

Towards building a monotheistic humanism in the context of the world of modern philosophy

Rajab Al-Sayyed Ezzuddin

Ph.D. researcher in political science, Cairo University, Egypt. E-mail: abo_ragab31@yahoo.com

Summary

Modern philosophy suffers from the infiltration of atheistic trends into its contemplative fields (inductive and inferential). This has led to a state of hijacking of contemporary philosophical lectures, and restricting them into arguments opposed to reason itself, under claims of reason and superstition at some times, humanity and humans at some times, and science and causation at other times. And this had led to the spread of a philosophical impression hostile to all religions, especially Islam. All that is done through artificial dichotomies used by logicians in defining some terms that do not meet together nor do they refute each other (God and man), (religion and humanity), (religion and science) (religion and reason). This article tries to reveal the features of Islam's humanitarianism, based on a contemplative reading of the Islamic doctrine of monotheism, and the comprehensive liberation it entails for man to be free from the constraints of the material world, in comparison with the atheistic and secular philosophies that imprison man in the transient material world and throw him into the trap of nihilism under the cover of relativity.

Keywords: humanitarianism, humanism, the dilemma of modern philosophy, atheistic tendencies in philosophy, the doctrine of monotheism, Abdul Wahhab al-Mesiri.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP .145–170

Received: 17/10/2022; Accepted: 08/11/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



نحو بناء نزعة أنسنة توحيدية في سياق عالم الفلسفة الحديثة

رجب السيد عز الدين

باحث دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر. البريد الإلكتروني: abo_ragab31@yahoo.com

الخلاصة

تعاني الفلسفة الحديثة من تسرب النزعات الإلحادية إلى مجالاتها التأملية (الاستقرائية والاستدلالية)، ما أدى إلى حالة اختطاف للدرس الفلسفي المعاصر وأسرته في مقولات مضادة للعقل نفسه، تحت دعاوي العقل والخرافة تارة، والإنسانية والبشر تارة، والعلم والسببية تارة أخرى، ما أدى إلى شيوع إنطباع فلسفي معادي للأديان برمتها، وفي القلب منها الإسلام، عبر ثنائيات مصطنعة يجري تداولها على طريق المنطقيين في تعريف بعض المسميات، لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان (الله والإنسان)، (الدين والإنسانية)، (الدين والعلم) (الدين والعقل). تركز هذه المقالة على كشف معالم نزعة الإسلام الإنسانية، استناداً إلى قراءة تأملية في عقيدة التوحيد الإسلامية، وما تنطوي عليه من معالم تحررية شاملة للإنسان من قيود عالم البشر والمادة معاً، بالمقارنة مع الفلسفات الحلولية الإلحادية والعلمانية التي تأسر الإنسان في عالم المادة وتسقطه في فخ العدمية باسم النسبية.

الكلمات المفتاحية: النزعة الإنسانية، الأنسنة، مأزق الفلسفة الحديثة، النزعات الإلحادية في الفلسفة، عقيدة التوحيد، عبد الوهاب المسيري.

المقدمة

تتميز رسالة الإسلام بخاصيتين مركبتين هما: العالمية والإنسانية، فقد جاءت للناس كافة ولم تأت للمسلمين أو العرب فقط، فكانت بذلك رسالة عالمية تخاطب بني الإنسان جميعاً، بل وتتخطاهم لتخاطب عوالم أخرى من غير عالم الإنسان ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، وتستخدم في ذلك مفردة العالمين، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الفاتحة: 2]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]. ورغم وضوح هاتين الخاصيتين في الخطاب القرآني وتعاليم الإسلام وعلومه مثل: علم مقاصد الشريعة، الذي يتركز حول الإنسان من خلال خماسية المقاصد الشهيرة (حفظ الدين - النفس - العقل - المال - النسل)، إلا أن هناك ندرة في الكتابات والمؤلفات التي تناولت الحديث عن النزعة الإنسانية في القرآن الكريم أو الإسلام، وهو ما أنشأ وهماً لدى بعض الدوائر البحثية (الغربية والمتغربة) بأن الإسلام أهمل الإنسان وهّمه، وساعدهم في ذلك ضعف الخطاب الديني في البلاد العربية والإسلامية وعجزه عن صياغة رؤية إنسانية عامّة في ظلّ عالم مفتوح وقرية صغيرة تطرح تحدياتٍ وتساؤلاتٍ يوميةً بوتيرة سريعة للغاية، وهو ما دفع بعضهم إلى توجيه أسئلة هجومية على الإسلام من مدخل إنساني، ومنها سؤال: هل توجد نزعة إنسانية في القرآن أو الإسلام؟

ومنشأ هذا السؤال بهذه الطريقة التي يغلب عليها الطابع الإشكالي والاحتجاجي، هو تأثر بعضهم بالنزعة الهيومانية الغربية التي وضعت ما هو إنساني في صراع مع كلّ ما هو ديني، ومن ثمّ تباعد الجانب الإلهي عن الجانب الإنساني، بصورة لا يمكن الجمع بينهما، وذلك على أساس أن كلّ ما هو إلهي لا علاقة له بالجانب الإنساني، وكلّ ما هو إنساني لا علاقة له بالجانب الإلهي، إلا من طرف بعيد. استناداً إلى هذا الموقف أو هذه الرؤية يصنّف القرآن - عند هؤلاء - كتاباً إلهياً (كما الإنجيل والتوراة وأيّ كتب مقدّسة) لا صلة له بالجانب الإنساني، الأمر الذي يترتب عليه القول بأنّه لا يمكن الحديث عن نزعة إنسانية في القرآن؛ لأنّه لا توجد مثل هذه النزعة في كتاب إلهي، وبناءً على ذلك يرى الهيومانيون الغربيون استحالة التأسيس لأيّ نزعة أو توجّه إنساني من داخل السياقات الدينية، بل يرون أنّ هذه المعتقدات الدينية وهذه الكتب المقدّسة تشكّل عقباتٍ وقيوداً على إنسانية الإنسان، ومن ثمّ وجب التخلّي عنها واستبعادها (عند بعضهم)، والهجوم عليها ونسفها (عند بعضهم الآخر).

إزاء هذه التشويش المفهومي على الأديان عمومًا وفي القلب منها الإسلام، حاول بعض المفكرين والفلاسفة العرب ردّ هذه الهجمة العلمانية (اللا دينية) الملتحفة بالإنسانية. من أبرز هؤلاء المفكر المصري د. عبد الوهاب المسيري⁽¹⁾، صاحب الإسهامات المشهورة حول الظاهرة العلمانية المعاصرة وتجلياتها في العالمين الغربي والإسلامي، من خلال أطروحته حول تقسيم العلمانية إلى جزئية وشاملة. تصدّي المسيري للهيومانيين الغربيين، وفكّك مقولاتهم، وأتى على بنايهم الفلسفي من القواعد، وقدم قراءة فلسفية عميقة لعقيدة التوحيد الإسلامي، بحيث يمكن اعتباره واحدًا من أهمّ النماذج الفكرية العربية التي ساهمت في إعادة التأسيس لنزعة الإسلام الإنسانية من مدخل فلسفة التوحيد، فقد توصّل من خلال دراسة مقارنة (مع الأديان والمذاهب الفلسفية) إلى أنّ التوحيد الإسلامي هو أرقى النظم الفلسفية تجاوزًا وتساميًا وتحقيقًا للإنسانية الإنسان، وهو ما يتناقض كليًا مع المقولات الأساسية للهيومانية العلمانية الغربية التي تعتمد ثنائية الإنساني مقابل الديني، وتضع الإنسان في مركز الكون بدلًا من الإله بشكل صريح، وترفض كلّ ما هو مفارق للواقع المحسوس. على العكس من ذلك ذهب المسيري إلى الغوص في فلسفة التوحيد باعتبارها الأكثر قدرةً على إنقاذ الإنسان من أزماته المعاصرة. كما وجد المسيري في فلسفة التوحيد حلولًا عميقة لعدد من الإشكاليات الفلسفية الإنسانية المطروحة في كلّ الفلسفات المعاصرة، وبالأخصّ إشكاليات الكامن والمتجاوز والسببية والمقدّس والنسبية.

من هذا المنطق تتقاطع قراءة المسيري الفلسفية حول التوحيد مع قراءات مفكرين عرب آخرين اهتمّوا بالنظر للتوحيد كمرجعية عامّة للكون والحياة وليس مجرد عقيدة دينية محضة، أبرزهم المفكر العراقي الراحل د. طه جابر العلواني الذي أسهم في هذا المجال بكتابات عديدة، أبرزها كتاب «التوحيد والتزكية والعمران.. محاولات للكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة [العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، ص 32]، وكذلك المفكر الفلسطيني الراحل د. إسماعيل راجي الفاروقي في كتابه «التوحيد.. مضامينه في الفكر والحياة».

[الفاروقي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، ص 41]

1- مفكر مصري يشيع ذكره في مجال الدراسات الصهيونية والصراع العربي الإسرائيلي، نظرًا لكثرة إسهاماته في هذا المجال وخاصّةً موسوعته الشهيرة "اليهود واليهودية والصهيونية.. مدخل تفسيري جديد"، كما يشيع ذكره في سياق الجدالات الفلسفية حول العلمانية في العالم العربي؛ نظرًا لإسهامه في تقسيم العلمانية إلى قسمين: علمانية جزئية وعلمانية شاملة.

