسان البخاري أن (الحكمة هي الإصابة بغير النبوة) ؟ ففي سعينا إلى الحقّ، تعدّ الفلسفة أفضل منفذ.

قد نحتاج إلى الاستشهاد بكامل كتاب «فصل المقال». وإن هذا الحد الفاصل، «الفصل» الذي يتم إدخاله في «المقال» ليس انقطاعا أو تعارضا بين الحقائق، بل يؤكد ابن رشد تأكيداً واضحاً على وحدة الحق لأنّ «الحق لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له»⁷⁶. أي أن العقل والإيمان لا يمكنهما إثبات حقائق مختلفة أو من باب أولى وأحرى حقائق متناقضة. ولا يمكن للإيمان بالعقل أن يتعارض مع الإيمان بالله لأنهما من نفس القماش ويسمحان بسلوك مسلكين مختلفين في اتجاه نفس النور. وينكشف هذا النور في الوحي، لكن الإنسان يستطيع أن يعثر عليه بتلمّس طريقه وبالتجريب وبالالتجاء إلى تلك الملكة الكبرى، ملكة الحكم والتمييز التي تجعله يدرك الأشياء ويدرك نفسه ويدرك الله. ويتمثل شرف بني آدم كما تتمثل سعادتهم في أن العقل قادر على إرشادهم بحيث يبلغون بوسائلهم الخاصة نفس الحقائق المنكشفة بواسطة الوحي.

76 - انظر ابن رشد، «فصل المقال» ص 2 وما بعدها.

فالعقل يتيح الاستكشاف الماورائي للكون والموجودات بل ربما لجانب من الغيبيات. ولقد كان مشروع ابن رشد محتاجا إلى تقنية لبلوغ الحقّ بغير النبوة فاعتبر أنّه واجدها في «الحكمة» الأرسطية وبالتالي في الفلسفة. ذكرنا آنفا الغزالي و«معارجه». ولكن ثمة تغيير على مستوى «التوجيه» لأنّ الغزالي يرى في الوحي والعقل عنصرين ينتميان إلى نفس البنية ويساند أحدهما الآخر. في حين يرى ابن رشد أنّ توازي هذين العنصرين يبقى من مقتضيات العقل وحده ومن مظاهر إثبات الحرية إثباتا كاملا. وكثيرا ما دار الحديث، خاصة في العهد الوسيط المسيحي، عن حقيقة مزدوجة عند ابن رشد، وهو خطأ محض. إنّ الحقيقة واحدة وإنّا لبعيدون كل البعد عن الجدلية الهيجلية Hegel التي تجعل للحقائق لحظات متعاقبة تكون مختلفة ولكن حقيقة سوية لأنّ بعضها يقع بعد البعض الآخر في الزمن. إنّ الحقيقة عند ابن رشد مطلق نبلغه عن طريق الإيمان وفي كنف السعادة وكذلك عن طريق الزهد كما طوّره التيوصوفية أو عن طريق الاجتهاد والاستدلال العقلي والنظر المقالي. في الحالة الأولى، تكون هبة من السماء وبركة، وفي الحالة الثانية، تكون سعيا فكريا وبحثا عن المثل في كنف الوحدة من قبل الإنسان المسلح بعقله المجرد والذي يخاطر بمخاطرة واضحة ويثبت بالتالي حريته الخاصة.

ثم إنَّ هذا البحث عن الحق ليس ترفاً أو تذوقاً للجمال، بل يرى فيه ابن رشد واجبا دينيا أي فرضا، لأنَّ الشريعة كما قال منذ الصفحة الأولى من «فصل المقال» تلزم كل مؤمن متى كان قادرا، على ارتياد سبل العقل، فنقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها عن الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات - فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبيّن أن ما يدلّ عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه ⁷⁷. وفي هذا تأكيد في نفس الوقت وكما أسلفنا أعلاه على أن الإنسان يجد حقيقة الله في نفسه وأن هذا البحث «فرض» على من يستطيع التحكم في أطواره. فثمة «واجب حكمة» وبالتالي واجب إعمال للعقل، واجب فلسفة يتيح للإنسان أن ينكشف لذاته فيكشف العالم الخارجي ويصل إلى الله ذاته.

إنَّ إنسيّة ابن رشد في تواصل تام مع أشكال الإنسيّة الإسلامية الأخرى، وهي منبثقة مباشرة من الجاحظ والتوحيدي، وهي مطابقة، رغم الظاهر، تمام المطابقة لرؤية العالم والإنسان التي يركز عليها الفقه. والإنسان، دائما الإنسان، هو الذي يظل

77 - نفس المرجع، ص 1 .

غاية الوجود وعاملا فعّالا في تاريخه الذاتي، وبذلك يجعل نفسه في وفاق مع الله.

الإنسان يشهد الله

يوجد «شاهد» (بالمعنى المتداول في المباريات الرياضية وبالمعنى التاريخي أيضا) أدّى شهادته حول هذه الإنسيّة ومسارها من العصور القديمة إلى قرن الأنوار مروراً بثقافة الإسلام الفلسفيّة. هذا الشاهد هو حيّ بن يقظان الذي استنبطه ابن طفيل - المعروف في العهد الوسيط المسيحي بـ Abubacer - متناولا من جديد موضوعا كونيا له ما يعادله في العديد من الثقافات. فقد طرّقه فرفور يوس Porphyre (المتوفى سنة 235)، كما تداوله فيما بعد إسحاق بن حنين وابن جابر وابن سينا والسهرو ردي، وأضفى عليه ابن طفيل صبغته النهائية. ولقد عمد إلى حيلة أدبية فأحاط مولد حيّ بضباب من الشكّ: هل كان رضيعا تخلّت عنه أمّه أم تكوّن تلقائيا بلا إنجاب؟ ماذا يهمّ؟ فسواء تولّد من الطين أو تخلّى عنه أبواه، المهمّ أساسا هو أنّه لم يحظ بأية تربية ولم يتلقّ أيّ إرث ثقافيّ، بل عاش وحيدا في جزيرة قاحلة من جزر واق الواق - لعلّها اليابان اليوم - وأرضعته ظبية كانت قد فقدت وليدها، فكوّن نفسه بنفسه فكريّا واكتشف في نفسه أسس المعرفة. ومكّنته حواسّه من فهم الطبيعة تجريبيّا، بدءا بجسمه هو، كما مكّنه حدسه من اكتشاف الأخلاق والماورئيات

والدّين بمجرّد تأمله في العالم وتحليله، ومقارنته للأشياء والكائنات وتصنيفها. ولما التقى في سنّ الخمسين بآسال، وهو حكيم آخر جاء للاعتكاف من وراء الأفق البحريّ، فإنّه لم يجد عنده حقاً إلّا إثباتاً وتأكيداً لما عرفه من قبل عن طريق التجربة والتأمّل. لا شكّ أن آسال علّمه اللّغة وأطلعه على ما يعرفه النّاس في مجال الدّين والتّشريع والأخلاق والماورائيات، لكنّ حيّاً اكتشف كل ذلك من قبل بنفسه وفي نفسه. فالاستبطان والحكمة أعلماؤه مسبقاً بما تلقاه النّاس عن الدّين بواسطة الوحي، لكنّ الحكيم يستطيع الاستغناء عنه. وبالطبع، ليس كلّ النّاس في مستوى حيّ من « اليقظة والفطنة »، فهم يحتاجون إلى الوحي وإلى التربية واللّغة ليأخذوا مكانهم في التّاريخ وليدركوا الحكمة العليا.

