

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: عقيدة



كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

الإنسان المعاصر بين الرؤية التوحيدية الإسلامية
والرؤية الغربية ما بعد الحداثة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د.
تخصص: عقيدة

إشراف الأستاذ:

أ.د/ اسعيد عليوان

إعداد الطالب:

كريم عزيز

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ(ة)	الصفة	الجامعة الأصلية
أد/ الزهرة لحلح	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
أد/ اسعيد عليوان	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
أد/ نورة رجاتي	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
د/ العايب حيدر	عضوا	جامعة محمد ملين دباغين سطيف 02
أد/ عبد الحليم ماهور باشة	عضوا	جامعة محمد ملين دباغين سطيف 02
أد/ نورة حناش	عضوا	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 02

السنة الجامعية: 1446-1447هـ/2025-2026م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

أهدي عملي هذا المتواضع إلى:
والدتي رحمها الله تعالى؛ راجيا المولى تعالى أن يجعل هذا
العمل ذخرا لي ولها يوم القيامة.
كما أهديه إلى والدي حفظه الله تعالى.
إلى زوجتي الكريمة، وجميع أبنائي، وإخوتي...
إلى كل العائلة وجميع الأصهار أهدي ثمرة جهدي ..

شكر وعرفان

أَتَقَدِّمُ بِجَزِيلِ الشُّكْرِ وَالْعِرْفَانِ إِلَى كُلِّ مَنْ سَاعَدَنِي مِنْ قَرِيبٍ أَوْ مِنْ بَعِيدٍ لِإِكْمَالِ هَذَا الْبَحْثِ.

كَمَا أَتَقَدِّمُ بِجَزِيلِ الشُّكْرِ وَالْعِرْفَانِ إِلَى مُشْرِفِي فِي هَذِهِ الْأَطْرُوحَةِ الْأَسْتَاذِ الدُّكْتُورِ اسْعِيدِ عَلِيَّوَانِ، الَّذِي لَمْ يَدَّخِرْ جَهْدًا فِي نَصْحِي وَتَوْجِيهِي مِنْ أَجْلِ إِخْرَاجِ هَذِهِ الْأَطْرُوحَةِ بِهَذِهِ الصُّورَةِ.

إِلَى زَوْجَتِي الَّتِي تَقَاسَمَتْ مَعِيَ تَعَبَ هَذَا الْبَحْثِ طَيِّلَةَ هَذِهِ السَّنَوَاتِ.

إِلَى جَمِيعِ أَسَاتِذَةِ كَلِيَّةِ أَصُولِ الدِّينِ جَامِعَةِ الْأَمِيرِ عَبْدِ الْقَادِرِ، وَعَمَالِهَا، وَأَخْصَ بِالذِّكْرِ الْأَخَ الْفَاضِلَ نَذِيرَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْكَلِيَّةِ مِفْتَاحَ خَيْرٍ لِّجَمِيعِ الْأَسَاتِذَةِ وَالطُّلَبَةِ.

مقدمة

يُعَدّ الإنسان محوراً أساسياً في كل منظومة فكرية وحضارية؛ فهو الكائن الذي به تُقاس القيم، ومن أجله تُبنى النظم، وعليه تُرتَّب المعايير، فبقدر ما يُكرَّم الإنسان وتُصان كرامته، تُقاس رُقيُّ الأمم، ويُعرف مقدار حضارتها وازدهارها.

ومنذ فجر التاريخ الإنساني ظَلَّت مسألة الإنسان وماهيته وغاياته موضعاً لاهتمام الفلاسفة والمفكرين وعلماء الدين، لما تطرحه من أسئلة جوهرية حول الوجود والمعنى والحرية والكرامة والمصير.

البحث في موضوع الإنسان ليس مجرد معالجة نظرية، بل هو معالجة لمركز الثقل الذي يوجّه مسارات الحياة، ويحدّد طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، والإنسان والكون، والإنسان والقيم العليا؛ ومن ثمّ فإنّ أي تصوّر يُقدّم حول الإنسان ينعكس بالضرورة على طبيعة الحضارة وأسسها الأخلاقية والمعرفية والسياسية.

وفي ظلّ التحوّلات العميقة التي يشهدها العالم المعاصر، وتنامي الخطابات الفكرية المتباينة حول معنى الإنسان وحدوده، أصبح من الضروري القيام بدراسة معمّقة تكشف عن أبعاد هذه التّصورات، وتبيّن انعكاساتها على واقع الإنسان الرّاهن.

من هنا يجيء هذا البحث ليضع قضية الإنسان في قلب النقاش الفلسفي والفكري، في محاولة للإجابة عن أسئلة محورية تتصل بماهية هذا الكائن ودوره وقيّمته.

بينما يقدّم التّصوّر التّوحيدي الإسلامي رؤية متكاملة للإنسان من منطلقات عقديّة ووجوديّة خاصة، فإنّ الرّؤية الغربيّة ما بعد الحداثيّة تطرح مقاربة مغايرة تتأسّس على خلفيات معرفيّة وفلسفيّة مختلفة.

ومن هنا جاءت هذه الدّراسة لمعالجة موضوع الإنسان من خلال مقارنة هاتين الرّؤيتين، والكشف عن أبعادهما وانعكاساتهما على واقع الإنسان المعاصر.

أهمية الموضوع

تكمن أهمية هذا الموضوع في تعدّد أبعاده وتشعّب آثاره المعرفيّة والحضاريّة والواقعيّة، إذ لا يقتصر على كونه مجالاً نظريّاً للدّراسة، بل يتّصل اتّصالاً مباشراً بجوهر الوجود الإنسانيّ وفاعليّته في مختلف مجالات الحياة.

مقدمة.....

تنبع الأهمية المعرفية لهذا الموضوع من كونه يتناول إحدى القضايا المحورية في الفكر الإنساني، وهي قضية الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا واجتماعيًا وفاعلاً في التاريخ، فالبحث في ماهية الإنسان، ومكانته في الكون، وغايات وجوده، يمثل مدخلًا أساسيًا لفهم أنماط التفكير والقيم التي تنتجها المجتمعات، كما أنّ هذه القضية تتقاطع مع علوم متعددة، كالفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، مما يجعلها ميدانًا خصبًا للتأمل والتحليل وتكامل المعارف.

من جهة أخرى تتجلى أهمية الموضوع حضاريًا في أنّ تصوّر الإنسان يشكّل الأساس الذي تُبنى عليه الحضارات وتُصاغ على ضوئه منظومات القيم، والمعايير، والمؤسسات.

فكلّ حضارة تقدّم رؤيتها الخاصة للإنسان، وتحدّد على أساسها مفهوم الكرامة، والحرية، والمسؤولية، والعلاقة بين الفرد والمجتمع؛ ومن ثمّ فإنّ فهم موقع الإنسان في أي مشروع حضاري هو شرطٌ ضروريّ لتفسير مسار النهوض أو التراجع في التاريخ الإنساني. فحين يُكرّم الإنسان ويُستثمر في طاقاته وقدراته، تزدهر الحضارات، وحين يُهمّش أو يُحتزل إلى وسيلة إنتاج، تنحسر قيمها وتنحلّ مقوماتها.

أما من الناحية الواقعية، فإنّ الإنسان المعاصر يعيش أزمةً مركّبة في الهوية والمعنى، ناجمة عن التحوّلات السريعة التي يشهدها العالم في ميادين التكنولوجيا، والعولمة، والقيم، والاقتصاد، التي أدّت إلى نوعٍ من الاغتراب الوجودي، وانفصال الإنسان عن ذاته ومجتمعه.

لذا تبرز الحاجة الملحة إلى بحثٍ علميٍّ رصينٍ يستجلي جذور هذه الأزمة، ويحلّل أبعادها المعرفية والنفسية والاجتماعية، ويقدم رؤية متوازنة تعيد للإنسان مركزه في الفكر والممارسة على السواء.

إشكالية البحث

إنّ قضية الإنسان من أكثر القضايا إثارة للنقاش والجدل، لما تحمله من أبعاد فلسفية، ودينية، وأخلاقية، تمسّ جوهر الوجود الإنساني ومعنى الحياة.

مع تطوّر الفكر البشري تعدّدت الرؤى في النّظر إلى الإنسان، فكانت كل منظومة فكرية تقدّم تصوّرًا خاصًا يحدّد قيمته وغاياته، وفي هذا السياق، نجد أنّ الرؤية التوحيدية الإسلامية تقدم مقارنة تنطلق من مرجعية إيمانية متكاملة، في حين تطرح الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة تصوّرًا مغايرًا يقوم على خلفيات فلسفية ومعرفية مختلفة، مما يثير الحاجة إلى دراسة مقارنة تكشف أبعاد الاختلاف وأثره على واقع الإنسان المعاصر .

مقدمة.....

ومن هنا يطرح البحث السؤال الرئيس الآتي :

كيف صاغت الرؤية التوحيدية الإسلامية والرؤية الغربية ما بعد الحداثية مفهوم الإنسان؟، وما انعكاس ذلك على صورته في الواقع المعاصر؟. ويتفرع عن هذا السؤال جملة من الأسئلة الفرعية وهي كالاتي:

- ما المرتكزات الفلسفية والمعرفية التي أسهمت في تشكيل الإطار النظري لمفهوم الإنسان في الفكر المعاصر؟

- ما الأسس الفكرية والعقدية التي يقوم عليها مفهوم الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية؟

- ما الخلفيات الفلسفية والمعرفية التي شكّلت صورة الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية؟

- ما أوجه الاتفاق والافتراق بين الرؤيتين في مقاربتهم للإنسان؟

أسباب اختيار الموضوع

وجدت ميولي العلمية ونزعاتي المعرفية في هذا الموضوع مجالاً خصباً للتأمل والبحث، واتساقاً واضحاً مع اهتماماتي الفكرية، الأمر الذي حفّزني على التوغّل فيه بجِدٍّ ورغبةٍ صادقةٍ في الإسهام في مقاربته، وذلك لاعتباراتٍ موضوعية وعلمية متعددة، من أهمّها:

أولاً: أسباب موضوعية

تستند دراسة هذا الموضوع إلى جملة من الأسباب الموضوعية التي تمنحه أهميته العلمية والفكرية، وتجعل الخوض فيه ضرورة معرفية وحضارية في آنٍ واحد. فالموضوع لا يندرج ضمن اهتمامات نظرية فحسب، بل يمسّ بعمق أسس التصوّر الإنساني للحياة والوجود والمعرفة. ويمكن إجمال أبرز هذه الأسباب فيما يأتي:

- تحتلّ قضية الإنسان موقعاً مركزياً في بنية الفكر الإنساني قديماً وحديثاً، إذ يُعدّ الإنسان محور كل رؤية كونية، وأساس الفلسفات والنظم والشرائع عبر العصور، فأَيّ نقاش حول قضايا الوجود أو المعرفة أو القيم، لا يمكن أن يتجاهل موقع الإنسان ودوره فيها، كما أنّ تناول هذه القضية يُسهم في كشف طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون والإله، وهي علاقة تحدّد ملامح أي مشروع حضاري أو فلسفي في التاريخ الإنساني.