المبحث الثَّوَل: التوحيد والشرك رؤيتان للعالم وليس حالة اعتقادية محضة

لا يمكن تصوّر الإسلام بدون التوحيد، فالتوحيد هو المفهوم المركزي الذي يميّز الإسلام عن غيره من العقائد والفلسفات الأخرى، ونظرًا لمركزية التوحيد في الرؤية الإسلامية فقد جعل الإقرار به في مقدّمة أركان الإسلام الأساسية قبل أيّ شيء آخر، وهو ما يتجلّى في لفظ الشهادة "أشهد ألاّ إله إلاّ الله"، والتي تمثّل بوابة الدخول إلى الإسلام ابتداءً. ورغم التسليم بهذه المركزية التي اكتسبها مفهوم التوحيد، إلاّ أنّ تناوله في الدوائر العلمية الإسلامية المعاصرة لا يزال يتّسم بالطابع السجالي جريًا على عادة المتكلّمين القدامى وغيرهم؛ وذلك عندما تعرّضوا للتوحيد من الزاوية العقدية؛ لصدّ الشبهات التي انتشرت مع دخول غير العرب للإسلام، وأسّسوا في ذلك علمًا خاصًا بالتوحيد أطلقوا عليه "علم الكلام"، وتمّ تحديد موضوعاتها ووظيفته من نفس المدخل السجالي «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها، بحيث يحصل الترقّي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الآخر، بحيث يتمكّن من إلزام المعاندين، أو إقناعها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين» [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ص 29].

وعلى هذا جرى تناول التوحيد واختزاله في مساحات الردّ على المخالفين، وبيان بطلان عقائد الآخرين، وهو ما يقترب الآن ممّا يسمّى "علم مقارنة العقائد والأديان"، وعلى هذا تحدّدت وظائف علم الكلام في وظيفتين رئيسيتين، الأولى: إقناعية بنائية، والثانية: دفاعية تفكيكية، وربّما كان هذا المسلك ملائمًا لعصر المتكلّمين الأوائل، وربّما يكون مفيدًا أيضًا في عصرنا الحالي فيما يتعلّق بمقارنة الأديان وغيرها من المذاهب والفلسفات الوجودية، لكن ما يغيب عن المدارس الإسلامية النظر للتوحيد كمبحث في رؤية العالم وليس فقط كمبحث في العقيدة والإيمان.

تجاوز المسيري وغيره من الفلاسفة التوحيديين أمثال: طه جابر العلواني، وإسماعيل راجي الفاروقي المعنى المتوارث عن المتكلّمين، وراحوا يبحثون في التجلّيات الحضارية للرؤية التوحيدية، وكيف يتجلّى التوحيد بوصفه قيمةً في الوجود والمعرفة والقيم، وتفاصيل كلّ موضوع بتفريعات نظرية ومفهومية خاصّة، جعلته يشكّل في الأخير فلسفةً مستقلة ذات رؤية متميّزة للعالم. ثمة عدد كبير من الناس يؤمنون بالتوحيد كنظرية فلسفية - دينية تعني فقط أنّ الله واحد، وليس أكثر من واحد. أمّا بالنسبة للمسيري، فالتوحيد - علاوةً

على ذلك - يشكّل رؤية متكاملة للعالم، كما أنّ الشرك - علاوةً على كونه كفرًا بالله - يشكّل أيضًا رؤية للعالم. دخل المسيري إلى مفهوم التوحيد من مدخل الفيلسوف المجرد الباحث عن مركز العالم، فأخذ يتساءل كيف نرى العالم؟ هل هناك نقطة مرجعية تتجاوز هذا العالم؟ أين هذه النقطة المرجعية؟ أين مركز الكون؟ هل يكمن هذا المركز فيه أم يتجاوزه. هل مرجعية العالم كامنة أم متجاوزة⁽²⁾، وأيهما يمنح العالم المعنى: التجاوز أم الكون؟ وأيهما يحقق للإنسان حرّيته: المرجعية المتجاوزة أم الكامنة؟

سأقت هذه الأسئلة وغيرها المسيري إلى البحث المقارن في مذاهب الحلول ووحدة الوجود والتوحيد من مدخل رؤيتها لمركز الكون (متجاوزًا أو كامنًا)، وانتهى إلى أنّ ثمة تضادًا واضحًا بين التوحيد والحلولية، فالتوحيد يتأسس على فلسفة التجاوز من خلال الإيمان بإله واحد متجاوز، قائم بذاته، منزّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك. وهو لأنّه مفارق للكون يخلق حيّزًا إنسانيًا وحيّزًا طبيعيًا، الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه المادّي وذاته الطبيعية المادّية. أمّا الحلولية⁽³⁾، فهي الإيمان بإله حالّ كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ، أي أنّ مركز الكون كامن فيه، وهو بحلوله هذا يلغي أيّ حيّز، إنسانيًا كان أم طبيعيًا. وعلى هذا فقد انتهى المسيري إلى أنّ الرؤية التوحيدية هي التي تمنح الكون والعالم معنى التماسك من خلال التجاوز؛ إذ ينظم الكون ضمن مجموعة من السنن التي تضبط حركته، ويؤكد تفاعلها وتكاملها وجود جانب متجاوز فيها، رغم كونه خفيًا، وهو ما يسمّيه علماء العقيدة دليل النظام ودليل الحركة في الكون

2- المرجعية عند المسيري هي «الفكرة الجوهرية التي تشكّل أساس كلّ الأفكار في نموذج معيّن، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تردّ إليه كلّ الأشياء ولا يرد هو أو ينسب إليها». ويعرفها أيضًا بقوله: «هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كلّ الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدّد حلاله وحرامه، وعادةً ما نتحدّث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كلّ شيء ولا يتجاوزها شيء». وتنقسم المرجعية إلى نوعين: أ- المرجعية النهائية المتجاوزة: وهي المرجعية النهائية يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها وهي ما نسمّيها "المرجعية المتجاوزة" (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزّه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحلّ فيهما ولا يمكن أن يردّ إليهما. ب- المرجعية النهائية الكامنة: ويمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا تسميتنا لها بالمرجعية الكامنة. وفي إطار المرجعية الكامنة، يُنظر للعالم باعتبار أنّه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أيّ شيء خارج النظام الطبيعي؛ ولذا لا بدّ أن تسيطر الواحدة (المادّية). وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتمّ محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادّة واحدة يتكوّن منها كلّ شيء، وضمن ذلك المركز الكامن نفسه، ومن هنا إشارتنا أحيانًا إلى "المرجعية النهائية الكامنة" باعتبارها "المرجعية الكامنة المادّية" أو "المرجعية الواحدة المادّية". [راجع: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 1، ص 55 - 58]

3- الحلولية تعني أنّه ليس لهذا العالم ربّ مباين له منفصل عنه، وأنّ الله ﷻ ليس الواحد الذي يخلق الوجود من خارج، وإلّاها هو الوجود نفسه، وهو مذهب غربيّ يحمل مضمونًا إلحاديًا بحثًا.

المادّي (الطبيعة)، اللذين يشيران إلى المرجعية الإلهية لهذا الكون. فالله ﷻ هو المتعالي والعالي والعليّ وهو "الكبير المتعال" البائن عن خلقه (أي منزّه عن المخلوقات ليس حالاً فيها)، ما يعني أنّه مركز الكون والمدلول النهائي المتجاوز للطبيعة والتاريخ المنزّه عنهما، ورغم وجود مسافة تفصل بين الكائن المتجاوز العليّ وعالم المادّة، فإنّ له تجلّياته في العالم المادي، فالتجاوز والمتعالي هو اللا محدود اللامتناهي الذي يعبر عن وجوده داخل المحدود والمنتاهي دون أن يُرد إليهما، وهذه التجلّيات تشكّل انقطاعاً في النظام الطبيعي، ولكنتها تزوّده كذلك بقدرٍ من التماسك وباتّجاه متصاعد لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما في إطار مادّي محض. [انظر: المسيحي، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلّد الأول، ص 60 - 62]

المبحث الثاني:

التوحيد بوصفه فلسفة تحرّر كاملة للإنسان من عالم المادّة والطبيعة

لكن ما علاقة التجاوز والكمون بالإنسان، وما علاقة ذلك بالتوحيد؟ يجيب المسيحي بأنّ الإنسان القادر على التجاوز لا يمكن التحكّم فيه تماماً، ولا يمكن تسويته بالكائنات الطبيعية؛ إذ يظلّ داخله ما يتحدّى القوانين الطبيعية المادّية، ومن ثمّ فهو غير خاضع لقوانين المادّة ولا يمكن حوسلته (أي تحويله إلى وسيلة أو شيء مثل الأشياء)، وهذه القدرة على التجاوز لا تتحقّق إلّا في ظلّ الأنساق أو الديانات التوحيدية، فهي تحاول الصعود بالإنسان إلى الإله ليدخل في نطاق مرجعية متجاوزة. [انظر: الشقيري، مركزية التوحيد أو الدفاع عن الإنسان من خلال الانتصار لفلسفة التجاوز، ص 20]

فالإنسان، بما فيه من رغبة في التجاوز، له قانون خاص ووجود مستقل عن المادّة وعن الطبيعة. ومن ثمّ تُطرح أمام الإنسان إمكانية أن يعبر عمّا بداخله من طاقات غير مادية (ربّانية إن شئت)، وأن يتجاوز قوانين الطبيعة والمادّة ويحقّق القانون الإلهي (أو الجوهر الإنساني) المختلف عن القانون المادّي الطبيعي.