ولقد كثّر النّقاش حول مقاصد هذه القصّة الأسطورية وغايات ابن طفيل البعيدة : هل كان مشائياً أم أفلاطونياً محدثاً ؟ وماذا يهمّ ؟ المهمّ أنّه أبرز بطريقة فنيّة وبصورة معمّقة فكرة ثابتة في الإنسيّة الإسلاميّة وهي أنّ الإنسان ابن نفسه وصانع مصيره ومربّي ذاته، وأنّه يسعد بتقبّل الوحي ولكنه قد يستغني عنه بدون صعوبة. أمّا الحواسّ والحدس والعقل البشري فهي ملكات قادرة بكلّ استقلالية أن تكشف الوجود اكتشافاً مادياً أو ماورائياً. ويظلّ التوافق التامّ بين المنقول والمعقول هو

الأساس، إذ العلم والإيمان متعاضدان ومتوازنان، يقدم أحدهما للآخر تأكيداً وتأييداً.

ولقد أولت هذه القصة عدة تأويلات، كلها رمزية طبعاً. فرأى بعضهم أن نزعة الشك هي الغاية البعيدة عند ابن طفيل، ورأى بعضهم بالعكس إثباتاً للعقلانية والرشدية. واعتبر كثيرون أن التأثير الأفلوطيني واضح كلّ الوضوح في هذه القصة. وذكر غيرهم أنها تقرّض صوفي لمزايا الاستبطان. ونرى فيها بلا ريب تعبيراً عن «كوجيطو» أقرب إلى القديس أوغسطينوس منه إلى ديكارت، وتمثيلاً بالطبع لقولة معبد دالف الشهيرة : «اعرف نفسك بنفسك، وسوف تتعرف على الكون والآلهة». وقد يستمدّ منها أنصار البيئة من «الخضر» عدة آراء مساندة لنظرياتهم، وحتى أنصار العيش على طريقة «طرزان» Tarzan، إذ قد يجدون فيها سابقة لما يعتبرونه أساسياً : تواصل الإنسان الأوّل مع الحيوانات التي تعمّر الأرض.

كلّ هذه التأويلات صحيحة، لأنّ القصة ثرية المقاصد شيّقة الأسلوب. وتظلّ الفكرة الأساسية مركّزة على تمجيد الإنسان سواء كان منطوياً على نفسه مثل نرجس أو متفتّحاً على العالم خالقاً وصانعاً، وسواء كان مرآة للدنيا أو منبعاً حياً تنشأ عنه التقنية والمعرفة. يمجّد الإنسان بوصفه عالماً صغيراً يكتنف كلّ

شيء ومبدعا للمعجزات بفضل إدراكه لكنه الأشياء، وهو ما جعله قادرا على معرفة الله بالحدس، بمجرد التأمل في خلقه، وعلى اكتشاف نظام العالم انطلاقا من تفحصه للطبيعة. ولكن هل قصدت الإنسيّة الإسلاميّة أو الغربيّة إلى غير ذلك قط؟ إن قصّة هذا الإنسان «الحَيِّ واليقظان»، بوقع خطابه وعينيّه المفتوحتين، تقول لنا إن أفضل قصّة بالمعنى الحقيقيّ وبالمعنى المجازي هي الإنسان نفسه.

ولقد كان انتشار هذا الأثر في الغرب عظيما 78، إذ سرعان ما ترجم إلى العبريّة ثم إلى اللاتينيّة والإنجليزيّة والبرتغاليّة

78 - يعود تاريخ الترجمة العبريّة إلى سنة 1349 وقد أنجزها موسى التروني.
- وتلتها سنة 1671 ترجمة لاتينية لادوارد بوكوكيو وعنوانها هو :

Philosophus autodidactus, sive epistola Abi Jaafar Ebn Tofaïl de Hay Ebn Yakhdan, in qua ostenditur quomodo ex interiorum contemplatione ad superiorum notitione ratio humanum in ascendere possit ex Arabica in linguam latinam versa ab Edwardo Pocokio.

وفي سنة 1674 صدرت الترجمة الإنجليزيّة التي قام بها جورج كيث، كما صدرت ترجمة إنجليزيّة أخرى انطلاقا من النص اللاتيني وقد أنجزها جورج أشوالس.

- وصدرت في سنة 1708 ترجمة إنجليزيّة جديدة مباشرة من العربيّة، قامت بها سيمون أوكلي، وتلتها عدّة ترجمات إلى الإنجليزيّة.

- وفي سنة 1726 ظهرت ترجمة ألمانيّة أنجزها ج. س. بريتوس في فرانكفورت.

- كما ظهرت ترجمة ألمانيّة أخرى لج. ج. إيكهورم.

- وفي سنة 1900 تولى الترجمة الإسبانيّة بونس بوانس.

- وفي سنة 1900 كذلك صدرت الترجمة الفرنسيّة بالجزائر وقد أنجزها ليون غوتيه.

- وأعيد نشرها في بيروت سنة 1930.

- وتولى مدني صالح إحصاء جميع الترجمات. انظر : عمر فاروق، «ابن طفيل

وقصّة حي بن يقظان». انظر أيضا فاروق سعد، مقدّمة الطبعة العربيّة، ص 35.

والألمانية والفرنسية. وحتى سبينوزا نفسه كان له إسهام إذ قد يكون نقل الترجمة العبرية إلى اللغة الهولندية.

ولا يعدّ من قبيل الصدفة الإقبال على أسطورة حيّ التي سبقت الإسلام، وإن كان الفضل في إحيائها يعود إلى أحد كبار فلاسفة الإسلام. فالعناصر النرجسية والأصلية للبطل النموذجي الذي يتناغم مع الطبيعة والإنسان والله ولا يستمدّ طاقاته إلا من نفسه، إنما هي عناصر متجذرة في اللاشعور الجماعي الكوني. ولقد صوّرت هذه الأسطورة أبدع تصوير فكرة الإنسان في الإسلام وأمدّت المجتمعات الغربية بركائز إنسيّة «علمانية» ومكّنت الجميع من اكتشاف أنفسهم بربط الصلة مجدّداً بجذورهم المشتركة.