- يُعدّ اختلاف المرجعيات الفكرية في تناول قضية الإنسان أحد أبرز دوافع هذه الدراسة، حيث تتقاطع فيها

رؤيتان أساسيتان: الرؤية التوحيدية الإسلامية التي تنطلق من مبدأ أن الإنسان مخلوق مكرّم، مستخلف في الأرض،

مقدمة.....

غايته تحقيق العبودية لله وعمارة الكون وفق مقاصد الشرع، في مقابل الرؤية الغربية ما بعد الحداثية، والتي تتمثل في رؤية نسبية تُفكّك المعنى وتعيد تعريف الإنسان في ضوء الفردانية والتقنية والمادية.

هذا التباين في التصورات يجعل المقارنة ضرورة علمية لفهم جذور الأزمة الفكرية المعاصرة وتداعياتها على الثقافة والهوية.

- تتسم قضية الإنسان في الفكر المعاصر براهنية متجددة، نظرًا لما يعيشه الإنسان اليوم من أزمة هوية، ومعنى في ظل التحوّلات المتسارعة التي يشهدها العالم المعاصر.

فالعولمة، والتقدم التكنولوجي، وهيمنة النزعة الاستهلاكية، أدت إلى إضعاف المرجعيات الأخلاقية والروحية، وإلى بروز أنماط جديدة من الاغتراب والفراغ الوجودي.

من هنا، يصبح البحث في مفهوم الإنسان، وموقعه في منظومة القيم والمعرفة، ضرورة فكرية لفهم تحديات الحاضر واستشراف مستقبل أكثر توازنًا وإنسانية.

ثانيًا: أسباب ذاتية

تنبع هذه الدراسة من دوافع ذاتية عميقة ترتبط بتوجهي الفكري والعلمي، واهتمامي الشخصي بقضايا الإنسان والوجود المنطلق الأساس لهذه الدراسة. فقد شكّلت الأسئلة المتعلقة بالمعنى، والغاية، والمصير، محورًا دائمًا في مساري الفكري، وقد تزايد هذا الاهتمام مع ما يعيشه الإنسان المعاصر من اضطراب في المفاهيم، وغموض في الرؤية، وانفصال بين المعرفة والقيم؛ من هنا، نشأت الحاجة إلى تناول هذه القضية بعمق أكاديمي يُعيد للإنسان موقعه المركزي في الفكر والحضارة، ويوازن بين بعديه المادي والروحي.

كما تتولّد هذه الدراسة أيضًا من رغبتني في الإسهام العلمي البناء في ميدان يشهد ندرة في الأبحاث المتكاملة التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، فالبحث في موضوع الإنسان من منظورٍ مقارنٍ بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي يُمثّل فرصة علمية لإغناء المعرفة الإنسانية، وتوسيع آفاق الحوار الحضاري.

وإنّي أطمح من خلال هذا العمل إلى تقديم قراءة تحليلية نقدية تُسهم في بناء وعيٍ معرفيٍّ أصيل، وترسخ ثقافة البحث المنهجي الرّصين في القضايا الكبرى.

مقدمة.....

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملةٍ من الأهداف العلمية والفكرية التي تنبع من طبيعة الموضوع وأبعاده المتشابكة بين الفلسفة والعقيدة والفكر الحضاري. فهي لا تكتفي بوصف الظواهر الفكرية، بل تتجه إلى تحليلها في ضوء المرجعيات التي أنتجتها، والكشف عن انعكاساتها على الواقع الإنساني المعاصر. ويمكن تفصيل هذه الأهداف على النحو الآتي:

- إبراز المرتكزات القرآنية والنبوية التي تحدّد طبيعة الإنسان ووظيفته وكرامته، وكيف يتأسّس من خلالها مفهوم الحرية والمسؤولية والعمران.

- تهدف إلى بيان كيف تنطلق الرؤية التوحيدية من وحدة الأصل والمصير، وتُرسّخ مفهوم التكامل بين العقل والوحي، بما يجعل الإنسان جزءاً فاعلاً في مشروع الإصلاح الكوني القائم على العدل والرحمة.

- تتبّع الجذور الفلسفية والفكرية التي أسّست لصورة الإنسان في الفكر الغربي الحديث وما بعد الحديث، بدءاً من الإرث الإنساني لعصر الأنوار والعقلانية، مروراً بالوجودية، وصولاً إلى النزعة التفكيكية والعدمية في ما بعد الحداثة.

وتحاول الدراسة تحليل الكيفية التي تطوّر بها مفهوم الإنسان من كونه مركز الكون وقيمة القيم في الحداثة، إلى كائنٍ نسبيٍّ فاقدٍ للثبات في ما بعد الحداثة، حيث تذوب المعايير وتختفي المرجعيات الكبرى.

- إجراء مقارنة تحليليّة نقدية بين التّصوّر التّوحيدي الإسلامي والتّصوّر الغربي لما بعد الحداثة، من حيث المنطلقات والأسس والغايات.

- تحليل الأثر العملي والواقعي لكل رؤية في تشكيل الواقع الإنساني والحضاري المعاصر.

فمن جهة، تسعى إلى بيان كيف تُسهم الرؤية الإسلامية في بناء مجتمعٍ متوازنٍ يحفظ الكرامة الإنسانية ويؤصّل القيم الأخلاقية ويوازن بين الروح والمادة.

من جهة أخرى، تدرس نتائج الرؤية الغربية ما بعد الحداثة على الإنسان، من خلال مظاهر الاغتراب، والتفكك القيمي، وتشبيء الإنسان في ظلّ النزعة المادية والاستهلاكية.

وبذلك يتضح البعد التطبيقي للدراسة، الذي يتجاوز التنظير إلى استقراء الواقع وتحليل انعكاساته الحضارية.

مقدمة.....

- الإسهام في تحديد الخطاب الفكري المعاصر حول الإنسان، من خلال طرح مقارنة علمية متوازنة تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

ومن ثمّ، فإنّ هذا العمل يطمح إلى أن يكون إضافة نوعية في حقل الدراسات الفكرية المقارنة، وإلى فتح آفاق جديدة أمام الباحثين والمهتمين بقضايا الإنسان في الفكر الإسلامي والغربي على حدّ سواء.

الدراسات السابقة:

بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع في البحث والتنقيب، لم أقف على دراسة شاملة تناولت هذا الموضوع في جميع أبعاده وجوانبه، غير أنّي وجدت بعض الأبحاث التي لامست جوانب محددة منه، وقد أفدت منها في مواضع متفرقة، وهي على النحو الآتي:

- رسالة دكتوراه بعنوان: "الإنسان ومصيره في الفكر العربي الإسلامي الحديث"، للدكتور كمال عمران، وقد نال بها درجة دكتوراه الدولة من جامعة الزيتونة، وقد اعتمدت عليها منهجياً ومعرفياً، غير أنّها اقتصرت على الفكر العربي الإسلامي، ولم تتناول الرؤية الغربية في سياق ما بعد الحداثة.

- رسالة دكتوراه بعنوان: "الإنسان بين الرؤية الحداثيّة والرؤية التوحيدية"، للباحثة كريمة دوز، نوقشت بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سايس بفاس (المغرب)، وقد استفدت منها في بعض الجوانب، إلا أنّها اقتصرت على المقارنة بين الرؤية الإسلامية والحداثيّة، دون التطرق إلى مرحلة ما بعد الحداثة، كما خلا بحثها من معالجة كافية لقضية الإنسان المعاصر وما تطرحه الساحة الفكرية الراهنة من مستجدات تتصل بموضوعه.

- رسالة دكتوراه بعنوان: "تنمية الإنسان في القرآن الكريم"، للباحث أحمد آدم الطاهر حمد، من كلية أصول الدين، جامعة أم درمان، قسم التفسير وعلوم القرآن، وقد اعتمدت عليها في بعض المباحث المتعلقة بالرؤية التوحيدية.

- رسالة ماجستير بعنوان: "منزلة الإنسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة - دراسة نقدية في ضوء الإسلام للباحث محمد عطا محمد أبو سمعان، من كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية بغزة. وقد استفدت منها في بعض الموضوعات المتصلة بمكانة الإنسان، غير أنّها أغفلت تناول الفكر ما بعد الحداثي ومذاهبه المتعددة.

صعوبات البحث

واجهتُ أثناء إعداد هذا البحث جملةً من الصعوبات المنهجية والمعرفية التي أثّرت بدرجات متفاوتة، في مسار الدراسة، ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- اتّسمت مادة البحث بتعدد منابعها وتنوّع خلفياتها المعرفية، إذ توزعت بين المصادر الإسلامية الكلاسيكية والمعاصرة من جهة، والمراجع الفلسفية الغربية من جهة أخرى، وهو ما استدعى جهداً مضاعفاً في الجمع والمقارنة والتوفيق بين منظومتين فكريتين متباينتين في المنطلقات والمفاهيم والمناهج.