أمّا في إطار فلسفة الكمون فإنّ الإنسان كائن طبيعي وليس مقولةً مستقلةً داخل النظام الطبيعي، وبالتالي فهو مُستوعب تماماً فيه، ويسقط تماماً في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة أو المادّة هي المرجعية الوحيدة النهائية. ويذهب دعاة المرجعية الكامنة إلى أنّ رغبة الإنسان في التجاوز رغبة غير طبيعية، ومن ثمّ غير إنسانية (باعتبار أنّ الطبيعي والإنساني مترادفان)، وإلى أنّ الأجدر بالإنسان أن يذوب في الوجود الحسيّ بحيث

يظهر الإنسان الطبيعي. وبهذا المعنى فإن المرجعية الكمونية المادية تشكّل هجوماً على الإنسان ككيان حرّ مستقلّ عن الطبيعة وعلى مركزيته في الكون⁽⁴⁾.

والإله في المنظومة التوحيدية يظلّ متجاوزاً لعالم الطبيعة والإنسان وحركة التاريخ، لكنّه تجاوز تكاملي تفاعلي؛ بمعنى أنّ الله غير منفصل عن الكون كليّةً، وإنّما هو تجاوز استعلاء يضع مسافةً بينيّةً بين الإله الخالق ﷻ ومخلوقاته، هذه المسافة هي التي تحفظ للإنسان قيمته ومكانته في الكون، كما أنّ هذا التجاوز لا يكمن في المسافة الفاصلة بين الله المتعالي والكون فحسب، بل هو ضمان أنّ المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تحتزل ولن تلغى، فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه؛ أي أنّ الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كلّ هذا يعني أنّ الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة؛ لذا فهو يظلّ مقولةً مستقلةً داخل النظام الطبيعي، كما أنّه يعني أنّ إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه، إضافةً إلى تجاوز الله تعالى الكون بثنائيته، فإنّ تجاوزه يشمل التاريخ أيضاً، الذي هو حركية الإنسان في الزمان والمكان، وهو تجلّ آخر لمركزية الإنسان ومجاورة الله له؛ إذ إنّ الله ﷻ هو محرّك الكون: خلقاً وتدبيراً ومصيراً، من غير حلول في أحد عناصر الحركة. التوحيد في النهاية هو الذي يمنح الكون التماسك، ويخلق حيّاً إنسانياً وحيّاً طبيعياً، الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه الماديّ وذاته الطبيعية المادية، ومن ثمّ فالتوحيد هو أساس استقلال الإنسان وحرّيته، وهو أرقّ المنظومات الفلسفية تحقيقاً لإنسانية الإنسان، بل هو الضامن الحقيقي لإنسانية الإنسان. [انظر: المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة المجاز، ص 132 - 134]

أمّا الحلولية فإنّها بانطلاقها من كمون الإله أو المركز في الطبيعة والإنسان والتاريخ، فهي تلغي أيّ حيّز، إنسانياً كان أم طبيعياً؛ لأنّه لا توجد مسافات وحينما تغيب المسافة يغيب الحيّز. ويتجلّى هذا بشكل واضح في تعرّض الرؤية الحلولية لإشكالية التواصل بين الخالق

4- ومن هنا يصف المسيري الوثنية بأنّها محاولة إنزال الآلهة من السماء إلى الأرض (وإدخالها في نطاق المرجعية الكامنة)، بحيث تخضع لقوانين الأرض الطبيعية المادية، ومن ثمّ يخضع الإنسان هو الآخر لهذه القوانين، إذ كيف يمكنه تجاوزها إذا كانت الآلهة نفسها خاضعة لها؛ مستوعبةً تماماً في الواحدة المادية الكونية؟ والنزعة الوثنية لا تختلف في هذا عن النزعات العلمانية المادية الطبيعية التي ترجع كلّ شيء إلى الطبيعة أو المادة وتنكر أي إمكانية للتجاوز الإنساني. فالعلمنة هي إنكار إمكانية التجاوز، فالعالم الطبيعي/ المادي مكتفٍ بذاته، يحوي داخله كلّ ما يلزم لفهمه (مرجعية كامنة). والإنسان جزء من هذا العالم، فهو إنسان طبيعي/ مادي لا يمكنه تجاوز الطبيعة / المادة ولا تجاوز ذاته (الطبيعية) أو التحكّم ضدّ التجاوز. ويلاحظ المسيري أنّ تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة هو تاريخ تصاعّد معدلات الحلول (الكمون) والإنكار المتصاعد لأيّ تجاوز، ومن ثمّ فهو تصاعد للواحدة المادية وتصفية لثنائية المتجاوز / الكامن إلى أن نصل إلى الفكر التفكيكي وفكر ما بعد الحدّ الذي ينكر أيّ تجاوز وأيّة مركزية لأيّ شيء، بل ينكر فكرة الكلّ نفسها باعتبار أنّ الكلّ متجاوز للأجزاء، ومن ثمّ يمكننا القول بأنّ تاريخ الفلسفة الغربية تحول من الانطلاق من الإنسان إلى معاده بشكل خطّي مستمرّ.

والمخلوق، فتقوم بجلّها عن طريق التجسد والكمون؛ إذ إنّ الإله (حسب هذه المنظومة) كي يتواصل مع المخلوق، يفقد تجاوزه ويتجسد ويكمن (ويحلّ) في أحد مخلوقاته أو في بعضها أو فيها كلّها، فيتحد بالكون، وبذا يستطيع الإنسان إدراكه بشكل مباشر، إمّا من خلال حواسّه الخمس أو من خلال عملية عرفان إشراقية تتمّ من خلال الصلة المباشرة بين الإنسان ومصدر العرفان؛ ولذا فإنّ الكلّ يصبح هو الجزء ويصبح الجزء هو الكلّ، ويصبح مركز الكون كامناً فيه. ويقف هذا على طرف النقيض من المنظومة التوحيدية، حيث يتواصل الخالق مع المخلوق من خلال العقل والوحي، ويظلّ مركز الكون هو الإله العليّ المتجاوز للكون، كما تنتهي الرؤية الحلولية بتأليه الكون وتهميش الإنسان، حيث تسود رؤية مادية كتفسير لكلّ شيء؛ للطبيعة والإنسان، ويسقط الإنسان في متتالية مادية، فيصبح مقولةً ماديةً ويمارس وجوده وفق رؤية مادية، ومنه فإنّ الطبيعة عالم ماديّ تتحكّم فيه قوانين مادية مطردة كامنة فيها، تسيّرّها بشكل آليّ حتمي ثابت وتلقائي، ولا يخرج الإنسان على هذه المادية؛ إذ إنّّه يعيش تحت سقف الطبيعة ويربطه بها حبل سريّ؛ فبهوائها يتنفس، ومن خيراتها يعيش، ولسلطة قوانينها يرضخ، فلا يمكنه أن يتجاوزها بأيّ حال من الأحوال [انظر: رينيه، إنسانية الإنسان.. نقد علمي للحضارة المادية، ص 11]؛ ولذا فإنّ منطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكّم في الأخلاق الإنسانية تماماً مثلما تتحكّم الجاذبية في سقوط التفاحة؛ ولذا تنادي المذاهب الأخلاقية المادية بأنّ الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة، والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال وكلّ الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدئي المادي الواحد، فهي مجرد تعبير عن شيء ماديّ يوجد في الواقع الماديّ. [انظر: المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 18-20]

المبحث الثالث: الحلول التوحيدية للإشكاليات الفلسفية

أولاً: الحلّ التوحيدي لإشكالية النسبية

تمثّل إشكالية النسبية واحدةً من أهمّ المداخل الإلحادية المعادية للإنسان في عالم الفلسفة الحديثة؛ إذ يجري في الغالب استخدامها بشكل مفرط وفق ما نسمّيه "النسبية المتطرّفة أو السائلة"، والتي تدّعي أنّ كلّ الأمور نسبية، فلا حقائق، ولا مسلّمات، ولا بدهيات، ولا فطرة مشتركة بين البشر، ما يعني في نهاية المطاف إسقاط كلّ ثابت ديني أو أخلاقي أو

فطري، بدعوى أنها مطلقات تناقض العقل وتقف حجر عثرة أمام التحرر الإنساني. بهذه الطريقة تنتهي النسبية السائلة إلى تفكيك إنسانية الإنسان عبر إسقاط أهم مفهوم مشترك بين البشر على اختلاف ألوانهم وأعراقهم ولغاتهم ومناخهم وتاريخهم وحاضرهم، ألا وهو الفطرة، ثم يتأتى بعده إسقاط مفاهيم أخرى مثل الحلال والحرام والحسن والقيح، لينتهي حال الإنسان النسبي السائل إمّا إلى الوقوع في التيه أو الدخول في معادلات قانون الغاب التي تتأسس على أنّ القوة هي المعيار في عالم لا معيار له، تسوده النسبية في كلّ شيء. من هذا المنطلق تعدّ مقولة النسبية واحدةً من أهمّ المقولات المعادية لإنسانية الإنسان رغم تدّثرها بغطاء فلسفي يدّعي الاحتكام للعقل والرغبة في تحرير الإنسان من القيود والأغلال.