الإنسان الكامل

إنّ الاتّصاليّة مع الذات وتجربة الاستخلاف، اللّتين تكوّنان الإنسيّة الإسلاميّة تتجلّيان أيضا في التجربة الصوفيّة وهي طريق آخر ينزع إلى الكمال. هل توقّفت الفلسفة في أرض الإسلام بعد ابن رشد ؟ يرى «كوربان» Corbin أنّ الفلسفة ليست تأملية أو استدلالية فحسب، بل بلغت ذروتها العقلانيّة مع ابن رشد، وحدودها أيضا، لأنّها لم تكن قادرة على المضي إلى أبعد من ذلك. لقد كان «فصل المقال» فاصلا حقّا وحاسما وشهدت الفلسفة - التي لم تكن مقصورة على المشائيّة - انطلاقة جديدة بفضل التيو صوفية وانتقلت من

الغرب إلى الشرق⁷⁹. ولقد ذكر ابن عربي (المتوفى سنة 1240)، في بداية «الفتوحات»، أنه حضر جنازة ابن رشد على طريق قرطبة. وكانت البغلة تحمل على جنبها جثمان الرجل من جهة وآثاره من جهة أخرى. ياله من رمز ! كان لقاء خاطفا بين فيلسوف وبين فلسفة في أوجها ولكنها «ميتة» بعد، مطروحة بعد على جنبي دابة من دوابّ الجحيم. أمّا التيوصوفية في عنفوان ازدهارها فقد «هاجرت» بعد ولكنها حوّلت المثل الأعلى الإنسيّ الإسلامي نحو اتجاه مغاير تماما. وحتى العقل الذي كان يجله الفيلسوف الهليني فقد تغير بعد معناه كما تغيرت وظيفته إذ أصبح يدلّ أكثر فأكثر على العقل الحدسي الذي يسمو تدريجيا على الوجود الظاهري ليدرك الجوهر الصافي. فمن العقل الاستدلالي والمنطقي إلى الحدس الكوني لكل يبدو المنعطف عظيمًا، ومن المفهوم إلى المتخيّل يبدو تغيير الاتجاه ضخما، وكذلك الإلهام الذي يبدو مغايرا ويفتح أمام الثقافة الإسلامية مسالك أخرى تتسم بالخصوبة والتجديد. وليس ابن عربي مؤسس التصوّف الإسلامي، حتى لو كان رأسه الذي أبدع تنظيم تيوصوفيته تنظيما منهجيا وقطع بها أشواطًا

79 - انظر : Henri Corbin, *la philosophie islamique* Encyclopédie de la Pléiade - Histoire de la : philosophie, T3, p. 1097. sq.

وقلدها سلطتها وأصالتها. ويرزقوة كتابه «الفتوحات المكية» ضمن وفرة الإنتاج الثقافي الإسلامي، لأن الفلاسفة والمتكلمين لم «يستنفدوا» تماما معنى الإنسان ولأنّ الفلسفة والكلام كانا يعتبران «علوماً ميتة من عمل أموات» حسب عبارة البسطامي (المتوفى سنة 874). وتريد الصوفية إذن الاضطلاع بالبعد «الإنساني» للوجود، ولكن في نطاق سعي من نوع آخر، ولا تتخلى تماماً عن العقل لكنّها تريد أن تدرك البعد الجمالي للوجود «لاستخراج» ما فيه من طعم وحساسية (والتعبير عنه) كمن يعصر لباب ثمرة لذيدة وناضجة. إنّ ما يجب تناوله والمحافظة عليه هو الرمز والصورة والحلم، وإنّ العقل الصوفي تخيلي مشحون بشحنة أنطولوجية هائلة. هذه ميزته وميزته، شأنه في ذلك شأن «نقد ملكة الحكم» لكانط Kant بعد ذلك ببضعة قرون. وللتوصل إلى الجليل واللامرئي، ينبغي على العقل أولاً أن يبرز كملكة حكم وتمييز. «ويعرف» ابن عربي أن الإنسان لا يحقق ذاته ولا يبلغ الكمال إلا من خلال تجربة فريدة تنقله، مرحلة مرحلة، من حقيقة إلى أخرى وترفعه من طور من أطوار الوجود إلى طور آخر بوضعه دفعة واحدة في مستوى الجلالة. ويعرض كتاب «الفتوحات» في صفحاته المتتالية رؤية ساطعة

لكل ما يجب ألا ننقطع عن تأمله لكي ندرك اتصالية الإنسان الكاملة بالكون وباللامرئي. فلا ثنائية ولا قطيعة لأنّ الفكر الصّوفي على مستوى واحد مع الإنسية الإسلامية التي تتجدّد بذلك تجددًا جذريًا.

ويعتبر «الإنسان الكامل»، حسب عنوان الكتاب الرائع لعبد الكريم الجيلي⁸⁰ (المتوفى سنة 1428)، سعيًا إلى الإنساني في جدلية تصاعدية نحو الحقيقة المحمّدية. إنّ محمدا (ص) يعيد ابتكار الكمال ويجسّمه وتمثل السعادة القصوى في الارتقاء إلى مستواه والتيه ضمن الوجود الكوني. ولا تحصل هذه السعادة إلا عن جدارة. فالتصوّف يوسّع بالتالي التيوصوفية إلى آفاق علم النبوة وحتى علم الملائكة، ويصبح بناء الإنسان الكامل الهدف النهائي للوجود البشري الذي يجب أن يطمح إلى تحقيق ذاتي لإنسان ما وراء الإنسان. فشتان بين هذا وبين النظريات العقلانية ! وبالتطابق مع مختلف أشكال الحقيقة، يبلغ المرء بالتدرج الحياة الحقيقية أي «الحيوان» التي ورد ذكرها في

80 - عبد الكريم الجيلي (أو الجيلاني) طبعة وحيدة، القاهرة، 1300 هـ. انظر بالخصوص الفصول : 57 (الجزء الثالث، ص 32) الذي يتناول الخيال و60 (الجزء الثالث، ص 58) الذي يتناول الإنسان الكامل وهو محمد المكفول في نفس الوقت بالحق والخلق.

القرآن⁸¹، كما يحقق اكتمال الوجود : ففي الذات وبواسطة تجاوز الذات، يمكن في نهاية المطاف تجاوز العلم لبلوغ الحق. ورغم اختلاف المدارس والطرق والروايات السنيّة أو الشيعيّة أو الإسماعيليّة أو غيرها، فإنّه يوجد مثل أعلى مشترك حدّده في القرن الثاني عشر «ياسمين العاشقين» لروزبهان بقلي الشيرازي (المتوفى سنة 1200) ويتمثل في الرجوع مجدّداً إلى معنى الجمال حسب النبوة⁸². ويكمن جوهر الرسالة المحمدية في ذلك التقديس للجمال - الذي لا ينفصل عن العشق - والذي تحدث عنه نبي الإسلام بحماس أعوز في الغالب الفقهاء والعلماء والفلاسفة. ويعلق «كوربان» قائلاً : «إنّ الله ذاته هو الذي يتأمّل بواسطة نظرة العاشق وجهه السرمدى عند المعشوق»⁸³. وهكذا تندمج الأصداء الأفلاطونية للعشق الصوفيّ مع رسالة النبيّ الذي كان أفضل شاهد على الإنسان والمتيمّ الأبدىّ بالجمال الضامن للوحدة التي لا تنقسم بين الإيمان والعقل على حدّ السواء. إن الإيمان هو فعلاً تلك الطاقة الكبرى للوحدة الكونيّة ولقدرة الوجود ولن يقول من ينعتون بـ *fideli de amore* غير هذا.

81 - 29 ، 64 .

82 - انظر : Corbin, *loc. cit.* T. III, p. 1099.

83 - نفس المرجع.