- يمثّل الخطاب الفلسفي الغربي في سياق ما بعد الحداثة بنيةً فكرية معقّدة تتسم بالغموض والتشابك المفهومي، إذ يعتمد هذا الخطاب لغةً اصطلاحية دقيقة ومحتملة بإيحاءات فلسفية يصعب ترجمتها أو إسقاطها مباشرة على الإطار الإسلامي؛ وقد تطلّب ذلك قراءة متأنية للتصوص الأصليّة واستعانة بالمصادر التفسيرية المتخصصة لضمان الفهم الدقيق للمفاهيم والمصطلحات.

- يُعدّ النقص الواضح في الدراسات التي تقارب بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية - وخاصة ما بعد الحداثيّة - من أبرز الصعوبات التي واجهها البحث، إذ لم تتوافر مراجع علمية تجمع بين التحليل المقارن والاستقراء النقدي لموضوع الإنسان في السياقين المختلفين، مما اضطرّ الباحث إلى بناء المقاربة النظرية على أسس أولية واجتهادات شخصية مدعومة بالنصوص والمصادر الأصلية.

- في مثل هذه البحوث لا بد من صياغة خطاب علمي يتوسّط بين المفهوم الإسلامي والمصطلح الفلسفي الغربي، بحيث لا يُخلّ بخصوصية أيٍّ منهما، ولا يُفقد المعنى دقّته وسياقه. الأمر الذي استوجب عنايةً لغوية ومعرفية خاصّة في اختيار الألفاظ وترجمة المفاهيم، بما يحافظ على التوازن بين الدقة الاصطلاحية والعمق الدلالي.

منهج الدراسة:

نظراً لطبيعة الموضوع وتشعب أبعاده الفكرية والفلسفية، اقتضى البحث توظيف عدد من المناهج المتكاملة التي تتضافر في خدمة الإشكالية المركزية، وتتيح مقارنة متعددة المستويات تجمع بين التحليل والمقارنة والنقد. ومن أبرز هذه المناهج:

- المنهج التحليلي

اعتمد هذا المنهج لتحليل النصوص والمضامين الفكرية في المصادر الإسلامية والفلسفية الغربية، من أجل الكشف عن المفاهيم الجوهرية المتعلقة بالإنسان، واستنباط الأسس النظرية والقيمية التي تقوم عليها كل رؤية. وقد ساعد هذا المنهج على تفكيك الخطابين الإسلامي والمالي بعد حدثي إلى عناصرهما المكونة، وتحليلها في ضوء السياقات الفكرية والتاريخية التي نشأت فيها.

- المنهج النقدي المقارن

نظراً إلى أنّ البحث يقوم على دراسةٍ تقابل بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية، فقد كان المنهج المقارن أساسياً في إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين المرجعيتين، سواء في تصوّرها لطبيعة الإنسان ووظيفته وغايات وجوده، أو في المقدمات المعرفية التي تُبنى عليها هذه التصورات. وقد مكّن هذا المنهج من تحديد ملامح الخصوصية في كلّ من المنظومتين الفكرية الإسلامية والمالي بعد حدثية.

- المنهج التاريخي

استخدمت هذا المنهج لتتبع التطوّر التاريخي لمفهوم الإنسان في الفكر الغربي، من المرحلة الحدثية إلى ما بعد الحدثية، مع بيان العوامل الفلسفية والاجتماعية التي أسهمت في تحوّل. وقد أسهم هذا المنهج في فهم الخلفيات الفكرية التي أفرزت التصورات المعاصرة للإنسان، وربطها بسياقاتها الزمنية والمعرفية.

- المنهج الاستقرائي

اقتضت طبيعة المادة العلمية اعتماد المنهج الاستقرائي في تتبّع النصوص والأقوال وتحليلها جزئياً قبل الانتقال إلى تركيب النتائج الكلية، وقد أتاح هذا المنهج بناء تصور شامل ومتناسك للموضوع على أسس علمية دقيقة.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع تقسيم البحث إلى فصل تمهيدي، وثلاثة فصول أساسية مع مقدمة وخاتمة.

أما الفصل التمهيدي تناولت فيه: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر، وفيه أربعة مباحث رئيسة، المبحث الأول: عاجلت فيه الإنسان في الفكر الديني والفلسفي والعلمي، وتحته ثلاث مطالب عاجلت موضوع الإنسان في كل

مقدمة.....

من الفكر الديني والفلسفي والعلمي، أما المبحث الثاني كان بعنوان: تطوّر اشكالية السؤال حول الإنسان، أدرجت تحته ثلاث مطالب خلاصتها بيان حقيقة تطور السؤال حول الإنسان وأثره، ومآل الإنسان بعد الطرح الجديد، أما المبحث الثالث كان بعنوان: مفهوم الإنسان المعاصر، ورّبته في ثلاث مطالب تحدّثت عن دلالة المصطلح وأبعاد مفهوم الإنسان المعاصر ثم التّحديات والمخاطر التي تهدّده، والمبحث الأخير في هذا الفصل تناولت فيه: التّحول الحضاري وأثره على صورة الإنسان، في أربعة مطالب تناولت فيها: العولمة الحديثة، وتفتّت الهوية، وتآكل الكرامة في ظل القيم السوقية.

الفصل الأول كان بعنوان: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية، وتحته ثلاثة مباحث، الأول: أصل الإنسان ونشأته، وتحته مطلبان، الأول يتعلّق بالجانب المادي للإنسان والثاني في الجانب الرّوحي، أما المبحث الثاني تحت عنوان: خلافة الإنسان في الأرض، في خمس مطالب رئيسة، تناولت فيها الخلافة في اللغة والاصطلاح، وكذا موضوع التّكريم الإنساني، يليه التسخير، ثمّ حمل الأمانة، وختمتها بموضوع عمارة الأرض، أمّا المبحث الثالث فقد خصّصته لأسس تأهيل الإنسان لخلافة الأرض، وفيه سبع مطالب، ستّة منها تتعلّق بأصول الإيمان، وواحد في بيان ملامح الإنسان المعاصر في ظل الرّؤية التّوحيدية.

الفصل الثاني: عاجلت فيه الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة، وتحته أربع مباحث، الأول بعنوان: الحداثة ومبادئها الأساسية، في ثلاثة مطالب، خصّصتها للسياق التّاريخي والفكري لمشروع الحداثة، ثم عرّفت الحداثة وبيّنت أهم مبادئها. المبحث الثاني كان حول: ما بعد الحداثة وأهم مبادئها، وضمّنته ثلاث مطالب في بيان جذورها التّاريخية، ومفهومها وخصائصها. وفي المبحث الثالث الذي عنوانته ب: المدارس الفكرية لما بعد الحداثة، في ثلاث مطالب حوت كلا من: المدرسة الفرنسية، والمدرسة الألمانية، والمدرسة الأمريكية. أمّا المبحث الأخير، فقد تحدّثت فيه عن موضوع: الإنسان في الفكر ما بعد الحداثي، وأدرجت فيه أربعة مطالب، عاجلت موضوع الإنسان في الفكر التّفكيكي، والفكر ما بعد البنيوي، وكذا في نظر النسبية المعرفية و في النّقد التّقافي.

الفصل الأخير خصّصته للمقارنة بين الرّؤيتين، وتحته خمسة مباحث، الأول بعنوان: مفهوم الحقيقة بين المطلق والنسبي، وقد أدرجت فيه أربعة مطالب، عاجلت بها: حقيقة الوجود ومعيّار الصدق، حدود المعرفة البشرية، ثم أثر تصور الحقيقة على اليقين النفسي وختمته بانعكاسات تصوّر الحقيقة على العلم. أمّا المبحث الثاني عنوانته ب: الإنسان بين الخليفة والذائب في الخطاب، وفيه ثلاث مطالب، تحدّثت فيها عن: كرامة الإنسان، وغاية الإنسان،

مقدمة.....

والحرية والمسؤولية. المبحث الثالث بعنوان: القيم والأخلاق بين المطلق والمتغير، ويحتوي على ثلاثة مطالب؛ الأول في مصدر القيم، والثاني في طبيعة الخير والشر، والثالث عن أثر القيم في الاجتماع البشري. أما الرابع فكان حول: الدين والمعنى بين الغاية والتفكيك، في ثلاث مطالب، ذكرت فيها موقف الرؤية التوحيدية والرؤية ما بعد الحداثية في مسألة الدين والمعنى ثم القارنة بينهما. أما المبحث الخامس والأخير بعنوان: الهوية والمعنى الثقافي بين الرسوخ والسيولة، ذكرت فيها موقف كل من الرؤية التوحيدية وما بعد الحداثية في الهوية ثم المقارنة بينهما

ثم ختمتها بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج المستنبطة من البحث، وذكرت في الأخير بعضا من التوصيات والنصائح التي استفدتها من مسيرتي في هذا البحث.

فصل تمهيدي:

الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

تمهيد:

الانطلاق في أي دراسة جادة تتناول سؤال "الإنسان" لا يمكن أن يتم دون الوقوف أولاً على الإطار المفاهيمي الذي يُحيط بهذا الكائن المتعدد الأبعاد، فالإنسان ليس مفهوماً بسيطاً أو مباشراً، بل هو حَمَل دلالات متشابكة: بيولوجية، عقلية، روحية، نفسية، حضارية، اجتماعية.

وما يجعل دراسة الإنسان المعاصر أكثر تعقيداً هو أن هذا الإنسان لم يعد ينتمي إلى مفهوم قارّ ومستقر، بل يعيش اليوم ضمن منظومة مفاهيمية سائلة، حيث تلاشت الحدود التقليدية بين "ما هو إنساني" و"ما هو تقني"، وبين "الطبيعي" و"الاصطناعي"، وبين "الجوهر" و"الوظيفة".