استندت مقولة النسبية على جدل المطلق والنسبي المشهور في الفلسفة القديمة والحديثة بصيغ ومفردات ومصطلحات مختلفة، لكنّها بالغت في نطاقه، بل وحرفته عن مساره إلى حالة متطرّفة من النسبية تكاد تتحوّل إلى مطلق في ذاته، وهو ما لفت انتباه المسيحي ودفعه إلى التركيز على تفكيك نموذج النسبية السائلة وردّه إلى الجدل القديم من خلال رحلة تأمل في فلسفة التوحيد الإسلامية التي وجدها تحوي حلولاً عميقة لعدد من الإشكاليات الفلسفية الإنسانية المطروحة في كلّ الفلسفات على مرّ العصور، وبالأخص إشكالية النسبية، فأيّ منظومة فكرية مهما بلغت في ادّعاءها النسبية تحمل في طيّاتها مطلقاً ما، وقد يكون هذا المطلق هو تصوّرها بأنّ كلّ شيء نسبي متغيّر، فيما يطلق عليه المسيحي "المطلق النسبي" في إشارة إلى أنّ اعتبار كلّ شيء نسبي هو نوع من الإطلاق المضادّ لمقولة المطلق.

بهذا المعنى لا يتصوّر إمكانية قيام أيّ منظومة فكرية أو فلسفية أو دينية بدون مطلق تدور حوله وتنتهي إليه بشكل صريح أو كامن، وفي غياب المطلق تصبح كلّ الظواهر نسبيةً متساويةً؛ إذ لا يمكن القول بشأنها "هذا أفضل من ذلك"؛ ولذا الحديث عن منظومات "أخلاقية نسبية" هو من لغو الكلام؛ لأنّ استخدام هذه المنظومات في التمييز بين الخير والشر وبين العدل والظلم غير ممكن؛ لأنّ كلّ الأمور نسبية وذاتية ومن ثمّ متساوية، بل إنّ التمييز بين الإنسان والطبيعة (أي بين الإنسان والحيوان) يصبح هو الآخر أمراً محالاً، وهو ما يؤدّي بالطبيعة البشرية ككيان مستقل عن حركة الطبيعة، والنسبية الكاملة تؤدّي إلى العدمية؛ لأنّها تنكر وجود أيّ تميّز أو اختلاف، أو مقدرة على إصدار الأحكام الأخلاقية أو المعرفية أو حتّى الجمالية، أو على تغيير العالم أو على إصلاح الذات أو على تجاوز المعطيات الواقعية (الطبيعة / المادّة)؛ ولذا فهي تنتهي بإنكار كلّ شيء: الأخلاق والميتافيزيقا والكليّات

والإنسان. ولكل مجتمع مقدّساته (ومطلقاته) ولا يوجد مجتمع على وجه الأرض (مهما كانت درجة علمانيته وإحاده) بغير مقدّسات.

فلا يوجد مجتمع إنساني واحد حتّى الآن يسمح بقتل الإنسان للتسلية؛ لأنّ الحياة الإنسانية مقدّسة، كما لا يوجد مجتمع يسمح لإنسان أن يذهب إلى دار القضاء أو الجامعة عارياً؛ لأنّ للقضاء حرمة وللجامعة حرمتها ولذا نتحدّث عن "الحرم الجامعي"، وهكذا. ولا يوجد مجتمع لا يستند إلى عقد اجتماعي يستند بدوره إلى مجموعة من القيم الأوليّة القَبليّة المقدّسة التي تسبق عملية التفكير ذاتها ولا يتمّ التساؤل بشأنها؛ ولذا يطلق عليها أحياناً مصطلح "القيم ما قبل المعرفية".

كما وجد المسيري حلّاً لإشكالية المطلق والنسبي فيما سمّاه النسبية الإسلامية التي تستند إلى مفهوم التوحيد والمسافة بين الخالق والمخلوق، والنسبية الإسلامية هي الإيمان بأنّ الله وحده الثابت الذي لا يتحوّل وما عدا ذلك فمتغيّر، وهو وحده الذي يحيط بكلّ شيء، أمّا نحن البشر فلا نعرف إلّا جزءاً من الحقيقة، ما يسمح بتعدّد الرؤى، وهذه النسبية لا تؤدّي إلى العدمية (كعدمية النسبية المادّية المطلقة) فهي نسبية لا تمتدّ إلى المرجعية النهائية، ومن ثمّ لا تؤدّي إلى تعدّدية مفرطة في المعاني والمرجعيات، بحيث يصبح العالم بلا معنّى وبلا مركز. كما وجد حلّاً لمشكلة المقدّس في الأنساق التوحيدية، فالشيء المقدّس في العقائد التوحيدية يكون مقدّساً بمعنى مجازي، وتظلّ قداسته مرتبطةً بكونه إشارةً إلى الإله العليّ ورمزاً عليه، ليس إلّا.

أمّا في المنظومات الحلولية، فإنّ الشيء المقدّس تنتقل إليه القداسة بشكل شبه مادّي (كانتقال المادّة السائلة أو الشحنة الكهربائية) من الإله الكامن؛ ولذا تورّث القداسة من الأب إلى الابن. وقد تتركز في عنصر واحد (الشعب المختار)، وعادةً ما يتألّه العنصر موضع القداسة فيتحوّل من القيم الأخلاقية، ويصبح الآخر بالنسبة له مدنّساً مباحاً. وقد يتّسع نطاق القداسة ليشمل الكون بأسره، فيحلّ الإله في كلّ المخلوقات فتصبح ممثلةً بالقداسة بالدرجة نفسها (وحدة الوجود والحلولية الكمونية)، ويصبح كلّ شيء مقدّساً وتصفّى الثنائيات والخصوصيات وتختفي الحدود والهويات، ومن ثمّ يتساوى المطلق والنسبي، والروحي والمادّي، والإلهي والزمني، والإنساني والطبيعي، والديني والعلمي، والمقدّس والمدنّس، أي أنّ كلّ الأمور تصبح نسبيةً مباحةً لا قداسة لها، ونزع القداسة عن العالم هي قَمّة النزعة العلمانية

يتقاطع المسيحي مع العلواني في مسألة الاعتصام من العبثية بالتوحيد، فالتوحيد - كما يراه العلواني - يلزم الموحدين أن يوقنوا بأن مرجع الوجود كله، إنما هو واجب الوجود - جلّ شأنه - ﴿إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَاب﴾ [سورة الرعد: 36]، ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة يونس: 4]، ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [سورة البقرة: 156]. فالوجود كله يتألف منه ﷻ باعتباره الموجد لكل ما سواه، المتعالي عن كل ما عداه، فهو واجب الوجود، وكل ما عداه بإيجاده له موجود؛ ولذلك لم يكن شيء في هذا الوجود مخلوقاً عبثاً، أو سائراً إلى غير غاية، أو متروكاً سدى، أو متحرّكاً نحو لا هدف، بل كل شيء فيه محكوم بسنن، ومتحرّك بقوانين، ودائر حول مركز؛ لذلك التوحيد يضفي على كل شيء في الحياة معنى، ويمنحه روحاً، ويضع لها هدفاً، ويجعله دائراً حول مركز، فلا مجال للعبث والعبثية، ولا سبيل لبروز أفكار العدم والعدمية بين قوم يحتلّ التوحيد موقعه المناسب في قلوبهم. [انظر: العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، ص 111 - 119]

ثانياً: الحلّ التوحيدي لإشكالية السببية

كما وجد المسيحي حلّاً لمشكلة السببية أيضاً داخل النسق التوحيدي، فيما سمّاه "السببية الفضفاضة" مقابل "السببية الصلبة"⁽⁵⁾. والسببية الفضفاضة لا توجد إلا في العقائد التوحيدية؛ إذ تفترض وجود المركز خارج العالم ولذا فالعالم مترابط، ومن ثمّ بإمكان الإنسان أن يتوصّل إلى قدر معقول من المعرفة، ولكنّ ترابط العالم ليس صلباً ولا مطلقاً ولا عضوياً مصمتاً؛ إذ يتخلّله الحيّز الإنساني، وهو ما يسمح بوجود الأسرار والتركيب والثنائيات والانقطاع، فهو نظام يعترف بوجود قدر من الاستمرار بالسببية، ولكنها سببية فضفاضة تؤدّي فيها المقدمات إلى النتائج، ولكن ليس بشكل حتمي معروف مسبقاً، كما تدّعي السببية الصلبة التي تفضي إلى القول بالجبرية بشكل أو بآخر. وفق مقولة السببية الفضفاضة التي صكّها المسيحي لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى القانون العام والنهائي الذي يجعله قادراً على معرفة الكون معرفة كاملة، وعلى الإنسان أن يقنع بقدر من التحكّم في الكون والتوازن معه.