جاء «كتاب الإنسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي متأخرا نسبيا واحتوى على نظرية تأليفيّة للإنسان الكامل وهي بمثابة المرآة التي تنعكس فيها عظمة الكون وجماله، بل تنعكس فيها الجلالة الإلهيّة. والإنسان في حقيقته، أعني في تزّهده، هو مرآة أمينة. إن التجربة الصوفيّة التي تُمكن من بلوغ الجوهر الفرد والتي تجعل الموت أمانة الأمانى وتعتبره لا نهاية للحياة بل إنمّا لها وإكمالا، هذه التجربة تعاش وتحقق في وحدة الوجود كما سبق أن حلّلها ابن عربي تحليلا رائعا وإن تناولها الحلاج (المتوفى سنة 922) قبله بعبارات مؤثرة. وإن عظمة الله بفضل معالم الوجود لا تسحق بتاتا الإنسان الذي يصبح قادرا على تجاوز ذاته والتسامي إلى تلك الوحدة الأولى والأخيرة. فالتجليات المتتالية التي حلّلها «كوربان» أبدع تحليل تسمح بربط الصلة بين الجوهر الفريد وبين صفاته التي هي المخلوقات. وليس بين الحقّ والخلق تباين كبير، حتى لو كان بينهما بعض الفرق الظاهري. وكما يقول الجيلي إنهما بمثابة «البرد والماء». إن الوجود مماثل للفكر، لأنّ طريق الصوفية مسار مختصر يسمح للإنسان «بالذهاب إليه» مباشرة. ولنستمع إلى «كوربان» يعلّق على وجهات نظر الجيلي : إن المراحل الثلاث للتجليات هي مسارات تقود من «الوحدة» حيث يتّحد الإنسان الكامل مع الأسماء، إلى الهويّة حيث يتّصل بالصفات، وأخيرا إلى تجلّي

الذات الإلهية حيث يتّصل بالجوهر وحيث يبلغ الإنسان الكامل تمامه⁸⁴. وفي كل عصر، يكون الإنسان قادرا على هذا التجاوز والتحقيق والافتقار لصالح المجموعة، بل حتّى حسب نظريّة «الأبدال» ذات الدلالة البليغة، يوجد باستمرار أناس كاملون ضمن الأمة الإسلامية يصل عددهم إلى الأربعين ويقول بعضهم إلى الخمسين أو السبعين أو المائة، وإذا غاب أحدهم أبدل بآخر، فهم التجلّي الأبدى للحقيقة المحمديّة الصافية. إنهم حضرة وحقيقة نبويّتان وأبديتان، وإنّهم نور العالم. فالصوفيّة هكذا، وعلى طريقتها، إنسيّة أصيلة للعشق. وإنّ الله الذي يجلّ جماله عن الوصف ومحمدا الذي يشعّ جماله إشعاعا والإنسان الذي هو مجرد رغبة في الجمال وتوق إليه يمثلون درجات الوجود المتناسكة. فالإنسان المتقدّ عشقا يحوصل في ذاته وفي الحب بجميع أشكاله المعنى الحقيقي ويعيد بلا هوادة بناء الحياة الحقّ، أيّ «الحيوان» بالمعنى القرآني.

84 - الكتاب المذكور وكذلك كتاب *L'imagination créatrice chez Mohieddine Ibn Arabi*, Paris 1958.

الصوت الكوني

إن ثراء الإنسيّة الإسلاميّة العجيب مرده إلى تواصل سماتها وتعددها في الفقه والأدب والفلسفة والتصوف. وعند مساءلتنا لها أعطتنا عن الإنسان تصورات مختلفة، لكنها جميعها إسلامية أصيلة. فهي تعابير عديدة ورسالات مختلفة يحملها نفس وحيد. ولا نحصر الإنسيّة الإسلاميّة في هذه العيّنات، إذ يمكن إبراز وجوه أخرى منها في التاريخ الطويل والثري للثقافة في الإسلام. من ذلك مثلاً البطل المجاهد، والفنان الظريف المتذوق للجمال والمفتون بالذوق، والإباحي الذي يصاحب الزنديق ويتعرّض للمخاطر والمزالق، والبهلول صاحب الهزء والسخرية، والرحالة المغرم دوماً بغزو فضاءات جديدة وثقافات غريبة

أو عجيبة... كلهم يشتركون في كونهم ولدوا في أرض إسلامية وجمعتهم ثقافة عظيمة وشاسعة منبثقة من رؤية واحدة للعالم يحتلّ فيها الإنسان مكانا رفيعا جدًا. أمّا في جزئيات مسيراتهم فقد اختلفوا بلا شك، بل تقاتلوا أحياناً، ولعلّ أحدهم يكون أوّل من يعجب لو رآنا نجد قرابة بينهم. وفي خصوص نماذج الإنسان، ليست الأصناف الأربعة التي ركزنا عليها فريدة ولا جامعة مانعة. إنّ الإنسان الكامل هو العادل المتشبّث بالحقوق وبالاستقامة الشكليّة بقدر ما هو صاحب الثقافة الموسوعيّة في خلواته، ذلك الذي يجمع زاده ليل نهار، مثل النحلة، من ثقافة العالم الكبرى، أو بقدر ما هو الحكيم الراشد، الواثق بعقله أو المتصوّف الذي يسعى إلى المحبة ويصبو إلى الغبطة الإلهيّة. كلهم في الواقع كانوا واثقين باشتراكهم في النموذج الذي ما انفك يتجسم بصفة مثاليّة في الرسول محمّد (ص) الذي كان نبياً وبطلاً وحكيماً ومصلحاً ومحباً. كلهم يشتركون في أنّ إيمانهم بالإنسان لا ينفصل عن إيمانهم بالله. كلهم اضطلعوا بكونيّة الثقافة الإنسانيّة في تنوّعها التاريخي وكرعوا العلم بلا حدود من جميع آثار الحضارة. كلهم أخيراً التزموا بمواصلة مشروع وجود مخلص للأركان التي انبنى عليها الإسلام، سواء في أنفسهم أو بتشجيعها خارج أنفسهم وبدفعها على مدى العمر إلى نهايتها. ولم يوجد قط إلاّ شعب واحد كان شاهداً حقاً على

الإسلام، هو شعب الإناسيين المسلمين أو ربما أيضا رغما عنهم الإناسيين غير المسلمين ! فبالنسبة إلى الشاطبي أو التوحيدي أو ابن رشد أو ابن عربي أو إقبال - سواء عن وعي أو غير وعي - يكون الإنسان شاهدا لله إذا كان شاهدا على الإنسان. أجل الإنسان، دائما الإنسان، للفوز بمرضاة الله. أما الإنصاف والعلم والبحث المتبصر عن الحقيقة وتقديس الحب الصافي فهي كلها خصال تؤسس للكرامة البشرية وتجعلنا جديرين برضائه الذي نسعى إليه، كما تجعلنا بدورنا نشعر بالرضى. إن النفس مطمئنة تكون مثلما جاء في القرآن الكريم «راضية مرضية». وعلى هذا الأساس فإن تجاربهم المتعددة الأشكال والمظاهر تؤكد أن الإسلام كان وما زال معينا لا ينضب من القيم والمعاني.