فالقرن الحادي والعشرون لا يقدم لنا صورة واحدة للإنسان، بل صوراً متعدّدة، أحياناً متناقضة؛ هناك الإنسان البيولوجي كما تصوّره علوم الحياة، والإنسان الرقمي كما تصوّره عوالم الذكاء الاصطناعي، والإنسان المستهلك كما تُعيد صياغته أنظمة السوق، والإنسان المَشْتَّت كما ترصده الأنثروبولوجيا المعاصرة؛ وما بين كل هذه الصّور، يُطرح السؤال: ما الذي تبقى من الإنسان؟ وهل ما نزال قادرين على تعريفه؟ وهل نملك معياراً للحكم على ما هو "إنساني" في عالم تتداخل فيه الآلة مع الجسد، والخيال مع الواقع، والنسبية مع الحقيقة؟

لقد أصبح من الضروري إذاً أن نقف على الرّكائز التي يستند إليها تصوّر الإنسان في الحقول المعرفية الكبرى التي أثّرت في صياغة "الإنسان المعاصر"، حتى نتمكن من فهم جوهر الأزمة التي يعيشها، ونتبيّن دوافع الأطروحات التي تسعى إلى إعادة تعريفه، أو تجاوزه، أو إنقاذه من التشظّي¹ والاعتراب.

في خضمّ التّحوّلات الضخمة التي عرفها العالم خلال القرنين العشرين والحادي والعشرين، لم تعد إشكالية "الإنسان" محصورة في أفق السؤال الفلسفي الكلاسيكي: ما الإنسان؟، بل أصبحت تُطرح بأسئلة أكثر جذرية وقلقاً: لمن الإنسان؟ ومن يملك تعريفه؟ وما موقعه ومصيره في عالم متغيّر لا يعترف بالثوابت؟ لقد تحوّل الإنسان

¹ التشظّي: بناءً فيّ يقوم على تفتيت وحدة الخطاب/السرد إلى شذرات ومقاطع منفصلة نسبياً، تتجاوز بلا تسلسل خطّي صارم، أما في السياق النقدي والفلسفي المعاصر فيُستعمل للدلالة على حالة الانقسام والتفتت التي تصيب الوعي أو النص أو الهوية، بحيث يغيب التماسك الكلي ويحلّ محله تعدّد الأصوات والوجوه والقراءات. (ينظر: جيرالد برنس، قاموس السرديات، ترجمة السيّد إمام، الطبعة الأولى، ميريت للنشر والمعلومات، 2002، مادة "Fragmentation"، ص 75).

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

المعاصر من ذات ميتافيزيقية أو أخلاقية، إلى كائن مُحاصر بالشبكات، محكوم بالمشورات، محكوم عليه بأن يُعيد تشكيل ذاته باستمرار، دون يقين، ودون مرجعية ثابتة.¹

هذه التحولات لم تكن سطحية أو عابرة، بل جذرية في بنيتها وتبعاتها؛ إنها مسّت بالتصورات الكبرى التي شكّلت الإنسان لقرون: الدين، العقل، الأخلاق، الطبيعة، اللغة، والمعنى.

لهذا فإنّ دراسة الإنسان في سياقه المعاصر لا يمكن أن تكتفي بإعادة إنتاج التعاريف السابقة، بل لا بدّ لها من تأسيس إطار مفاهيمي متعدّد الأبعاد، يتّسع لفهم كيف أُعيد تشكيل الإنسان، وكيف بات يعيش في عالم تتنازعه تقيّات الاتصال، وأزمات القيم، وضغوط السوق، وأوهام الهوية.

السؤال عن "الإنسان المعاصر" لا ينفصل عن سؤال الزمن والسلطة والمرجعية؛ فالمعاصرة هنا لا تعني فقط التّحيين الزمني، بل تدلّ على شروط وجود مركّبة يتفاعل فيها الإنسان مع بيئة معرفيّة وسوسولوجية تُملي عليه كيف يرى ذاته، وكيف يُدرّك من قبل الآخرين، وكيف يتفاعل مع أنظمة التقنية واللغة والصورة. لقد أصبح الإنسان، كما يعبر فوكو، «أثراً في الرمال البحرية للحدث، قد يمحوه المدّ التالي»²، في دلالة على هشاشته المعرفية وافتقاده لأي أساس أنطولوجي ثابت.

من هنا، تُصبح مقارنة الإنسان المعاصر ضرورة منهجية لفهم المرحلة الحالية من التحوّل الحضاري.

ولا تكتمل هذه المقاربة إلا بتفكيك أربعة مستويات متداخلة:

الاول: طريقة صياغة التقاليد الدينية والفلسفية والعلمية صورة الإنسان في التاريخ.

الثاني: سؤال "ما هو الإنسان؟" وتحوّله إلى أزمة عميقة في المعنى والمآل.

الثالث: أثر العولمة والتقنية والثّقافة الرقمية في تشكيل ملامح الإنسان وتفاعلاته؟

رابعاً: ما الذي تقترحه الرؤى الكبرى المتقابلة — كإسلامية وما بعد الحداثيّة — في تفسير هذه التحولات؟

وأي رؤية منهما يمكن أن تُعيد للإنسان معناه، ووجهته، وكرامته؟

¹ قراءات عن صورة الإنسان في الإسلام/ <https://www.hindawi.org/books/>

² ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، ط1، مطبعة أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1986، ص 398.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

ولذلك، فإن هذا الفصل التمهيدي يُعدُّ الأرضية المفاهيمية اللازمة لسبر هذه القضايا، عبر تحليل خمس محاور رئيسة، تمهّد لما سيأتي من تفصيل في الفصول القادمة.

المبحث الأول: الإنسان في الفكر الديني، الفلسفي، والعلمي

لقد ظلّ الإنسان عبر التاريخ مركزاً للبحث والتأمل في معظم أنساق المعرفة، سواء في الخطاب الديني، أو الفلسفة، أو العلم؛ بل إنّ صورة الإنسان نفسها كانت هي المؤشّر على تحولات الحضارة: من الإنسان العابد، إلى الإنسان العاقل، ثم إلى الإنسان الكائن البيولوجي أو الرقمي. فلكل مرحلة تاريخية تمثّل خاص للإنسان يعبر عن رؤيتها للكون والمعرفة والقيم.

المطلب الأول: الإنسان في الفكر الديني

الفرع الأول: غائية وجود الإنسان

يحتلّ الإنسان في الديانات السماوية موقعاً محورياً، إذ يُنظر إليه بوصفه جوهر خطاب الخلق ومحلّ الكرامة والرسالة والمسؤولية؛ هذه الرؤية لا تُعطي الإنسان مجرد مقام بين المخلوقات، بل تمنحه بُعداً غيبياً وقيماً يتجاوز حدود الجسد والمادة.

في العقيدة الإسلامية، يُصوّر الإنسان ككائن مخلوق تدريجياً بحكمة، لا من فراغ، بل وفق إرادة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾¹، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾².

هذا التصوير يؤكّد أن الإنسان ليس كائنًا تلقائيًا عشوائيًا، بل له أصل، حكمة، غاية.

أبرز القضايا التي أكّدها الرّسالات السماوية والفلسفات الروحية أنّ وجود الإنسان ليس وليد الصدفة ولا هو عبث بلا غاية، ففي الإسلام، يقرّر القرآن الكريم بوضوح؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا

¹ (المؤمنون:12).

² (السجدة:9).

فصل تهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

تُرْجَعُونَ¹ وهي آية تقطع الطريق على أي فهم للوجود الإنساني باعتباره مجرد حدث طبيعي أو عبثي. فالخلق في القرآن مقرون بالغاية: المتمثلة في عبادة الله وحده لا شريك له، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ²﴾

نفى العبثية هنا ليس مقصوراً على بعد العبادة الشعائرية، بل يشمل كل ما يترتب على وجود الإنسان من مسؤولية معرفية وأخلاقية وعمرانية؛ فالغاية من الخلق تتسع لتشمل خدمة الحق والخير والجمال في الكون³.

بينما يؤكد ابن عاشور في التحرير والتنوير أنّ معنى "العبث" المنفي هو الخلق بلا حكمة، وفي ذلك دعوة صريحة للتفكير في موقع الإنسان ضمن نسق إلهي مقصود⁴.

وفي الحديث النبوي الشريف، جاء أن النبي ﷺ قال: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»⁵، وهو نص يبرز أن الإنسان كائن مسؤول ومكلف، لا مجرد موجود طبيعي، مما يعكس رفض الإسلام لفكرة العبثية في الخلق.

من التّاحية الفلسفية، يذهب أبو حامد الغزالي إلى أنّ غاية الخلق تكمن في معرفة الله، وأنّ جميع المعارف والعلوم إنما تُرشد إلى هذه الغاية الكبرى⁶. فالله ﷻ لم يخلق الإنسان ليأكل ويشرب ويستمتع كما تفعل البهائم، بل لأداء وظيفة سامية، ألا وهي الاستخلاف في الأرض⁷.

أما في الفكر المسيحي، فقد أكد القديس أوغسطين في مدينة الله أنّ وجود الإنسان جزء من خطة إلهية أزلية، وأنّ الحرية الإنسانية ليست مطلقة، بل موجهة نحو الخير الأسمى، وهو الله ذاته⁸. ويوافقه القديس أثناسيوس في تجسد الكلمة حين يبيّن أنّ الإنسان خُلِق ليحيى في علاقة محبة مع الله، وليس في فراغ عبثي¹.

¹ (المؤمنون: 115).

² (الذاريات: 56).

³ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999، ج23، ص 115.

⁴ الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج18، ص 203.

⁵ رواه البخاري، كتاب: الجمعة، باب: الجمعة في القرى والمدن، رقم: 893. ومسلم، كتاب: الإمامة، باب: فضيلة الإمام العادل، رقم: 1829.

⁶ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص 289.

⁷ ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج1، ص 15.

⁸ القديس أوغسطين، مدينة الله، ترجمة حنا الفاخوري، دار المشرق، بيروت، 1998، ج1، ص 112.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

يؤدي إنكار الغائية في الخلق إلى "عدمية وجودية" تفقد الإنسان مرجعيته القيمية، بينما الاعتراف بالغائية يردّ للإنسان كرامته ومسؤوليته².

هذه الرؤية المتكاملة التي تجمع بين النصوص الدينية والتحليلات الفلسفية تكشف أنّ الإنسان لم يُخلق عبثاً؛ بل هو موجود في عالم ذي غاية، مكلف بمهمة، ومسؤول أمام الله والتاريخ والضمير. وهذه الغائية هي التي تمنح حياته معنى وتحدد وجهته، وتجعل من الكرامة والحرية والعدل حقوقاً أصيلة نابعة من طبيعة الخلق لا من اتفاقات ظرفية.