5- السببية الصلبة، هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أم إنسانية - بسيطة أم مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً، وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أنّ (أ) تؤدّي دائماً وبالطريقة نفسها وحتماً إلى (ب). كما أنّها سببية مطلقة بمعنى أنّها تغطّي كلّ المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كلّ تشابكها وتداخلها وتفاعلها. ولحظة نهاية التاريخ هي لحظة إدخال كلّ شيء في شبكة السببية الصلبة المطلقة، وهي أيضاً لحظة الاستنارة الكاملة، حين تتمّ إنارة كلّ شيء وضمن ذلك الإنسان فيُستوعب في شبكة السبب.

وتقترب مقولة السببية الفضفاضة مع ما يطرحه الفقهاء المسلمون في مسألة العلاقة بين السبب والمسبب؛ إذ إنَّ الكون كلّهُ محكوم بأسباب "سنن" خلقها الله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر: 49]، وهذه الأسباب أو السنن تسري على المؤمن والكافر، فالنار هي سبب الإحراق، والثلج هو سبب التبريد، والماء هو سبب الريّ، والطعام هو سبب الإشباع، غير أنَّ العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة تأثير منتج للأثر، وليس ذلك على جهة الاستقلال كما يقول بعض الفلاسفة الطبائعيون، لكنّها مؤثّرة بما خلق الله فيها من قوّة تأثير، والله ﷻ قادر على سلب هذه القوّة من السبب فينعدم تأثيرها، كما في خوارق العادات بالنسبة للأنبياء والمرسلين وأوليائه الصالحين، فيلقي بإبراهيم في النار فلا يحترق، ويقطع موسى البحر ببني إسرائيل فلا يغرق، ويضع عيسى يديه على الأبرص فيشفى والأعمى فيبصر، والميت فيحيا بإذن الله تعالى. يعاب على المسيري في هذا المقام الإفراط في اللغة الفلسفية دون إسناد شرعي قوي رغم تركيزه على عقيدة التوحيد، ما يجعل إسهاماته في هذا المجال تحتاج إلى وصلها بالشرعية بشكل أمتن ممّا هي عليه الآن، وقد صرح المسيري نفسه في أكثر من لقاء بأنّ حصيلته في العلوم الشرعية ليست قويّة، داعياً علماء الشرع إلى الاستفادة ممّا يطرحه في تطوير أبحاثهم العقدية والفقهية، باعتباره رجل فلسفة وفكر في المقام الأوّل وليس عالم شرع أو فقيهاً.

ثالثاً: الحل التوحيدي لإشكالية إدراك الإله.. المسافة والمجاز

يحدّد المسيري جوهر النسق التوحيدي الإسلامي في مفهوم المسافة، الذي يؤكّد علاقة الانفصال والاتّصال بين الخالق والمخلوق. ويزيد المسيري هذه النقطة بياناً مشيراً إلى أنّ الله ليس كمثله شيء، ولا يمكن أن يدرك بالحواس، ولكنّه في الوقت نفسه أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يتحكّم بنا ويجري في دماننا، ويصبح بذلك جزءاً من عالم الصيرورة. فالحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسّد مادّي، وإيمان الإنسان به هو عنصر ذاتي، فهو في القلب، ولكنه ليس ذاتياً تامّاً، فهو يستند إلى العلامات والقرائن مثل سنن الطبيعة [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 134]. والمسافة - في تصوّر المسيري - لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز. هذه الوظيفة التي يقوم بها المجاز تتمّ من خلال ما يقوم به من توسيع من نطاق اللغة الإنسانية، وجعلها أكثر مقدرة على التعبير عن الإنساني المركب واللا محدود. فالمجاز اللغوي أداة الإنسان للتعبير عن أفكار ورؤى مركّبة لا يمكن التعبير عنها إلّا بهذه الطريقة «وإذا أرادت اللغة التعبير عن فكرة

"الله" و"الغيب"، فإنَّ المسافة تتسع وتتسع» [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 14]. هذه الأدوار الموكلة إلى المجاز تتم عادةً - كما يقول المسيري - عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادي، واللا محدود بالمحدود، وهو ربط لا ينجم عنه مزج عضوي بينهما، وإتّما تحويل الواحد منهما إلى طريقة لاستكشاف الآخر؛ إذ تظلَّ المسافة بينهما قائمةً رغم عملية الربط بينهما. ويلاحظ المسيري أنَّ مفهوم المسافة يتبدَّى من خلال علاقة الدالِّ بالمدلول في الإطار التوحيدي، فهي علاقة اتّصال وانفصال، بحيث لا يلتحم الدالُّ بالمدلول، فالمدلولات - كما يقول - متشابكة فضفاضة، واللغة تصبح متشابكةً فضفاضةً تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها.

ولا يفوت المسيري أن يشير إلى أنَّ مفهوم المسافة - في تصوّر التوحيدي - يقف على النقيض من الموقف "ما بعد الحداثي" الذي يطرح لحظة حضور كامل وغياب كامل، وكلاهما مستحيل. ومن استحالة الوصول تطرح الصيرورة كحلٍّ، باعتبارها الشيء الوحيد الممكن. وما يتعلّق بالاتّجاه "ما بعد الحداثي" ينطبق على كلّ الاتجاهات الأخرى التي هي نتاج الرؤية المناقضة للرؤية التوحيدية. طبعاً إذا ما تعلّقنا بالتفاصيل فسنجد أنَّ هناك فروقاً - قد تبدو جوهريةً - بين "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" على سبيل المثال، لكن عندما ننظر إليهما من منطلق الأسس الفلسفية لكلٍّ منهما، فإنّنا سنلاحظ أنَّ الفروق التفصيلية تبدو هامشيةً مقارنةً باشتراك الاتجاهين في الأسس الفلسفية الميتافيزيقية نفسها.

يذهب المسيري بعيداً عندما يقرّر أنَّ إشكالية الدالِّ والمدلول كامنة في الحضارة الغربية حتّى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ودليله إلى هذا التقرير العميق ما لاحظته من اختلاف جوهرى بين نقطة البدء الإسلامية، ونقطة البدء المسيحية. تنطلق لحظة البدء في المسيحية من الكلمة نفسها (تجسد اللوغوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم. أمّا في الإسلام، فإنَّ لحظة البدء هي اللحظة التي يعلم فيها الإله الأسماء كلّها، فلحظة بدء العالم لحظة إستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادّة، إله عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنساناً، أي أنّه يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسّد، أي أنَّ ثمة اتّصالاً وانفصالاً في آية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [سورة البقرة: 21].

[انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 134]

ويرى المسيري أنَّ التوحيد - ومفهوم المسافة وفلسفة التجاوز - يُعدّ المعيار الأساسي الذي تحكّم في مسار الحضارة الإسلامية، وبدون استحضار هذا البعد التوحيدي لا يمكن

فهم جملة من القضايا وعدد من الإشكالات التي ميّزت مسار هذه الحضارة عن غيرها من المسارات الحضارية الأخرى. لقد كان المعيار التوحيدي الأساس لمقاربة أعقد المسائل الفكرية والأسئلة الفلسفية التي فرضت نفسها بقوة على حضارتنا ومجتمعاتنا، وفي هذا السياق يذكرنا المسيحي بأن مشكلة "المسافة والتجاوز وعلاقة الدال بالمدلول" تبدّت في التراث الإسلامي فيما عرف بفتنة خلق القرآن، هل كلام الله محدث ومخلوق أم قديم؟ ويذكر المسيحي أن المعتزلة عندما قالوا إنّ القرآن (كلام الله) محدث ومخلوق كان دافعهم إلى ذلك رفضهم لأيّ شبهة توحى بتعدّد القدماء، وتمسّكهم بالتوحيد وفكرة الإله المتجاوز للطبيعة والمفارق للعالم. والسبب المركزي - في رأي المسيحي - الذي قاد المعتزلة على الاجتهاد والجّد في هذه المسألة كان راجعاً بالأساس إلى كون هذه القضية بمنزلة الباب الذي دخل منه "التثليث" فأفسد توحيد المسيحية الأولى. ولتوضيح هذا "الدافع المعتزلي" قام المسيحي بتوليد معانٍ فلسفية تصوّرية ذات دلالة عميقة، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [سورة آل عمران: 45]، يقول المسيحي في هذا الصدد: «إنّ القرآن يقرّ أنّ عيسى عليه السلام هو "كلمة الله"، ثمّ يضيف: فلو أنّ "كلمة الله"، وبالتالي "كلامه" - ومنه القرآن - وصف بالقدم لتعدّد القدماء ولصحّت عقيدة التثليث المسيحية» [المصدر السابق، ص 135].