ذلك هو المشروع الثقافي للإسلام ومصيره العجيب. ولئن حرصت مختلف المجتمعات التي انتمت إليه على تجسيمة فلائحة حفز المؤمنين جذريا بإعطائهم دوافع عميقة وشخصية إلى تحقيق أساليب حياتية معينة. ولقد كان الإسلام فيما مضى قادرا على مجابهة العولمة السائدة حينذاك. فهل مازالت له رسالة يقدمها، وسط هذه الأزمة الشاملة التي يعيش فيها معاصرونا من المسلمين وغير المسلمين ؟

ومعروف أن الإسهام العربي الإسلامي كان حاسما في نهضة الآداب والفنون بأوروبا وفي تطور الفكر العلمي العقلاني

الجديد. لماذا لن يكون كذلك اليوم أيضا ؟ هل فقد حاسة إدراكه ؟ إنَّ انتقال الإنسيّة إلى أوروبا شكّل . ندثا عظيما وسعيدا - مهما كلّفنا - في التاريخ الكوني . ولمدّة طويلة، فضّلت أوروبا إخفاء ذلك الحدث الذي لا شكّ فيه وعدم الاعتراف إلّا بجذورها في الإرث اليوناني اللاتيني وبتبعية الإرث اليهودي المسيحي . وفي جوهره، لم يكن الإسلام قادرا على الحياة في فضاء مغلق بل كان عليه أن يضطلع بالضمير الكوني . وبحكم الضرورة، كان عليه أن يقترن بالشعوب والقرون . وكان لابد للتحولات الجيوستراتيجية التي شهدتها التاريخ أن تمنحه مجال توسّع طبيعي «لريّ» البلدان والحضارات المجاورة رياء عميقا . وسواء عن طريق إسبانيا أو صقلية أو السباسب العليا في آسيا أو حتى الصحراء الإفريقية، فإنّه لم يفتأ «يتنقل» في اتجاه آفاق أخرى . ويكمن تجدد الثقافة الإسلامية في هذه القابلية للخروج من وطنها . وكان الرسول محمد (ص) قد تنبأ بأنّ الإسلام ولد غريبا وسينبعث غريبا . أمّا الأجيال الإسلامية الحاليّة فقد نسيت أنّ المجتمعات التي لا تتقدّم إنّما هي تتأخّر وأنّ الثقافة التي لا تتجدّد تؤوّل إلى التحجّر أو لعلّها كانت غير قادرة على تحقيق النبوة، ولذلك فهي تدفع غاليا ثمن إهمالها . وليس هنا مجال إبراز ما حصل في أرض الإسلام من جدليّة على مستوى التبادل الثقافي ولا كيف انكسفت روح التّواصل مع الآخر . ولقد أخصب

الإسلام بقدر ما كان مخصبا، لأنّ الذهاب والجيئة هما في قلب مشروعه الثقافي. ولقد كانت طليطلة وسالرنو وأصفهان وسمرقند وإستانبول وتمبكتو وغيرها معالم حضارية كبرى ومواطن مثاقفة للعالم، حيث لم يعد أحد يدري من يُعطي ومن يأخذ أكثر، ولكن حيث يتيقن الجميع أنّ ميزة الإنسيّة تتمثل في كيسيّة تجاوز الفضاءات الثقافية الخاصة للتوطّد في فضاءات الآخرين.

لقد كانت النهضة الغربيّة وليدة الإسلام وابنته الشرعية. فمن جنوب البحر الأبيض المتوسط انطلقت الإنسيّة الإسلاميّة وانتشرت في كل مكان. وخلقت الثقافة الإسلاميّة جوا «مشعا» مطبوعا بالعقلانية، وحريصا على احترام الآخر، وملتزمًا دون احتراز بالإيمان بالعقل ومدافعا عن حرية المعتقد ومطالبًا للجميع بالكرامة. هذه الثقافة هي التي نعتزّ اليوم بالانتساب إليها. إنّ هذه الأفكار، التي نلاحظ اليوم بالتجربة أنّها قليلة التجذر في مجتمعاتنا الحاليّة، كانت حينذاك، بفضل ازدهار الحضارة الإسلاميّة، أفكارا تنتمي إلى الجوّ الثقافي العامّ. ذلك أنّ الأفكار تسافر هي الأخرى بنفس السهولة والسرعة التي يتنقل بها الناس لأنّها ترافقهم. ففي مجابهات ساحات القتال أو أثناء أسفارهم التجارية، يحمل الناس معهم أفكارهم وقيمهم وتقاليدهم ونماذج عيشهم كما أنّهم يستعيرون غيرها. إنّ الأعمال المتعمّقة والمجدّدة التي قام بها «آلان دي ليبيرا» Alain de Libéra هي الآن

بصدد تجديد المسألة كلياً بعد أن عولجت تقليدياً بشيء من التكاثر في أوروبا. ولقد كتب دي ليبيرا يقول بكثير من الواجهة: «إن الحضارة القروسطية (الغربية) هي بالأساس ثقافة مقصودة، وأحياناً محاربة، لكنها دائماً منبعثة، وهو ما يفسر تعدّد «النّهضات» التي تعاقبت ضمن مختلف الفترات القروسطية»⁸⁵. ولقد سبق لمؤرخي الفكر الوسيط الغربي أن أجمعوا على تأكيد ذلك. وتجدر في هذا المضمّر الإشارة إلى جميع مؤلفات «موريس دي غاندياك» Maurice de Gandillac ودراساته حول «نيقولا دي كوس» Nicolas de Cues بالخصوص، وكذلك آثار كل من «جان جوليفي» Jean Jolivet و«روجي أرنالداز» Roger Arnaldez ولقد سلّط جميعهم الأضواء على المسيرة الروحية والفكرية للعديد من مفكري ذلك العهد وأبرزوا أن تلك المسيرة كانت مطبوعة بمطالعاتهم العربية.

ولقد كان كلّ من «دانتي» Dante و«سفونارول» Savonarole برقلس Paracelse وسيجردي برابان Siger de Brabant وإرسموس Erasmus و«رابليه» Rabelais وحتى «مونتاني» Montaigne و«بودي» Budé، كانوا كلّهم واعين بالإنسية العربية ومطلعين عليها بالتفصيل. وليس ذلك بفضل مذهب ابن رشد فحسب

85 - انظر : Alain de Libéra, Philosophie médiévale et échanges entre les deux rives de la Méditerranée, in «La civilisation au regard de l'autre». Paris, 2002. p. 29, sq.

- إذ ظلّ إلى أواسط القرن السابع عشر يدرّس في كراكوفيا - بل بفضل الثقافة التي انتشرت في أوروبا. ولا يتردّد «جوليفي» في نسبة الوحدة الأساسيّة للفكر القروسطي إلى المصادر العربيّة. فمن الجنوب إلى الشمال كوّن هذا الفكر مجموعة بالمعنى القويّ للكلمة : «يمكن الحديث عن مجموعة لأنّ الفروق وحتى التناقضات القائمة بين الكتاب لم تمنعهم من الاشتراك جميعا في تيار واحد هو تيار الأرسطية العربية، أعني أرسطية أعيد فيها النظر من وجهة أفلاطونية حديثة من قبل فلاسفة كانوا في نفس الوقت مؤمنين»⁸⁶. ولقد وجدت أوروبا مواضيع جديرة بالتأمّل والتحليل والتعمّق، خصوصا في ما ذكرنا أنّه يشكّل تفكيراً متيناً في إخراجات الإيمان والفكر، أو كما كان يقال أو بالأحرى ينسب إلى الغزالي، إخراجات الطبيعة والفكر، ولاهوت الخلق والكلمة، أو بعبارة أبسط الخلق بما هو فعل إلهيّ بوصفه فيضاً وإشراقاً. وكان الغرب مفتتنا بهذه الجسور العربيّة التي استغلت الإسهام الهلّيني لترسيخ الإيمان وتثبيتته. ولقد خلف «بيك دي لاميرندول» Pic de la Mirandole خطبة لا لبس فيها استوحى عنوانها من القرآن مباشرة. فمن الصفحة الأولى من كتابه De dignitate hominis (في كرامة الإنسان)

86 - انظر : Jean Jolivet, la Philosophie médiévale, in *Histoire de la Philosophie, La Pléiade*, T. 2, p. 1153.