الفرع الثاني: الكرامة الإنسانية في الرؤية الدينية

أهم ما يميّز الرؤية الدينية الإسلامية أن الكرامة الإنسانية ليست منحة مؤقتة، بل ثابتة متأصلة في طبيعة الخلق، فالإنسان في الإسلام ليس مكرماً بما يفعل، إنما مكرم بخلقه، بكونه مخلوق الله.

كما أن الوحي القرآني لا يقتصر على الدعوة لمغفرة أو رحمة، بل يدعو الإنسان للتفكير في آيات الكون، والتدبر، والعمل، فتصير الكرامة هي في التكليف والابتلاء، وليس في الغفلة أو الترفع. الإنسان يؤمل فيه أن يكون فاعلاً متكاملًا، لا مجرد موضوع سلبي.

أما عند اليهود تقوم الكرامة الإنسانية على مفهوم أساسي هو أن الإنسان خُلق على صورة الله، كما ورد في سفر التكوين: «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»³. هذا المبدأ يمنح الإنسان مكانة فريدة بين المخلوقات، إذ يعكس في ذاته أثراً من القداسة الإلهية.

وتعتبر فكرة "صورة الله" المرجعية الأولى لفهم الكرامة في التراث اليهودي، فهي تعني أن الإنسان يستمد قيمته من ذاته لا من موقعه الاجتماعي أو قوته. كما أنّ الشريعة الموسوية، عبر الوصايا العشر وأحكام التوراة، وضعت قيوداً أخلاقية لحماية الحياة الإنسانية: تحريم القتل، حفظ السبب، البر بالوالدين، ما يعكس تصوّراً لكرامة الإنسان بوصفه كائنًا محمياً بأمر إلهي مباشر¹.

¹ أثناسيوس، تجسد الكلمة، ترجمة: جورج نوار، دار المشرق، بيروت، 1980، ص 45.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص77.

³ العهد القديم والعهد الجديد، ترجمة: فاندريك سميث، ط4، دار الكتاب المقدس، بيروت، 1992، سفر التكوين 1/27، ص5.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

فالكرامة في التصور اليهودي ليست مجرد قيمة فردية؛ بل هي مشروطة بالانتماء إلى العهد الذي قطعه الله مع بني إسرائيل، فلا ينال الإنسان الكرامة إلا إذا كان من شعب الله المختار، ارتبطت بالهوية الجماعية وبحفظ التوراة، الأمر الذي قد يؤدي إلى نظرة تمييزية تُقصي الآخر.

أما الرؤية المسيحية للكرامة الإنسانية قائمة على محبة الله المطلقة للإنسان، التي تجسدت في التضحية بالمسيح من أجل خلاص البشرية.

وفي رسالة غلاطية، يؤكد بولس الرسول المساواة الجوهرية بين البشر «ليس يهودي ولا يوناني. ليس عبد ولا حر ليس ذكر ولا أنثى، لأنكم جميعًا واحد في المسيح يسوع»² وهو نص يضع أسس المساواة والكرامة دون تمييز عرقي أو اجتماعي أو جنسي.

تجدر الإشارة إلى أنّ الرؤية اليهودية والمسيحية للكرامة الإنسانية خرجت عن نطاقها الصحيح، إذ بالغ الفريقان في هذه الكرامة حتى أخرجوا الإنسان عن إنسانيته وبوّوه مرتبة الألوهية، فتعدّوا على الله ونسبوا له الشريك والولد، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾³.

وخلاصة القول أنّ البعد الروحي القيمي هو الذي يسمح أن تُعطى للإنسان حقوق، مثل: الحق في الحياة، الكرامة، الحرية، العدالة، ليس لأنها تفرضها السلطات، بل لأنها جزء من طبيعة الخلق والتكامل الذي يُفترض أن يعيه الإنسان بنفسه.

الفرع الثالث: التوازن بين الجسد والروح

على الرغم أنّ البعد الروحي يحتل مكانًا كبيرًا في الرؤية الدينية، فإن الدين لا يُلغي البعد الجسدي أو المادي، بل يرى أن الإنسان مركّب من جسد وروح، ويجب أن تُؤخذ حاجاته المادية في الاعتبار، بشرط أن تكون في خدمة الغاية الكبرى، فالإسلام على سبيل المثال لم يرفض الدنيا، بل دعا إلى معاشتها بعدالة، ووجّه الحياة البشرية إلى عمارة الأرض لا هجرانها.

¹ يوسف حوراني، الفكر الديني اليهودي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990، ص ص 55-60.

² غلاطية 28/3، الكتاب المقدس، ترجمة الرهبانية اليسوعية، ط2، دار المشرق، بيروت، 1989، ص 365.

³ (التوبة: 30).

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾¹

الإنسان في الإسلام ليس معبدًا فقط، بل عامل خالد في الكون، عليه أن يُوازن بين شهواته المادية وبين واجباته الروحية.

التراث المسيحي كذلك قدّم مفاهيم مثل الجسد الممسوخ والمجسّد، ورفض التفسير المادي الجسدي البحث للإنسان، لكنه لم ينكر الجسد كجزء من كينونة الإنسان، بل رأى أن المخلّص يشمل الجسد والروح معًا.

المطلب الثاني: الإنسان في الفكر الفلسفي

الفرع الأول: الإنسان عند الفلاسفة الغربيين

منذ سقراط، كان الإنسان "موضوعًا فلسفيًا" بامتياز، يُنظر إليه بوصفه كائنًا ناطقًا، قادرًا على التأمل في الخير، والعدالة، والحقيقة.

أفلاطون اعتبر النَّفس هي جوهر الإنسان، وأن الجسد مجرد سجن مؤقت، بينما رأى أرسطو أن الإنسان "حيوان ناطق"، مهياً بطبيعته للعيش في المدينة وتحقيق الفضائل.

في الفلسفة الإسلامية، كان العقل يُنظر إليه كأداة اتصال بالعالم العلوي، كما يظهر في فلسفة ابن رشد الذي ألحّ على ضرورة التوفيق بين الحكمة والشرعية.²

ومع ديكارت، بدأ التّحول الحداثي حين قال: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، حيث انتقل مركز الحقيقة من الخارج إلى الذات، وتم تمجيد العقل بوصفه المصدر الأوحد للمعرفة.³

وفي الفلسفة الوجودية، كما عند سارتر، أُعيد تعريف الإنسان باعتباره مشروعًا حرًا، لا يملك جوهرًا سابقًا، بل يصنع هويته عبر قراراته: "الإنسان هو ما يفعله بنفسه".⁴

¹ (الملك:15).

² ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: مُحمّد عمارة، ط4، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص78.

³ رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة: كمال الحاج، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005، ص42.

⁴ جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: كريم الصياد، ط1، منشورات الجمل، بروت، 2017م، ص52.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

ثم جاءت ما بعد الحداثة لتُقَوِّضَ مركزية الإنسان، وتفكك فكرة الذات المستقرة، والتي سأتناولها بالتفصيل في حينها.

الفرع الثاني: الإنسان عند فلاسفة الإسلام

تناول فلاسفة الإسلام موضوع الإنسان وحقيقته ومادته ومكانته، وتعددت آراؤهم في ذلك، بين متأثر بالفكر اليوناني ونظريات أفلاطون وأرسطو، وبين من حاول أن يجلي الصورة الحقيقية للإنسان من خلال القرآن والسنة النبوية. في هذا السياق، يفيد النظر في أربعة رجال: الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي.

1/ الكندي (673هـ)

يُعدّ من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين سعوا إلى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام. وقد أخذ من فلاسفة اليونان مفاهيم مثل النفس والعقل، لكنه لم يقلدهم بلا سياق نقدي؛ بل حاول أن يُدخل عقله في خدمة الكشف الديني.

في مسألة النفس، تشير بعض الدراسات إلى أن الكندي يرى أن النفس: "تامة: جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة، أي أن النفس هي استكمال أول للجسم الطبيعي لتحقيق حياة بالقوة، وهذا تأثر واضح بأرسطو، لكنه لا ينفصل تمامًا عن الرؤية الدينية التي ترى أن الإنسان يحمل بعدًا روحانيًا لا يُحتزل في الماديات.¹

الكندي لم يطوّر كثيرًا مفهومًا مفصّلًا حول الإنسان الكامل كما في التصوّف، لكن دوره في تمهيد الطريق للفلاسفة الذين تلوّه كان محوريًا؛ لأنه أدخل الفلسفة العقلية إلى الحقل الإسلامي، وفتح المجال للتفاعل بين العقل والنقل، بين الفلسفة والشرع.

2/ الفارابي (950هـ):

يُعدّ أبو نصر الفارابي (339هـ) رائد الفلسفة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، وقد عُرف بلقب المعلم الثاني بعد أرسطو. عالج الفارابي قضية الإنسان بوصفها مدخلًا لفهم النفس والعقل، ولتأسيس نظريته في الأخلاق

¹ سميرة حسن حامد مُحمّد، مفهوم النفس عند الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك فهد، السعودية، يوليو 2020م، المجلد 91، العدد 2، ص 475.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

والسياسة، والإنسان عنده ليس مجرد كائن بيولوجي، بل هو كائن عاقل، مدني، يسعى نحو الكمال بالاتصال بالعقل الفعّال. وهذا ما يجعل فلسفته في الإنسان تمثل همزة وصل بين الميتافيزيقا والسياسة، وبين الفرد والمجتمع¹.

وأجمل الحديث عن الإنسان في فكر الفارابي في ثلاث نقاط رئيسة:

أ/ أصل الإنسان:

يرى الفارابي أن الإنسان مركب من مادة وصورة، أي من جسد ونفس ناطقة . فالجسد مآله الفناء، أما النفس فهي جوهر الإنسان الحقيقي، ومنبع تميزه عن الحيوان. وهذه النفس مرتبطة بالجسد أثناء الحياة، لكنها قادرة على الترقى في مدارج الكمال². فالإنسان ليس مجرد كائن طبيعي، بل هو كائن ذو استعدادات عقلية تؤهله للمعرفة والتعالي.