يلاحظ في هذا السياق مدى الفرق الكبير بين اتّجاه المعتزلة في مذهبهم القائل بـ "خلق القرآن" وبين اتّجاه بعض التيارات الفكرية في عالمنا العربي التي تحاول ما أمكن أن تتبّع وتوظّف نفس المسألة لأجل مآرب أخرى تقف على طرف النقيض من المآرب المعتزلية! وتفصيل ذلك أنّ بعض المفكرين العرب - خاصّةً بعض الماركسيين منهم - أرادوا أن يجدوا حلاً لمعادلة الجمع بين المشروعية التاريخية (أي مشروعية الانتماء لتراث وتاريخ أمّتنا العربية والإسلامية) وبين القناعة الأيديولوجية، وكان المخرج عند هؤلاء هو تبنيّ مذهب المعتزلة - والمعتزلة تيار فكري يعتزّ به تاريخنا الإسلامي وتضرب جذوره في عمق تربتنا الحضارية والثقافية - القائل بـ "خلق القرآن"؛ لأنّها الدليل في تصوّره إلى القول بتاريخية النصّ القرآني وزمنيته، أو بعبارات أخرى أكثر دقّة، هي الدليل إلى إيجاد مرجع ديني كلاسيكي للقاعدة الماركسية التي تقول: إنّ البناء التحتي (الواقع) يفرز البناء الفوقي (الفكر).

[انظر: الشقيري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي - الإسلامي، ص 152]

أمّا المعتزلة فكان مذهبهم على هذا انتصاراً قوياً لفكرة التوحيد ومنزع التنزيه ومفهوم المسافة وفلسفة التجاوز. ولتعميق هذه الأمور أكثر، وتبيان مدى حرص كلّ الفرق الكلامية العقدية في تراثنا الإسلامي على إعطاء مركزية خاصّة لقضايا التوحيد، يتناول المسيري مذهب بعض الفرق بخصوص هذه المسألة.

رابعاً: إدراك الإله من خلال المجاز القرآني

ما هو بسيط تستطيع أن تعبر عنه (أو أن تدركه) من خلال اللغة الرياضية البسيطة والصارمة، أمّا عندما يتعلّق الأمر بقضايا مركّبة، فإنّ تلك اللغة تقف عاجزة عن فعلي التعبير والإدراك، ولَمّا كان الوجود الإنساني يتّسم بالتركيب، بحكم تلك النفخة من الروح / القبس الإلهي التي أودعها الله ﷻ في الإنسان، فإنّ المجاز يعدّ أفضل وأنجع وسيلة لممارسة فعلي التعبير والإدراك. وفي نظر المسيري يعدّ المجاز كذلك وسيلة بني البشر لإدراك الإله؛ إذ إنّ المجاز يربط بين بعض صفات الإله المتجاوزة للأسماع والأبصار من جهة، وبعض الشواهد المادّية التي تدركها الأسماع والأبصار من جهة أخرى، فهو يربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي - كما يقول المسيري - لكن من منطلق الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، ففي الإطار التوحيدي لن يُدرك الإله في كلّ جوانبه، رغم محاولة الإنسان إدراكه من خلال المجاز. ويحاول المسيري أن يوضّح أكثر مردّد هذا العجز الإنساني عن الإدراك الكامل للإله، مشيراً إلى أنّ الإله ليس كامناً أو حالاً في الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ، أمّا الإنسان، فرغم مقدرته على التجاوز، لكنّه يعرف تمام المعرفة أنّه يعيش في عالم الطبيعة / المادّة، وبناءً عليه فمهما بلغ المجاز من تركيب وعمق وجمال، فإنّ المسافة تظلّ واسعة؛ إذ أنّه لا يمكنه تشبيهه ﷻ بشيء، وهو لا يتجسّد في الأشياء أو يكمن أو يحلّ فيها، وهو لا يتواصل مع البشر من خلال التجسّد والكمون والحلول واختزال المسافات والمساحات والثغرات.

بعبارة أخرى فالإله هو المركز، أو المدلول المتجاوز، الموجود خارج المادّة، ولكنّه مع هذا يرسل للإنسان رسالة مكتوبة مركّبة للغاية، ولأنّ الإله المطلق هو صاحبها، فإنّ مضمونها أكثر تركيباً ممّا يمكن للإنسان أن يحيط به [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 158 و159]. وفي هذا السياق قد يقول قائل: أتّى للإله يتميّز بالصفات السابقة، المفارقة للإنسان والطبيعة، أن يتواصل مع الإنسان! يجيبنا المسيري قائلاً: مع كلّ ما سبق ذكره، ولأنّ الإله يريد التواصل

مع الإنسان، فقد أرسل - أي الله ﷻ - رسالته بلغة بشرية مفهومة: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة النحل: 103]. ومن الالتفاتات القرآنية الجميلة والعميقة في آن واحد، والتي يتحفنا بها المسيري أثناء تأصيله وتأسيسه لفلسفة التجاوز ولمفهوم المسافة في الإطار التوحيدي الإسلامي، استخراجها لمجموعة من المعاني والإشارات من الآية القرآنية الكريمة: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [سورة الكهف: 109]. يقول المسيري: «فلو أننا استخدمنا البحر - هذا السائل المادي النسبي، الذي ستكتب به كلمات إنسانية نسبية - للإشارة إلى المدلول الرباني، لعجزت كل الدوال؛ لأن المدلول الرباني متجاوز لكل ما هو مادي. وقد استخدمت الآية المجاز (لو كان "البحر") لحلّ معضلة التواصل» [المسيري، اللغة والمجاز، ص 159].

ويمضي المسيري قدما في الوقوف عند عدد من الآيات الكريمة التي توظف المجاز من أجل التعبير عن العلاقة المركبة: الاتصال والانفصال والتواصل والتجاوز. من بين هذه الآيات قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة النور: 35]. يقول المسيري: إن البنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من الإنسان، من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركب للغاية، تظهر في تكثيف المجاز حتى لا نرى مركزا واضحا، ولا نرى علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية "نور على نور"، وهي صورة بلا مركز خالية تماما من أي كمون أو حلول أو تجسد، تعبّر عن المركز المتجاوز. ويضيف المسيري: وحين نفقد الإحساس بالمركز، فإننا ندرك الإله من خلال المجاز، ولكننا لا نسقط في الإحساس بأنه تمت الإحاطة به تماما من خلال تشبيهه بعناصر أرضية، إذ يظل إحساسنا بتجاوز الله ﷻ للطبيعة والتاريخ إحساسا عميقا، فهو مثل النور، ولكنه ليس بنور. فليس كمثله شيء. [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 159]

وبعد تأمله للآية السابقة، يقدم المسيري فهمه للدور الذي يلعبه المجاز في تعميق قضية التوحيد، وذلك من خلال إشارته إلى الوظائف المتداخلة والمختلفة للمجاز اللغوي عموما والمجاز القرآني خصوصا، من بينها:

أ- المجاز يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضية، ولكنّه هو أيضًا وسيلتنا لتجاوز المسافة التي تفصل بين الدالّ والمدلول بشكل جزئي - سواء أكان الإله: المدلول المتجاوز، أم الإنسان: المدلول المركّب الذي يحوي داخله قبسًا إلهيًا، والذي يتجاوز واحدة الطبيعة / المادة - فالمجاز والتجاوز صنوان.

ب- المجاز يؤكّد الصلة بين الأشياء، ولكنّه في تأكيده الصلة يؤكّد المسافة بينها، ويؤكد وجود عنصرين (لا عنصر واحد) مستقلّين متشابهين غير ملتحمين عضوياً، لا يفقد الواحد نفسه في الآخر ليظهر كلّ عضوي جديد.

ج- المجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم، ثنائية الخالق والمخلوق. فالمخلوق متميّز عن الخالق، ولكن لأنّه يؤمن بالإله الواحد المتجاوز، فإنّه لا يفقد الأمل في التواصل معه ﷺ، وهو - أي المجاز - أيضًا تعبير عن إمكانية التواصل بين البشر، بكلّ ما يحملون من أعباء وأفراح وأحزان. [انظر: المسيحي، اللغة والمجاز، ص 160]

انطلق العلواني والفاروقي في رؤيتهما للتوحيد من نفس مفهوم ثنائية الخالق والمخلوق مع اختلاف طفيف في الصياغات وبعض المفردات، فالعلواني على سبيل المثال يستخدم مفردة الزوجية [انظر: العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، ص 80 - 82] لتكون مرادفةً للتعبير عن مضمون مفردة الثنائية بسبب كثرة استخدامها في القرآن الكريم، بينما يستخدم الفاروقي مفردة الثنائية مثل المسيحي وغيره. [انظر: الفاروقي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، ص 52 و53]

خامساً: الحل التوحيدي لمشكلة المركزية الإنسانية (الاستخلاف)

يرتبط بمفهوم التوحيد مفهوم جوهري آخر هو الاستخلاف، وهو مفهوم يقدّم إطاراً تفسيرياً للعلاقة بين محاور الوجود الثلاثة (الله تعالى والعالم والإنسان)، ويجب عن أسئلة المعنى الكلية المتعلقة بوجود الإنسان ووظيفته في الكون. كما يقدّم تصوّراً واضحاً لمشكلة المركزية الإنسانية والمركزية الإلهية، يختلف كلياً عن التصوّر الغربي الصراعى الإحلالي (الله مقابل الإنسان)، فالاستخلاف يعني أنّ هذا العالم ليس ملكنا وإنما استُخلفنا فيه، ومن ثمّ فالإنسان وفق هذا المفهوم ليس سيّد الكون ومركزه بل الإله. فالله هو خالق الكون والإنسان معاً، وهو مركز الكون ومعيّاره، بينما الإنسان هو مركز المخلوقات وخليفة لله في الأرض، بعبارة أخرى الله سيّد (فوق) الكون، والإنسان سيّد (في) الكون.