اعترف بدينه قائلاً: «قرأت في كتب العرب أنه لا يمكن أن نرى في العالم أبدع من الإنسان». وفي تصوّرها للإنسان على أنه «فجوة» في الزمن بين المصير والخلود، يبدو أن الإنسيّة الإسلاميّة وجدت أكثر من صدى في أوروبا. وفي الواقع كان الإسلام الدافع لأوروبا كي تتغلب على القدر عندما حملها على الانفتاح بدورها على العالم والكون. ولا يحجم «موريس دي غاندياك» عن القول: «منذ أن تعاون المترجمون اللاتينيون مع العرب لم يستطيعوا قبول الصورة الكاريكاتورية التي مازالت موجودة في «ملحمة رولان» *la Chanson de Roland*. ومنذ القرن الثالث عشر يذكر المدرسيّون أن ابن سينا يعتبر حجّة وكذلك ابن رشد واليهوديّين ابن ميمون *Maïmonide* وابن سيّون *Avicébon*. أمّا في مدينتي مونبلييه *Montpellier* وسالرنو، فإن أطباء الديانات الثلاث كانوا باتّصال نظريّ وعمليّ»⁸⁷.

وكما هو الشأن في عصرنا الحاليّ، كان العهد الوسيط الإسلاميّ والمسيحيّ على حدّ السواء متلهّفا على الترجمة. ويرى «آلان دي ليبيرا» المذكور آنفا رأيا مصيبا عندما يقول: «إنّ أولى الأسفار الكبرى أسفار النصوص، وإنّ أوّل المستكشفين هم المترجمون وموكلوهم ومن يتعاملون معهم. ولقد قضّى

87 - انظر : *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie*, T. II, p. 87.

«اللاتين» قرنين في الترجمة»⁸⁸. ولقد رأينا أهمية الترجمة عند العرب، وساعدتها عن وعي سياسة منهجية قائمة على النقل الثقافي. ولئن كان المترجمون العرب نقلة، فقد ناب منابهم في الغرب نقلة آخرون تكفلوا بالاستمرارية، فكلّ ما ألف في الفلسفة - باستثناء القليل النادر منه - نقله حاذقون للغة اللاتينية واللغة العربية، أمثال «دونس سكوت» Duns Scott أو «سيجر دي برابان» Siger de Brabant ولقد سلكت أحيانا مسالك غريبة في غياب المختصين، عبر وسطاء ينقلون المعنى إلى لغات محلية بالتعاون مع «محرّفين» لم تكن لهم معرفة باللغة العربية⁸⁹.

ورغم أن عناية العلماء المتبحرين انصرفت بالخصوص إلى النصوص الفلسفية واللاهوتية فإنه يجوز الاعتقاد أن المدونة الأدبية العربية الضخمة لم تكن غير معروفة لديهم، خاصة في شبه الجزيرة الإيبيرية أو صقلية. فقد كانت كتب الطب والفلك والتكنولوجيا والرياضيات معروفة هي الأخرى، على كل، في

88 - انظر : Alain de Libéra ، المرجع المذكور.

89 - انظر François Déroche, «Le Coran et ses traductions occidentales».

فقد درس بامعان وعناية المخطوطات والمنشورات الصادرة في ذلك العهد وقام بعمل طلائعي كاشفا الصعوبات التي تحول دون الوصول إلى النصوص ماديا

ولغويا، وفي «Les civilisations dans le regard de l'autre» op. cit., p. 63 sq.

انظر أيضا : عبد الواحد ذمي طه : «Les Universités européennes au Moyen âge et l'Averroïsme»

في : «Actualité d'Averroes, p. 69, Tunis, 2001.

الغرب واستعملتها جامعاته على مدى قرون طويلة. إنّ حركة الترجمة هذه للمؤلفات العلميّة⁹⁰ المعرّبة أو الأصلية التي ألفها العرب أنفسهم أسّست إنسيّة علميّة حقيقية قامت على البحث في الطبيعة والملاحظة وتشريح الجسم البشريّ بالخصوص، وعلى التحليل، وباختصار على الموضوعيّة. ومهما كانت الروح العلميّة عند العرب متلجلجة أحيانا فإنّها كانت على الأقلّ حقيقةً وثوريّة. ولقد خلّف لنا «أدلار دي بات» شهادة رجل منبهر يعارض «بين ما تعلّمه من معلّمية العرب بقيادة العقل وبين مقود السلطة التي تجعل اللاتينيّين سجناء كالأنعام تساق إلى أي مكان»⁹¹. ولا شكّ أنّ هذا المقود كان موجودا عند العرب أنفسهم في ذلك الوقت، إلّا أنّ تأثيره كان أقلّ ممّا أضحى عليه فيما بعد.

وإننا لنعلم جيّدا اليوم إلى أي حدّ يسمح لنا تاريخ البشرية، في شموليّته وثرائه متعدّد الوجوه والمكوّن من إسهامات متعاقبة وتواصلات وانقطاعات وتصدّعات وانتفاضات وردّات

90- لمزيد من التفاصيل نودّ الإحالة على الكتاب الحديث الذي أصدرته اليونسكو بإشراف أحمد يوسف الحسن بعنوان : *Science and Technology in Islam* باريس 2002 ، وخصوصا الفصل بعنوان *Transmission of islamic science to the West*. المجلّد 4 الجزء 2 ص 133 وما بعدها.

91- ذكره «آلان دي ليبيرا» في المرجع المذكور، ص 38 .

فعل، يسمح لنا هذا التاريخ أن نرى في الإنسيّة الإسلاميّة منبعاً حقيقياً ومباشراً لما سيرفع من شأن أوروبا، أعني الروح العلميّة وحقوق الإنسان. وإن غليان الأفكار والآراء وانبثاقها الساطع كانا المحور المشترك بالأمس واليوم بين الثقافة الأوروبيّة والثقافة العربيّة. ومن الناس من يتحيّر ويثور أحياناً عندما يرى أنّ أوروبا تنكر إرثها العربي الإسلاميّ وتسكت عن هذا الإرث الذي كان حاسماً وتخفي هذه الفترات المتألّقة من ماضيها، لأنّ مثل هذا التحقير يفضي إلى التأثير فينا. ويتحدث «آلان دي لبييرا» عن «إرث منسيّ» فيما يتعلّق بالتقليد الإسلامي المأثور. أمّا نحن فقد اعتبرناه فيما يخصّنا إرثاً مخفياً عمداً وذهبنا إلى «أنّ الإسلام هو حلم أوروبا الناقص كما أنّ أوروبا هي حلم الإسلام الذي لم يكتمل»⁹².