كما يميّز الفارابي بين مراتب النفس، ويرى أن ارتقاء الإنسان يكون بترقي هذه المراتب³:

- النفس النباتية :وهي مشتركة بين كل الكائنات الحية، تعنى بالنمو والتغذية.

- النفس الحيوانية :وتختص بالإدراك الحسي والحركة الإرادية.

- النفس الناطقة (العاقلة) : (وهي التي تميز الإنسان، وتجعله قادراً على التجريد والمعرفة.

النفس الناطقة هي جوهر الإنسان، وبها تتحقق إنسانيته. غير أنها لا تصل إلى كمالها إلا إذا اتصلت بالعقل الفعّال، فتدرك الحقائق الكلية وتتحقق السعادة⁴.

ب/ العقل ودوره في تكوين الإنسان

أعطى الفارابي للعقل مكانة محورية، فقسّمه إلى أربع مراتب⁵:

¹ الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص42.

² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبرت نصر، دار المشرق، بيروت، 1986، ص60.

³ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1978، ج1، ص 215.

⁴ الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1949م، ص78.

⁵ مُجدّ عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1980، ص 145.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

- العقل الهولاني: الاستعداد الفطري الخام.

- العقل بالفعل: عندما يبدأ العقل في إدراك المعقولات.

- العقل المستفاد: حين يكتسب الإنسان المعارف الكلية من التجربة والتعليم.

- العقل الفعّال: وهو عقل مفارق، مصدر الصور والمعارف، وبه يتحقق كمال النفس الإنسانية.

وهذا التقسيم يجعل الإنسان كائناً يمكنه التّرقى في مراتب العقل إلى أن يبلغ الكمال، أو أن يظل أسير

الشهوات والجهل؛ كذلك الأخلاق عنده مرتبطة بتوجيه قوى النفس نحو الاعتدال، فإذا سيطر العقل على القوى الشهوانية والغضبية تحقق التوازن، وإذا اختلّ هذا التوازن انحرفت النفس عن الفضيلة؛ فالفضيلة ليست مجرد عادات، بل هي كمال للنفس الإنسانية، والسعادة لا تُنال إلا بالفضيلة، ولهذا جعل الفارابي الأخلاق جزءاً من ماهية الإنسان وسعيه نحو الكمال.

ج/ الإنسان والمجتمع:

يرى الفارابي أن الإنسان مدني بالطبع، ولا يستطيع أن يحقق كماله منفرداً¹؛ لذا يحتاج إلى مجتمع منظم يُمكنه من التعاون على الخير. ومن هنا تأتي فكرة المدينة الفاضلة، حيث يعمل الناس معاً لتحقيق السعادة، ويقودهم رئيس فاضل (الفيلسوف-النبي) يجمع بين الحكمة والمعرفة والوحي؛ فالمدينة عند الفارابي صورة مكبرة للنفس الإنسانية: إذا كان العقل يقود النفس نحو السعادة، فإن الرئيس الفاضل يقود المجتمع نحو الكمال.

الغاية القصوى للإنسان عند الفارابي هي السعادة، والتي تتحقق بالاتصال بالعقل الفعّال، أي بالمعرفة الكاملة للحقائق الكلية، ثم بتجسيد هذه المعرفة في الأخلاق والسياسة. وهكذا يصبح الإنسان متكاملاً في ذاته، وفاعلاً في مجتمعه، ويبلغ بذلك غايته الوجودية.

يتّضح من تحليل الفارابي أن مفهوم الإنسان عنده يقوم على رؤية متكاملة (أنطولوجية) الإنسان نفس ناطقة، (معرفية) العقل جوهر الكمال، (أخلاقية) الفضيلة شرط السعادة، و(سياسية) المدينة الفاضلة إطار تحقيق الكمال الجماعي.

¹ الفارابي، آراء المدينة الفاضلة، ص 70.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

يمكن القول أنّ الفارابي استطاع رسم ملامح الفلسفة الإنسانية، والتي بدورها ربطت بين العقل والأخلاق والسياسة؛ إلاّ أنّه وقع في المثالية البعيدة عن الواقع في تصوّره للمدينة الفاضلة ورئيسها (الفيلسوف، النبي). فالمدن الحقيقية لا تقوم على حكمة فيلسوف أو نبي واحد، بل على توازن المصالح والقوى الاجتماعية.¹

جعل الفارابي النبي والفيلسوف في مرتبة واحدة من حيث الهداية، وهو ما اعتبره بعض المفكرين المسلمين تقليلاً من مكانة الوحي لصالح العقل الفلسفي، الأمر الذي دفع الكثير من علماء الكلام إلى انتقاد هذه الفكرة واعتبروها تأثر واضح بالفلسفة اليونانية المخالفة لتعاليم الإسلام، خاصة مع الغزالي في تحافت الفلاسفة.²

كما أنّ نظرية الفارابي تجعل الكمال الإنساني رهيناً بالاتصال بالعقل الفعّال، وهي عملية نخوية لا يقدر عليها إلاّ الفلاسفة وذوو العقول المتقدمة. وهذا يضعف من قيمة عامة الناس، ويجعل غاياتهم محدودة في تقليد النخبة.

ابن سينا (980هـ) :

يُمثّل ذروة الفلسفة الإسلامية في المزج بين الميتافيزيقا والفكر العقلي والنفسي.³

في تفكيكه للإنسان، يرى أن الإنسان مركّب من مبدئين: المادة والصورة (الصورة هي النفس). النفس، عنده، لها مراتب وقوى: النباتيّة، الحيوانية، والإنسانية. النفس الإنسانية هي التي تتحكّم بالجسد، وتقوم بعمليات الفكر والمعرفة.

يفترض ابن سينا في وجود النفس إمكان الخلود، حيث يرى أن النفس الإنسانية جوهرٌ مستقلٌّ عن الجسد، يمكن أن يترقّى بالمعرفة حتى يصل إلى ما وراء المادة، أي إلى الروح الخالدة. هذا ما قرّره في كتاب الشفاء⁴، كذلك أكّد الفكرة في رسالته في النفس وبقائها ومعادها، حيث بيّن أنّ النفس لا تفنى بموت الجسد، بل تستمر في

¹ حسين مروة، المرجع السابق، ص230.

² أبو حامد الغزالي، تحافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966م، ص45.

³ جمال رجب سيدي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م، ص85.

⁴ ابن سينا، الشفاء: كتاب النفس، تحقيق حسن زاده آملی، ط1، منشورات جامعة طهران، إيران، 1975، ص212.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

الوجود¹، بهذا أعاد ابن سينا الاعتبار لدور العقل بوصفه أرقى قوى النفس، دون أن يُهمل البعد المادّي، بل جعل العلاقة بينهما علاقة تفاعل وتأثير متبادل، وهو ما يتضح أيضاً في الإشارات والتنبيهات².

في سياق " التواصل الإنساني"، يرى بعض الباحثين أنّ ابن سينا تناول كيف يتواصل الإنسان مع العالم الخارجي والمحيطين به عبر الترابط بين النفس والعقل والحواس؛ فالمدرّكات الحسيّة تنتقل إلى القوة المتخيّلة، ثم إلى القوة المصوّرة، وأخيراً تصل إلى العقل الذي يُجرّدها ويعيد صوغها في مفاهيم ومعاني³.

ومن هنا يتضح أن ابن سينا لم ينظر إلى الإنسان بوصفه كائناً منعزلاً، بل كائناً متفاعلاً مع محيطه. وقد أشار محمود سلامة إلى أن ابن سينا جعل من النفس "حلقة وصل" بين الجسم والروح في عملية الإدراك والعمل، كما أبرز مُجدّ عثمان نجّاتي أن الإدراك الحسي عند ابن سينا ليس عملية آلية جامدة، بل عملية ديناميكية تتداخل فيها الحواس مع القوى العقلية لتشكيل التواصل مع العالم⁴.

انتقد الغزالي بشدّة أفكار ابن سينا المتعلقة بالنفس وخلودها، خاصة في كتابه الشهير تهافت الفلاسفة، فقد رأى أن الفلاسفة، وفي مقدمتهم ابن سينا والفارابي، قد تجاوزوا حدود العقل في مسائل الغيب، ومنها القول بخلود النفس بشكل عقلي صرف، من غير الاستناد إلى الشرع. يقول الغزالي: «إنّ أكثر ما بنوه في هذه المسألة إنما هو ظنون لا تبلغ اليقين»⁵؛ كما قرّر أن النفس جوهر مستقل قائم بذاته لا يفسد بفساد البدن، وهو ما رآه الغزالي خروجاً على النصوص الشرعية، بل واتّهاماً ضمنيّاً بأن الوحي زائد على ما يمكن للعقل أن يثبت. لذلك شدّد الغزالي على أنّ الخلود والحياة بعد الموت من أمور الغيب التي لا تُدرك إلا بالوحي، وأنّ العقل وإن كان يثبت بعض إمكانات النفس، إلا أنه لا يستقلّ بإثبات تفاصيل المعاد⁶.

¹ ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1952، ص 45.

² ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 167.

³ ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد فخري، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 89.

⁴ مُجدّ عثمان نجّاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا: بحث في علم النفس عند العرب، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1961، ص 72.

⁵ الغزالي، تهافت الفلاسفة، المرجع السابق، ص 234.

⁶ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله مُجدّ العروسي، ب ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1962، ص 145.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

كما وضح الغزالي أنّ الفلاسفة قصّروا في بيان علاقة النفس بالجسد بعد الموت، فابن سينا ذهب إلى أن النفس تبقى روحاً خالدة، منفصلة عن الجسد، بينما الغزالي شدّد على أن الإيمان الحق يقتضي الاعتقاد بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، أي بعودة الروح إلى الجسد يوم القيامة، وهو ما اعتبره الفارق الجوهرى بين الفلاسفة والمتكلمين.¹

4/ الغزالي: التقد والتوازن بين العقل والنقل

أبو حامد الغزالي (505هـ) جاء في مرحلة كانت فيها الفلسفة قد بلغت ذروة التأثير، فقام بتوجيه نقد داخلي للفلسفة من داخل المنظومة الإسلامية.