ومن هنا فقد حسم الإسلام ثنائية الإله / الإنسان منذ البداية، ولم يقع في حالة التأرجح التي وقع فيها الفكر الغربي، حيث أضحي سؤال المركزية لديهم سؤالاً غير محسوم وقابلاً للنقاش والجدل المستمر، فتأرجحوا تاريخياً - ومازالوا - بين مركزيات متعدّدة (مركزية الإله - مركزية الإنسان - مركزية المادّة) انتهت إلى نفس فكرة المركزية في نموذج جديد وصفناه بمركزية اللا مركز (مرحلة ما بعد الحداثة).

تقوم فلسفة الاستخلاف على محاولة تحديد العلاقة بين المستخلف (الله تعالى)، والمستخلف (الإنسان)، والمستخلف فيه (الكون)، وذلك استناداً إلى المفاهيم القرآنية الكليّة (التوحيد والاستخلاف والتسخير)، حيث ينظر للإنسان باعتباره سيّداً في الكون - لا سيّداً للكون، مستخلفاً من الله على الكون بكائناته ومخلوقاته، والعالم ليس ملكه، ومن ثمّ يجب ألاّ نبذّه بإسرافنا واستهلاكنا، وإنّما يجب أن نعمّره حتّى يمكن للأجيال القادمة أن تعمّره وتستمتع بخيراته، وقد أمر الإسلام المسلم بالاقتصاد ومراعاة الاعتدال حتّى في العبادة من صلاة وصيام، بدءاً من التوجيه النبوي بعدم الإسراف في الماء ولو للوضوء، مروراً بالرحمة الواجبة بالحيوانات التي قد تدخل الجنّة ونقيضها قد يدخل النار (مع تسخيرها للإنسان للأكل والانتفاع)، وأخيراً - وليس آخر - بالتواصل مع كلّ مكوّنات الكون النباتية، بل والجمادات التي يؤمن الإنسان بأنّها تسبّح لله. ويحكّم الإنسان في كلّ موقف ميزان الضرر والنفع، في الحال والمآل. المنظومة الإسلامية يمكن أن تشكّل نقطة انطلاق للوقوف ضدّ الاستهلاكية التي ثبت أنّها ستودي بالعالم، فهي تمنح الإنسان مركزية، لكنّها ليست مركزية مطلقة يستنزف فيها الإنسان الطبيعة، ولا هي مركزية للطبيعة تساوي بين الإنسان والمادّة والإنسان والحيوان، وتتجاهل خالق الكون ورسالة البشر وأمانتهم المسؤولة في الدنيا واليوم الآخر.

وإذا نظرنا إلى توظيف المسيحي لمصطلح الاستخلاف ومركزية الإنسان في الكون، وما يحيط بهما من مصطلحات أخرى، تبين لنا أنّ الإنسان لا يحتلّ مركز الكون أصالةً، وإنّما باستخلاف من الله تعالى؛ بغرض تعمير الأرض والعبادة وتحقيق الخلافة؛ لذا نجد المسيحي يعبر عن ذلك بقوله إنّ الإنسان "يوجد في مركز الكون" و"أصبح في مركز الكون"، وليس هو مركز الكون؛ أي أنّ الإنسان احتلّ المركزية بموجب الاستخلاف وتحمل الأمانة، «وقد منح الله الإنسان بعض الصفات الربّانية التي تميّزه عن الطبيعة، ثمّ استخلفه في الأرض، وهو لم يضعه في الأرض ليكون في علاقة صراع مع الطبيعة، أو ليوظّفها، وإنّما استخلفه فيها واستأمنه عليها ليستخدمها ويعمّرها، وهو يكتسب مركزيته من عملية الاستخلاف هذه. [انظر: المسيحي، دفاع عن الإنسان، ص 311 و312]

فمركزية الإنسان في الكون لا تعني التمرکز حول الذات؛ إذ يصبح الإنسان هو مركز الكون ومرجعية ذاته والكون، وإثما المركزية المطلقة لله تعالى المتجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ. ومركزية الإنسان مستمدة من مركزية الله الذي استخلفه في الكون، ولكنها ليست امتداداً عضوياً، وإثما بموجب الاستخلاف، وفق المسافة الفاصلة بينه وبين الله، وهي مسافة مقدرة بقدرها، لا يجوز إلغاؤها ولا تضيقها ولا توسيعها، فهي الحيز الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية، فإثما أن يحقق الإنسان وظيفته، وإثما يجهض هويته المستمدة من جوهره الرباني، ويبقى جسداً قائماً بعالمه الحيواني، فهو كالحیوان أو أضل سبيلاً. ومركزية الإنسان لا تعني سيادته على الطبيعة لبسط سلطته عليها، بل يقصد بها توظيف الطبيعة في تحقيق خلافته بالأرض؛ فهي مسخرة له في حدود ضوابط الاستخلاف، "وكل شيء في الطبيعة له مكانته ووظيفته وقيمه في ذاته، فالعالم كل متكامل (ومن المنظور التوحيدي، كل شيء في الكون قد ناله نصيب من التكرم لأنه من خلق الله وبديع صنعته)، وهذا يعني أن الإنسان ليس موجوداً في الكون بمفرده، فالكائنات الأخرى لها مكانها، والإنسان لم يُمنح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، فلا بد له من الحفاظ عليها؛ لأنه - حسب الرؤية التوحيدية - قد استخلفه فيها من هو أعظم منه، فكرمه ووضع حدوداً عليه" [انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ج 1، ص 136].

يرتفع المسيري بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون، باستخدام بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (مثل: الاستخلاف، الأمانة، وضع الإنسان في الكون) للوصول إلى البعد المعرفي وتحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به)، ومنه تحديد العلاقة بين الإنسان والطبيعة بشكل عام، ليتوصل بعد كل هذا إلى نتيجة أساسية مفادها أن علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يوجد في مركز الكون؛ لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنّه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، وهو ما يشير إلى التوازن بين الإنسان والطبيعة المبني على تميز الإنسان وتفردّه ومسؤوليته، فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة تسخير بموجب الأمانة التي حملها الإنسان.

كما يحيط المسيري مفهوم الاستخلاف بمصطلحات: التكرم، والأمانة، والتعمير، إذ نجده يقرن مفهوم الاستخلاف ومركزية الإنسان بهذه العناصر الثلاثة ويجعلها شرطاً له؛

فالإنسان قد كرمه الله وفضله على كثير من خلقه، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، فالله ﷻ قد كرم الإنسان في أصل خلقته، ثم في مسيرة حياته بعد ذلك إلى الأبد، فخلقه كان من الله خلقًا مخصوصًا، متميزًا بالشرف على سائر المخلوقات، وذاته المادية والمعنوية استجمعت من معاني العزة ما لم يستجمعه كائن آخر، ثم جاء ترشيحه لحمل الأمانة متمثلة في التكليف يترجم علو شأنه ورفعة مقامه، ثم اختص بالتعبّد من قبل الله وحده خلال مسيرة الحياة كلّها؛ ضمانًا لدوام العزة وتحقيق الرفعة، وتوجّ كل ذلك بالخلود في الحياة الأخرى، إذ جعل الله الموت مرحلة انتقالٍ من حياة دنيوية زائلة إلى حياة باقية، وكرم الإنسان بما جتبه من الفناء المطلق الذي هو علامة الضعة والهوان. [انظر:

ميلود، الإنسان في المرجعية المتجاوزة عن المسيحي، ص 122 و 123]

وتحقيق الاستخلاف في الأرض موقف على حفاظ الإنسان على هذا التكريم بحفاظه على الجوهر الرباني فيه، وعدم إهدار كرامته بإلغاء المسافة بينه وبين الطبيعة وتساويه مع الحيوان، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ * فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ * أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [سورة التين: 4 - 6]، فالحفاظ على التكريم يكون بالعمل الصالح، وهو عين الأمانة التي حملها الإنسان؛ فالقيام بالأمانة هو حفظ لكرامة الإنسان ومركزيته في الكون، والأمانة هي التكليف، أمّا التعمير فهو إقامة الحياة الدنيا وإشادة الحضارة والعمران وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة التي تحدّد أفق الحياة في الأرض بإقامة التوحيد في شتى المناحي الحضارية؛ فالإنسان - من حيث هو مركز الكون - وظيفته الكبرى تحقيق الخلافة بالعبادة والعمل الصالح من جهة، وتعمير الأرض وإقامة الحضارة من جهة أخرى، وهو ما توفّره له تركيبته الثنائية من مادة وروح.