إنّ الإسلام يضطلع إذن بالإنسان. ولئن استطاع أن يفعل ذلك، فلأنّ الله وضعه في محور خليقته. وليس من قبيل المفارقات القول إنّ مركزية الألوهية تؤسس في الإسلام لمركزية إنسانية أصيلة. ذلك أنّ الإنسان يتكفل بنفسه ويبنى رغم المخاطر تاريخاً يظلّ مسؤولاً عنه أمام الله بلا ريب، ولكن

92 - انظر : عبد الوهاب بوحدية «L'Europe et l'islam» في «Quêtes sociologiques» ص 235 وما بعدها.

وبالخصوص أمام نفسه. ولنكرّر أن الإيمان بالله يقترن بالثقة في الإنسان. وهذا يعني أنه بصفة أو بأخرى، ومهما كانت الصعوبات الماورائية واللاهوتية ومختلف الحلول التي قدمت لها، يوجد فضاء فسيح من الحرية يبلغ المطلق ذاته ويظلّ معترفاً به للإنسان. إنّ مفصل الإنسان بالله هو الإسلام، وإنّ نسيج الإنسان هو حرّيته، ولا يتعيّن معارضته بعظمة الله المطلقة التي تضمنه كما يضمّنها. كلاهما متناوبان. وإذا كان الإنسان قد استعمل حرّيته وبأبلغ أحيانا في استعمالها إلى حدود النشوة المتأّتية عنها، فإنّ هذا أمر بديهي. إنّ الخطر والثمن الذي ينبغي دفعه. لكنّ المسلم جنح في الغالب إلى الالتجاء للوهم التقليديّ، وهذا هو الانحطاط. لقد أخذ الدّوار فأبدل طاقة المبادرة وروح الابتكار بالتقليد الأعمى الذي هو تنازل ووضع الحرّية في أيدي الآخرين : القدامى والعلماء وقادة الفكر والعظماء بالأمس، والسلطة اليوم، والتكنولوجيا، والتشّنّجات المستهجنة، ووسائل الإعلام وهلمّ جرّاً. والحال أنّ استخدام الحرية هو الذي يبعث الروح في الإنسيّة ويجذرّها أو يحدّها ويهدّمها. ويبقى السؤال الخطير والمحير قائماً : ما هي السّبل المفتوحة للحرّية اليوم والتي يتحتّم علينا أن نسلّكها لكي تعترّ بنا عقيدتنا ولكي نسدي للإنسان أجلاً للخدمات ؟

والآن

هذه هي الخطوط الكبرى للإنسيّة الإسلاميّة وعلينا ألا ننسى هذا الأمر المهمّ : الإنسان لا شيء بلا حرّية وهذه بدورها لا شيء بغير الطرق الموصلة إلى الاضطلاع بها. والإنسيّة كذب بغير التطبيق العمليّ الذي يكشف عنها. ولا تكفي الإشادة بها بل لا بدّ من تمريرها في الواقع. وهكذا تلوح مسيرة أخرى تفرض علينا نفسها وتتمثل في ارباد السبل الناجعة التي توصل إلى تحقيق وعود الإنسيّة. وهو ما يتطلب تحليلاً - لا يدخل في إطار هذا البحث - للظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتربويّة والثقافيّة والسياسيّة وتحليلاً للإطارات التي تعمل فيها. إن الإنسيّة الإسلاميّة أو غير الإسلاميّة لا تدور في الفراغ بل هي

دائما في وضع معين، وعلى هذا المستوى ينبغي أن نضع أنفسنا لإقرارها من جديد. ويتطلب تنشيطها أن تكون مختلف مكوّنات الوضع التاريخي الحالي على الأقل مفهومة ومضطلعا بها. لا يكفي إذن الإشادة بالإنسية الإسلامية بل ينبغي العمل بكل حزم على تحقيقها اليوم مثل الأمس في أرض الواقع ولكن في سياق جديد وبرنامج متجدّد.

إنّ الإنسيّة التي هاجرت إلى الغرب تنتظر أن تزرع من جديد في ثقافتنا. ولا شكّ أنّ الظروف التاريخية التي ساعدت على ظهورها انعدمت لدينا مع الأسف فيما بعد. لقد فاتتنا الاكتشافات الكبرى والملاحاة والفنّ العسكريّ الجديد والطباعة والتوسع في اتجاه الآفاق الجديدة التي مكّنت الغرب من مراتع خصبة وما زالت تفوتنا اليوم أكثر : النقل والصناعات الحديثة والإعلاميّة والمواصلات. ولما خرجت مجتمعاتنا من الركح انقطعت مشاركتها في الكوني الذي لولاه تظل الإنسيّة من قبيل الوهم. لكنّها وجدت على الأقل في هذه المجالات ما يكفي من العناصر لتصمد بثبات على مدى قرون طويلة من الصمت والحمول، قرون الانحطاط، لكي لا تنهار تماما، ولكي تبقى مجرد بقاء. ولقد برزت أقطاب جديدة منذ ذلك الوقت فحوّلت مراكز الثقل في العالم الإسلامي. فالإمبراطوريات العثمانية والفارسيّة والمغوليّة والإسهامات المتألّقة لمنطقة السباسب

الآسيوية وللعالم الماليزي وللغرب نفسه اليوم ما كانت لتبقى لولا الرسالة الإنسانية الإسلامية. وفي الأثناء ظهرت مجموعات أخرى واعدة نابت مناب العرب لفتح مجالات من البحوث الأخرى ولإرساء ضروب من المعاملات الأخرى. أمّا اليوم فقد تغيّر العالم مرّة أخرى تغيّراً جذرياً : إنها أفكار جديدة وتكنولوجيا جديدة وأطراف فاعلة جديدة تبرز دوننا بل ضدنا تضعنا في وضعيات غير مألوفة لدينا. إن سكوت مجتمعاتنا سكوت قاتل. لكننا نعرف أيضاً - حسب قولة آلان Alain البليغة - أن «الفرد الذي يفكر ضد المجتمع النائم إنما هو التاريخ الأزلي» وأن الربيع سيكون له اليوم نفس الشتاء الذي يتعيّن عليه دحره».