لا ينكر الغزالي العقل ولا يُقصيه، بل يحدّد له حدوداً اشتغاله: فالعقل صالحٌ في مجاليّ التحسين والتقبيح، والاستدلال في المعاملات والعادات، وضبط الأقيسة، أما مسائل الغيب والآهوت والخلق والمعاد فمدارها الأصل الشرعي وما يتعلّق به من دلائل، ويضلّ العقل متى تخطّى حدوده إليها استقلالاً. يقرّر هذا بوضوح في المنقذ من الضلال حين يبيّن عجز طرائق المتكلمين والفلاسفة عن تحصيل اليقين فيما وراء طور العقل، وأن الكمال يُنال بطريق ذوقيّ نورانيّ لا بمجرد نظرٍ برهاني.²

وفي إجماع العوام عن علم الكلام يُفصّل الغزالي سياسة الخطاب العقدي وبقيد الجدل الكلاميّ بأهله؛ إذ إن إطلاق القول في دقائق الصفات والقدر والغيوب بين العوام سببُ فتنة واضطراب، وبذلك يرسم حدود العقل والخطاب حمايةً للدين من التأويلات المتعجّلة.³

كما يوازن بين الدليل العقلي والنقل، فيجعل العقل آلة الفهم والتصديق بالنص، لا حاكماً مستقلاً على الغيب؛ لذلك يُحكّم النصّ في قضايا الخلق والمعاد، ويجعل لمسائل الألوهية حدّاً لا ينفع فيها إلا التسليم بعد استفراغ الوسع البرهاني.⁴

¹ أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ط2، مكتبة المدبولي، القاهرة، 1986، ص77.

² ينظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت: دار المنهاج، ط1، 2017، ص ص 77-82.

³ ينظر: أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ص ص 55-58.

⁴ ينظر: أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق، 144-147.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

أما تصوّره للإنسان، فيُفرّق الغزالي بين النَّفس والرُّوح، ويعتبر الجسد مسكنًا للنفس لا قِوامَ الذات الإنسانية كلّها؛ وأنّ سعادة الإنسان مرهونةً بتزكية باطنه واتصاله بالله تعالى¹، ثم إنّ كمال الإنسان لا يتمّ إلا بالبعث ومعاد الروح والجسد معًا؛ فالتدبّن الحقّ يتضمّن الإيمان بالمعاد الجسماني لا الروحاني فحسب.

وخلاصة القول: أنّ الغزالي يعتبر العقل، ويقرّر أنّه نافع في البرهان والمعاملات وضبط الأقيسة، لكنه محدود؛ فإذا تجاوز حدّه إلى مسائل الغيب واللاهوت والخلق والمعاد أوقع في التوهّم، لذا يكون الوحي هو الحَكَم فيها والعقل أداته في الفهم والتصديق. وفي تصوّره للإنسان يميّز بين النفس والروح، ويجعل الجسد مسكنًا وآلة لا قِوام الذات كلّها، وتحقق سعادة الإنسان بتزكية باطنه والاتصال بالله. والكمال لا يتمّ إلا بالبعث روحًا وجسدًا معًا، ومن هنا نقده للفلاسفة لا لرفضه الفلسفة ذاتها، بل لمطالبتها بالانضباط تحت هدي النص والشرعية، بحيث يُقاد النظر العقلي بمرتكزات إيمانية وأخلاقية.

5/ الإنسان في نظر التصوف الإسلامي

تشكّل فكرة «الإنسان الكامل» في التصوف الإسلامي ذروة التمثّل الروحي للكمال الإنساني؛ فهي تصوّر الإنسان كمرآة جامعة لأسماء الله وصفاته، يظهر فيها التوازن بين البعد الإلهي والبعد الكوني، ويكون بها الإنسان واسطة العقد بين الحضرة الإلهية والعالم. وقد بَلّور ابن عربي هذا المعنى حين جعل «الإنسان الأوّل» (نموذج آدم) تجلّي الأسماء الإلهية وقطب الوجود المعقول، فالإنسان الكامل «جامع» لحقائق العالم ومظهرٌ للاسم الجامع، ومن ثمّ كانت خلافته ووساطته الكونية أساس منزله الأنطولوجية.²

ويُسند المتصوّفة هذا التصوير إلى نصوص «الفتوحات» التي تُظهر الإنسان الكامل «قطبًا» تتجلّى فيه الأسماء وتنظم حوله العوالم، وليست الفكرة عند القوم مجرد «رمز» أو إنشاء مجازي، بل تدخل في صلب الممارسة التربوية والسلوك؛ فالمرید في أدبيات الطريق يُطالب برياضة النفس والتخلّق ومراقبة الأثر الإلهي في العالم والإنسان، طلبًا للترقي من المعرفة النظرية إلى الكشف والتجلي العملي.³

¹ ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ب ط، دار المنهاج، جدة، 2011م، ج3، ص ص 3-15.

² عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976، ص23.

³ محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ب ط، دار صادر، بيروت، ج1، ص125.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

على الرغم من جاذبية مفهوم «الإنسان الكامل» تربوياً وروحياً، فقد وُجِّهت إليه اعتراضات جوهرية: لاهوتياً لأنه يغامر أحياناً بتغليب الحدود بين الخالق والمخلوق عندما تُنسب للإنسان وظيفة كونية وسيطة أو يُجعل «تجلى» للأسماء على نحوٍ قد يُفضي إلى لبسٍ بوحدة الوجود أو الاتحاد والحلول؛ ومعرفياً لاعتماده على الكشف والذوق الفردي معياراً للمعرفة، وهو ما لا يصلح ميزاناً عاماً ولا يَسْلَم من إسقاطات الذات، وهي مزاحمة صريحة لمرجعية الوحي والبرهان؛

و يربك الضبط الدقيق ويجعل المفهوم مطّاطاً، يُحمّل ما شاء القارئ، ومن ثمّ فالحاجة ماسّة إلى تأويلٍ يضمن صون التوحيد، وضبطاً منهجياً يردّ التجربة الذوقية إلى معيار النص والعقل ومسؤولية السلوك العام.

المطلب الثالث: الإنسان في الفكر العلمي

ابتداءً من القرن السابع عشر، بدأ التحول من تأمل الإنسان إلى قياسه علمياً.

في البيولوجيا

بطرح نظرية الانتقاء الطبيعي وما تبعها من «نشأة الإنسان» عند داروين، نزع داروين صورة «الخلق الخاص» عن الإنسان وأدرجه في سياقٍ تطوّريٍّ واحدٍ مع الكائنات الحيّة؛ الأمر الذي زعزع تصوّراتٍ لاهوتية وميتافيزيقية تقليدية حول تميّزه المفارق، وفتح باب إعادة تعريف الإنسان علمياً بوصفه نتاج تاريخٍ طبيعيٍ طويل لا حالة استثنائية مفصولة عن الطبيعة¹.

في علم النفس العصبي:

تحوّل فهم الإنسان في القرن العشرين، والواحد والعشرين إلى مقارنةٍ تُفسّر الإدراك والسلوك باستنادٍ مباشرٍ إلى البنى والعمليات العصبية: العصبونات، جهد الفعل، النقل المشبكي، والناقلات الكيميائية، أي إنّ «الذهن» يُتناول بوصفه وظيفة الدماغ لا كياناً منفصلاً عنه².

¹ ينظر: تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ج1،

فصل1. وكذلك: تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2018.

² جون بينل، علم النفس الحيوي، ترجمة وتعريب: فيصل محمد خير الزراد، ط1، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2019، الباب: 2-

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

الإنسان في علم النفس العصبي يُدرس من زاوية العلاقة بين الدماغ والسلوك، حيث يسعى هذا الفرع من علم النفس إلى فهم كيفية عمل الجهاز العصبي وتأثيره في العمليات العقلية مثل الانتباه، الذاكرة، اللغة، والعاطفة. يركّز علم النفس العصبي على الربط بين البنية الدماغية والوظائف المعرفية، فيكشف كيف تؤدي الإصابات أو الاضطرابات العصبية إلى تغيير في السلوك أو القدرات الذهنية؛ ومن خلال الاختبارات السريرية والتقنيات الحديثة كالتصوير الدماغية، يُسهّم هذا العلم في تشخيص وعلاج العديد من الاضطرابات العصبية والنفسية، مما يساعد الإنسان على التكيف واستعادة توازنه النفسي والمعرفي.

في الذكاء الاصطناعي/ما بعد الإنسان (Posthuman) :

مع تعمّق «ترقيم» الحياة الإنسانية عبر البيانات والخوارزميات، ظهر خطاب «ما بعد الإنسان» الذي يُعيد تشكيل تصوّر الإنسان ككيانٍ «معلوماتي/مادي» قابل للمحاكاة والدمج مع التقنية.

الإنسان في الذكاء الاصطناعي أو ما موضوع ما بعد الإنسان من أبرز القضايا الفلسفية المعاصرة التي تسائل علاقة الذات الإنسانية بالتقنية والتحوّلات الأونطولوجية التي أحدثتها التطور المتسارع في مجالات الحوسبة والذكاء الاصطناعي.

في هذا السياق، يُنظر إلى الإنسان ليس باعتباره مركزاً ثابتاً للمعرفة والقيمة كما في النزعة الإنسانية الكلاسيكية، بل ككائن هجين يتقاطع فيه البيولوجي مع الرقمي، وتتشابك فيه الحدود بين الطبيعي والصناعي.

يرى بعض المفكرين، مثل دونا هاراوي أنّ الإنسان في عصر ما بعد الإنسان هو أقرب إلى "الكائن السيبرني"¹ الذي لم يعد يحده الجسد العضوي وحده، بل صار جزءاً من منظومات تقنية معلوماتية وشبكات تواصلية تعيد تعريف هويته ووظائفه الأساسية².