فهذا التركيب يشتمل على جزء روحي يمكنه من السمو والعلو نحو الأفق الإلهي الأعلى، ليقبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمرًا ونهيًا على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمّل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادرًا على أن تكون له حركة فعالة في مجال يتلقّى من أحد طرفيه الأمر الإلهي، وينفذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على مسرح الأرض، وذلك هو جوهر مهمّة الخلافة أو الاستخلاف.

[انظر: ميلود، الإنسان في المرجعية المتجاوزة عن المسيحي، ص 135 و 136]

هكذا ربط المسيري بين التوحيد والاستخلاف، وهو معنى قريبٌ ممّا ذهب إليه العلواني في تأملاته حول مآلات التوحيد بالنسبة لمفهومي التزكية والعمران، فالتوحيد - كما يقول العلواني - ليس علمًا ندرسه سواءً سمّيناه توحيدًا أو عقائد أو علم كلام أو أصول الدين أو ثيولوجي أو فلسفة أو أيّ تسمية أخرى إن وجدت، بل هو (عقيدة وإيمان) كامل متى خالطت بشاشته القلب حرّكت حامله لتغيير واقع البشرية وإعادة صياغته، ومن المحال أن يتزكّي الإنسان تزكيةً تامّةً بدون التوحيد، كما أنّ من المحال أن تعمّر الأرض بدون التوحيد كذلك؛ لأنّ البديل عن التوحيد هو الشرك بأن يتّخذ البشر شركاء لله منهم في صورة من الصور ليس بالضرورة أن تكون من بينها الصلاة لهم، وقد يشركون بالله أهواءهم وشهواتهم، وقد يتّخذونها آله من دون الله. إنّ التوحيد مقصد أعلى لا يتحقّق في ضمير الإنسان ووجدانه بيقين إذا لم ينعكس على كلّ جزئية من جزئيات المعرفة، وعلى كلّ جانب من جوانب التصوّر والفكر والحركة، وعلى مفردات الواقع في الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسياسة والخلق والسلوك والآداب والفنون، وسائر جوانب الحياة الأخرى.

المبحث الرابع:

رؤية البشرية من منظور توحيدي.. معالم الإنسانية العالمية

لم يشكّل التوحيد رؤيةً فلسفيةً متجاوزةً للعالم فقط (كما ذكرنا آنفًا)، بل امتدّ ليقدم رؤيةً عالميةً للإنسانية كلّها وليس للإنسان المسلم فقط، وذلك بتقريره مبدأ وحدة الجنس والنسب للبشر جميعًا، فالناس لآدم عليه السلام، "ولا فضل لعربيّ على عجميّ ولا أسود على أحمرٍ إلّا بالتقوى" [انظر: العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، كتاب المناقب، ص 608]. وحكمة التقسيم إلى شعوب وقبائل إنّما هي التعارف لا التخالّف، والتعاون لا التخاذل، والتفاضل بالتقوى والأعمال الصالحة التي تعود بالخير على المجموع والأفراد، والله تعالى ربّ الجميع يرقب هذه الأخوة ويرعاها، هو يطالب عباده جميعًا بتقريرها ورعايتها، والشعور بحقوقها والسير في حدودها. ويعلن القرآن الكريم هذه الحقيقة بمعانيها جميعًا في وضوح فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [سورة النساء: 1]، ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات: 13]، ويقول النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله

في أشهر خطبة له في حجة الوداع: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عِيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعْظَمَهَا بِالْآبَاءِ وَالْأَجْدَادِ، النَّاسَ لِآدَمَ وَآدَمَ مِنْ تَرَابٍ» [انظر: سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب في فضل الشام واليمن، رقم الحديث: 3270]، ويقول: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية» [انظر: سنن أبي داود للعباد، باب في العصمة، رقم الحديث: 5121]. وبهذا التقرير نفى الإسلام أي شرعية لكل دعاوي التعصب للأجناس أو الألوان أو الأعراق، وعقيدة الإسلام وحدها هي التي تقرّر على هذا النحو - بوضوح وقطعية - وحدة الجنس البشري في إطار التنوع البناء.

إن مقتضى الرؤية الإسلامية للعالم - التي تقوم كما أسلفنا على أساس وحدة البشرية - هو أن تكون رسالة الإسلام عالمية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]، وليست قطرية أو إقليمية أو عرقية. ويشكل مفهوم العالمية أحد أهم المفاهيم المركزية في الرؤية التوحيدية، وأحد أهم المفاهيم التي نفذ المسيحي من خلالها إلى الإسلام على حدّ تعبيره: «إن مفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوري، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو غيرهم دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو ربّ العالمين أجمعين، يشملهم جميعاً بعدله ورحمته وبذلك يصبح الإسلام من أكثر العقائد تسامحاً وقبولاً للآخر، برغم أنّه يحدّد الحدود ويضع الفواصل» [انظر: المسيحي، دفاع عن الإنسان، ص 311]. ويتقاطع الفاروقي مع المسيحي في مسألة "عالمية الإسلام" من خلال تأملات قدّمتها حول مفهوم الأمة في القرآن الكريم في مواجهة النزعات المتمركزة حول العرق، فالأصل في النظام الاجتماعي للإسلام أنّه عالمي يحتضن الجنس البشري كلّ دون استثناء.

الخاتمة

أ- النتائج

من خلال ما سبق عرضه من تأملات المفكرين الثلاثة (المسيري - العلواني - الفاروقي)، تتضح أهمية تجديد الدرسين الكلامي والفلسفي المعاصرين باتجاه وصل ما انقطع وتحرير ما اختطف عبر مستويين:

- اعتناق مفهوم التوحيد من محبسه القديم المتداول في تراث المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة إلى عالم أوسع وأرحب تتسع فيه دلالات التوحيد لتشمل عالم الوجود كله وشقّي مناحي الحياة، كما فعل العلواني والفاروقي على وجه الخصوص.

- تحرير النظر الفلسفي المعاصر من أسر التصورات العلمانية والإلحادية المتحفة بالإنسانية، كما فعل المسيري في ردّ هجمة التيار الإنساني الغربي وتفكيك مقولات الفلسفات العدمية المعادية للأديان عمومًا وفي القلب منها الإسلام.

ب- التوصيات

- ردّ الاعتبار لمفاهيم عالمية رسالة الإسلام وإنسانيتها عبر الاهتمام بدراسة مقاصد الشريعة الخمسة وتفعيلها في فقه النوازل العامة للمسلمين والبشر في شقّي أنحاء العالم المعاصر.

- تجديد دراسة عقيدة التوحيد الإسلامية، كمرجعية تحرير شاملة للإنسان المعاصر من أسر عالم المادة وأقفاسه الحديدية التي حدّز منها مبكرًا عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر.

- بذل الجهد العملي في استخراج القدرات التفسيرية لعقيدة التوحيد في حلّ إشكاليات الفلسفة الحديثة والمعاصرة (كالسببية والنسبية وإدراك الإله ومركزية الإنسان في الكون).

- الاستفادة من جهود المسيري في تجديد الوصل بين عالمي الحكمة والشريعة بلغة العلامة ابن رشد صاحب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

- ملاحظة إفراط المسيري في اللغة الفلسفية دون إسناد شرعي قويّ لتأملاته الفلسفية رغم تركيزه على عقيدة التوحيد، ما يجعل إسهاماته في هذا المجال شبه فلسفية محضة، تحتاج إلى وصلها بأبوابها الفقهية والكلامية بشكل أمتن ممّا هي عليه الآن. يؤيّد هذه الملاحظة تصريح المسيري نفسه بأنّ حصيلته في العلوم الشرعية ليست قويّة ما يمثل تنبيهًا لقارئه الشرعي على وجه الخصوص.

قائمة المصادر

- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، 2012 م.
- الأشقر، سليمان، العقيدة في الله، دار النفائس، الأردن، 1999 م.
- البناء، حسن، الله في العقيدة الإسلامية، دار الشهاب، القاهرة، 1977 م.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001 م.
- الداوي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992 م.
- الشقيري، جواد، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي - الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد 129، 2008 م.
- الشقيري، جواد، مركزية التوحيد أو الدفاع عن الإنسان من خلال الانتصار لفلسفة التجاوز، مجلة الجزيرة الثقافية، الرياض، العدد 194.
- العلواني، طه جابر، التوحيد والتزكية والعمران.. محاولات للكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003 م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، دار مدارات للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014 م.
- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر العربي، دمشق.
- المسيري، عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، 2010 م.
- المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان.. دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، 2003 م.
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999 م.

بهجت، أحمد، الله في العقيدة الإسلامية.. رسالة جديدة في التوحيد، دار الشروق، القاهرة، 2006 م.

دواق، الحاج بن أحمدة، التوحيد.. رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي، مجلة إسلامية المعرفية، بيروت، العدد 74.

دوبو، رينيه، إنسانية الإنسان نقد علمي للحضارة المادية، ترجمة نبيل صبحي الطويل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984 م.

محمود، مصطفى، الله والإنسان، دار الجمهورية، القاهرة، 1957 م.

ميلود، رحمان، الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 68، 2008 م.

Ramadan, Tariq, The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism, Allen lane, 2010.