إننا نعيش في عالم خطير الانزلاقات وإننا في قلب العاصفة ويطرّصنا الانتحار والعدميّة بالمعنى الحقيقي وكذلك بالمعنى المجازي. وإن رسالة الإسلام الإنسانية مناسبة للوضع الحالي ومتأكدة أكثر من أيّ وقت مضى. أمّا مختلف أشكال الأصولية التي هي نفى وإنكار لها، فهي تبرهن على مدى المصيبة وعلى مصادرة الدين من قبل حركات جدّة متطرّفة سياسياً - كالتي اعترت الإسلام عدّة مرّات - لكنّها تمثّل مأزقاً لأنّها بدون آفاق، ليست بدون شكّ إلاّ علامة على البلبلة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية العاجزة في الغالب عن الاضطلاع بمصيرها وعن

فهم ما يحلّ بها. لقد غمرنا خضمّ الاستلاب بأنواعه وأشكاله، سواء منها الداخليّة أو الخارجيّة، وخابت آمال شعوبنا في وعود كثيرة لم تتحقق وكرهت الكذب الذي أصبح مبدأ من مبادئ الحكم. ثمّ إنّ هذه المجتمعات انسدت فيها آفاق المستقبل حيث أضحى الشبان - وهم اليوم أغلبية سكّاننا - كما أضحى الكهول بلا شغل وبلا مرجعيات وبلا وسائل «ذات بال» للضبط الاجتماعي، أقصد بذلك ذات جدوى ومصداقيّة في آن. وهي مجتمعات توتّر فيها خرافات العولمة الكاذبة وتضليلات وسائل الإعلام، تلك المخدرات العصرية للضمائر. إنّها مجتمعات شقيّة ومطوّقة، فلا غرو أن تحجم عن التفتح. أجل، لقد حمدق حسين أحمد أمين لما قال إن المسلم اليوم حائر وحزين⁹³. وما صار كذلك إلّا لأنّه مبعد ومنعزل ولم يعد يشارك في أيّ شيء يذكر. ولعلّ العلاج يكمن مرّة أخرى في الإيمان بالإنسيّة المؤسّسة بدورها على إنسيّة الإيمان. نعم! يجب علينا أن نسعى لخلق ظروف جديدة يمكن للإنسيّة الإسلاميّة أن تجدد من خلالها مجتمعاتنا تجديدا جذريّا، وهر ما يسمّى بكلّ بساطة التربية الناجعة والتنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعدالة الاجتماعيّة والتحرر والديمقراطيّة. ولكن كيف لا نعي أن في

93 - حسين أحمد أمين : « دليل المسلم الحزين»، القاهرة، 1990 .

هذا الفصل بالذات للحدّثة يكون للإنسيّة الإسلاميّة دور كبير ينبغي أن تضطلع به ؟ إنّ إنسيّة اليوم تقوم على حقوق الإنسان والديمقراطية والشراسة والتعددية الاجتماعية والسياسيّة وتحرير المرأة وإعادة تقييم مشمولات القطاعين العمومي والخاص، الدينيّة منها وغير الدينيّة، التي بها تتحدد علمنة جديدة. كلّ هذه المتطلّبات لها في الإسلام أصول جديّة، نظريًا وتطبيقيًا. وإذا ما تبنتها المجتمعات الإسلاميّة فإنّها ستكون قادرة على إحياء هويّتها والتماشي مع روح العصر بصفة مقبولة وتقديم رسالة متجددة ولكن أصيلة والمساعدة على الاندماج في شمولية كونيّة تحتاج دائما إلى تحديد جديد.

هل يعدّ الخطاب الإنسيّ مهجورا وغير ذي موضوع ؟ يرى الكثيرون هذا الرأي. إلّا أنّ التفكيك الذي أجري في الغرب على عجل و بنسق متواصل على مدى القرن المنقضي قد شمل تقريبا كل المجالات. أمّا انحرافات الحدّثة وما بعد الحدّثة من جرّاء عدم الرجوع إلى الإنسان فقد آلت إلى القضاء على الإنسيّة. فالمسلمون ليسوا وحدهم في الزوبعة التي أخذت تعيش فسادا في قلب المجتمعات الغربيّة ذاتها. إنّ رسالة الإسلام تبقى دائما متعلقة باستمداد طاقاتنا من أنفسنا، أعني بذلك اتّهام أنفسنا وإعادة التفكير في شؤونا واتّخاذ منظور مقابل إزاء الآخرين.

خلق الإنسان ليخلق ويتمثل خلقه هذا في إضفائه معنى على العالم الذي يعيش فيه ويعيش منه، وعلى التاريخ الذي يدفعه إلى الأمام أو يطرحه إلى الوراء، وعلى الأفكار التي يستنبطها والكلمات التي بها يعبر عنها والأعمال التي يقوم بها ليندمج في الوجود، هذا هو البرنامج وهذا هو المشروع. وتقاس إيجابية أفعاله بمقياس قدرته على تجاوز ذاته ليثبت لنفسه أنه صانع لمصيره وأنه المسؤول الوحيد على هذا المصير من حيث أنه كائن أصلا للحرية لا كائن للألم والعذاب اللذين يمثلان بطابعهما اللامعقول جرحا عميقا، لكنه جرح تاريخي. إلا أن هذا الجرح زائل وقابل للعلاج. أما محنة الشرّ العابر فإنها تبلغ ذروتها مع الموت الذي يبقى اللامفهوم وعتبة الغيب. وأما مآسي الوجود فإنها تذلل بعظمة الاضطلاع بمسؤوليات حاضرنّا. ويظلّ السؤال الأوحّد دائما هو أن نعرف هل نستحقّ مرضاة الله. وذلك له اسم : الكرامة الإنسانية.

الفهرس

7	■ الإنسان أمام الله
13	■ الأبعاد الإنسيّة في الإسلام
22	طبيعة الحرية في الإنسان
32	من النبوة إلى الحكمة
43	■ الإنسان مشروع إنسي
43	الشريعة قوام الإنسان
49	الاجتهاد المبدع
51	غائيات القانون
59	■ الأدب مرآة الإنسان
64	الأدب أسلوب في الحياة
67	ثقافة الكتاب
73	■ نداء الفلسفة
78	وحدة الحقيقة وتنوع مناهجها
85	الإنسان يشهد الله
91	■ الإنسان الكامل
99	■ الصوت الكوني
111	■ والآن

من إصدارات دار الجنوب للنشر

عبد المجيد الشرفي لبينات	محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الاسلام	التليلي العجيلي ضدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي
عبد المجيد الشرفي الإسلام والحدثة	رجاء بن سلامة الموت وطقوسه	محمد المريني إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث
محمد الشرفي الإسلام والحرية	علي المزغني / سليم اللغماني مقالات في الحدثة والقانون	لطفي حجّي بورقيبة والإسلام

Abdelwahab Bouhdiba
L'Homme en Islam

Ali Mezgheni
*Lieux et non-lieu
de l'identité*

A. Mezgheni / K. Mezziou
*L'égalité entre hommes
et femmes en Droit
successoral*

Abdelmjid Charfi
*L'Islam entre le
message et l'histoire*

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

إن كان الله يمثل في الإسلام البداية والنهاية والكمال فإن من أهم ما جاء في القرآن الكريم أنّ الإنسان خليفته في الأرض، فحمّله أمانة إعمارها وإثمارها على ما في هذه الأمانة من محنة وحكمة قد تتجاوزانه، وبذلك أسّس لمشروع ثقافي من أهم ما عرفه التاريخ فهو تجسيم شامل متنوّع لمعنى الخلافة. ويتابع هذا الكتاب بعض فقرات هذا الإنجاز في أبعاده الفقهية والأدبية والفلسفية والصوفية. ويكون الإسلام الذي يعتبر الإنسان صانعا لتاريخه قد أعطى للإنسيّة كمالها وجمالها.

عبد الوهاب بوحدية

أستاذ بالجامعة التونسية ورئيس المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، وعضو المجمع الأوروبي للعلوم والآداب والفنون، وعضو مراسل لمجمعي القاهرة ودمشق للغة العربية. وقد أسندت إليه اليونسكو سنة 2004 جائزة «الشارقة الدوليّة للثقافة العربيّة».