أما روزي برايدوتي فتؤكد في كتابها " ما بعد الإنسان" أنّ هذا التحوّل يفرض علينا إعادة التفكير في الذات الإنسانية ككيان متشظّ ومتعدد، مرتبط بالشبكات البيئية والتكنولوجية والكوكبية، بما يعني أنّ الإنسان لم يعد محور

¹ الكائن السيبراني: الكائن السيبرني هو كائن هجين يجمع بين ما هو بيولوجي (إنساني/عضوي) وما هو تقني/آلي، أي أنّه ليس إنساناً خالصاً ولا آلة صرفة، بل تركيب جديد تتقاطع فيه الطبيعة والتكنولوجيا.

² Haraway donna, A Cyborg Manifesto, Routledge, new york, 1999, p149.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

الكون، بل جزء من منظومة متداخلة مع غير البشري: الآلة، الحيوان، البيئة¹.

ومن جهة أخرى، يوضح كاري وولف أنّ الذكاء الاصطناعي يززع أسس النزعة الإنسانية التي رفعت الإنسان إلى مرتبة "المعيار الكوني"، إذ يُظهر أنّ القدرات المعرفية والعقلانية ليست حكراً على البشر بل يمكن محاكاتها أو حتى تجاوزها تقنياً.

مع صعود التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، بدأ تصور الإنسان ينتقل من كونه "ذاتاً بيولوجية" إلى "كائن معلوماتي".

صار الإنسان يُقاس من خلال بياناته: تحركاته، تفاعلاته الرقمية، أنماط شرائه، اهتماماته. وهنا ظهر ما يُعرف بـ "الإنسان الرقمي" (Digital Human)، حيث يتم تحليل الشخصية والسلوك من خلال الخوارزميات في علم الأعصاب المعرفي، أصبح يُنظر إلى الدماغ بوصفه نظاماً حاسوبياً، يمكن محاكاته وربما استنساخه لاحقاً.

ومع البيوتكنولوجيا (Biotechnology)، لم يعد الجسد محرمًا، بل مجالاً للتعديل والتطوير، من خلال الهندسة الجينية، زرع الشرائح، وحتى التعديل الوراثي لأغراض "تحسين الإنسان".

هذا التفاعل بين الإنسان والذكاء الاصطناعي في أفق ما بعد الإنسان لا يعني فقط إعادة صياغة العلاقة بين التقنية والبيولوجيا، بل يعني أيضاً مساءلة القيم والمعايير التي طالما تأسست عليها إنسانيتنا، فالمسألة لم تعد مجرد تطوير أدوات ذكية، بل إعادة تعريف الذات الإنسانية ذاتها في سياق يذيب الحدود بين الإنسان والآلة، ويعيد طرح السؤال: ما الذي يجعلنا بشراً؟.

لقد أحدثت الثورة العلمية تحولاً جذرياً في تصور الإنسان؛ من كائن غائي له معنى سابق إلى كائن يُفهم وفق القوانين، يُحلّل ككائن بيولوجي، سلوكي، معلوماتي؛ هذا التحول لم يكن مجرد انتقال في المنهج، بل مسّ جوهر النظرة إلى الإنسان، وأعاد تشكيل علاقته بالعالم، وبذاته.

¹ روزي بريدوتي، ما بعد الإنسان، ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

وقد كانت البداية مع التأثر بكثير من المفكرين، مثل فرانسيس بيكون، ديكارت، ونيوتن، أصبح الإنسان يُقارب من منظور فيزيائي وبيولوجي، لا روحي أو أخلاقي. بيكون دعا إلى أنّ: المعرفة قوة، وأنّ الطبيعة يجب أن تُخضع بالتجربة والملاحظة¹.

ديكارت فرّق بين النفس والجسد، لكنه مهّد لفكرة الجسد كآلة، وهو ما هيأ لاحقاً لفهم الإنسان بوصفه آلة معقّدة،² ثمّ بدأ العلم يفتح باباً لدراسة الإنسان ليس فقط كمادة، بل كممثل: كائن سلوكي، نفسي، اجتماعي، فظهرت العلوم الإنسانية: علم النفس، السوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، الاقتصاد، وغيرها. هذه العلوم حاولت أن تضع الإنسان ضمن نماذج، نظريات، متغيرات قابلة للقياس.

في علم النفس، خصوصاً التجريبي، صارت العمليات النفسية تُدرس باستخدام التجربة، القياس، الاختبار النفسي، وتحليل البيانات الإحصائية. أصبح بالإمكان أن نقول: شخصية الفرد، أو قدرته على التعلم، أو استعداداته النفسي هو "متغيّر قابل للقياس"³.

في الأنثروبولوجيا، يُنظر إلى الإنسان كممثل ثقافي، يُفكّك إلى سلوك وعادات، والهوية تُرى كنتاج لبنى ثقافية، لا ككيان ثابت.

في السوسيولوجيا، الإنسان يُدرس ضمن أنظمة اجتماعية، مؤسسات، هياكل، يُقاد بالقوانين الاجتماعية، لا فقط بالإرادة الفردية.

بهذا، الإنسان صار يُدخل في "مصفوفة المعرفة الكمية" بحيث تُحوّل العديد من خصائصه إلى مؤشرات قابلة للعدّ، التحليل، المقارنة.

في هذه الفترة عمد العلماء إلى دراسة الطبيعة بما في ذلك الإنسان عبر أدوات الجسد والتجربة، فاضين فصلاً بين الميتافيزيقا والعلم.

¹ ينظر: فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.

² ينظر: ديكارت، رينييه، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، دار المشرق، بيروت، 1986.

³ ينظر: أحمد عمارة، مناهج البحث في علم النفس، دار النهضة العربية، مصر، 2005.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

في السياق الإسلامي، جرى النظر إلى هذا التغير بعين نقديّة؛ فالفكر الإسلامي المعاصر يرى أن العلم ليس مجرد نشاط تجريبي محايد، بل يحمل أبعادًا قيمية أخلاقية. كما تشكّلت جدلية بين من يرى أن العلم والدين متوافقان بشكل تام، وبين من يرى أن هناك توترات مستعصية في التطبيق والمعنى.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

المبحث الثاني: تطور إشكالية السؤال حول الإنسان

المطلب الأول: حقيقة التحول في السؤال حول الإنسان

في الفكر الكلاسيكي والفلسفة التقليدية، كان السؤال المتداول هو: ما الإنسان؟، بمعنى: ما طبيعته، جوهره، كيانه، مقامه بين الكائنات، وموقعه في الكون.

هذا السؤال الفلسفي أتاح بناء مفاهيم جوهرية عن الذات، عن الخير، عن الكمال، وعن العلاقة بين الإنسان والعالم¹. لكن في عصرنا المعاصر، صار السؤال الأهم ليس ما هو الإنسان فحسب، بل لمن الإنسان؟، أي: لمن ينسب وجوده؟ لمن تُوجّه غاياته؟ من يصوغ هويته؟ وأين تستقر كرامته ومعناه؟.

هذا التحول في السؤال ليس تحوُّلاً لغوياً بسيطاً، بل هو انعكاس لتغيّرات عميقة في شروط المعرفة، السلطة، الثقافة، والتقنية. لقد تغيّر العالم، وتغيّر الإطار الذي يُسأل فيه الإنسان عن ذاته².

في هذا الواقع المعاصر، الإنسان يجد نفسه مُوظَّفاً في صناعات المعرفة والبيانات، في سلطة التكنولوجيا والأسواق، في خطابات الإعلام واللغة، وربما في أنطولوجيات مهيمنة لم يعد يُشارك في صياغتها، بل يُخضع لها³.

هكذا، يتّضح أنّ تحوّل السؤال من: ما الإنسان؟ إلى «لِمَن الإنسان؟» ليس مجرّد انتقال في صياغة العبارة، بل هو انزياح جذري في بنية الوعي الإنساني وفي طرائق فهم الذات والوجود.

فالإنسان المعاصر لم يعد يتساءل عن جوهره بقدر ما يبحث عن انتمائه ومعناه وسط عالمٍ بات يُعيد تشكيله وفق منطق التقنية والسوق والبيانات.

وبقدر ما اتّسعت معارفه المادية، ضاق أفقه الوجودي، إذ غدت هويته مهدّدة بالذوبان في أنظمةٍ تنتج الإنسان كما تنتج السلع والمفاهيم. من ثمّ، يغدو السؤال الفلسفي اليوم دعوةً لاستعادة الإنسان لفاعليته وكرامته، ولإعادة تأسيس علاقةٍ جديدة بين المعرفة والقيمة، بين التقنية والمعنى، بحيث يستعيد الإنسان مكانته بوصفه غايةً في ذاته لا مجرّد وسيلةٍ في منظومات القوة والاستهلاك.

¹ أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة: إسحاق بن حنين، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1968م، ص 55.

² فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء: أركيولوجيا العلوم الإنسانية، ترجمة: سالم يفوت، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986م، ص 41.

³ هابرماس، يورغن، الخطاب الفلسفي للحدثة، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1995م، ص 19.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

المطلب الثاني: أثر هذا التحول

أزمة الإنسان اليوم هي أزمة في التبعية للخطاب: هل الإنسان صاحب الكلام، أم أن الكلام يملكه؟ هل الإنسان يصوغ هويته، أم أنها تُصاغ له؟ في سياق ما بعد الحداثة. لقد أصبح الإنسان يعيش في عالم يرفض القصص الشاملة، ويُرشح أن يعيش في "عالم السرديات الجزئية (micronarratives)"، حيث ليس ثمة سرد واحد يدوّل مصيره أو يحكم هويته العامة.

هذا الوضع يطرح إشكالات عدة:

- **الهوية النسبية والهوية المؤقتة:** حيث يصوغ الإنسان هويته وفقاً للسياقات المتغيرة: الثقافية، الرقمية، الاقتصادية، وليس وفق مرجعية ثابتة أو تأصيل روحي¹.

- **الطاعة للمنهج التكنولوجي:** في ظل تسلل التقنية إلى كل نواحي الحياة، الإنسان يُطلب منه أن يكيف ذاته لتقنيات معينة، أو أن يعيش وفق لغة الخوارزميات، ربما يفقد في ذلك أساسه الوجودي².

- **الانقسام بين الفاعل والمفعول به:** الإنسان في هذا السياق قد يصبح تابعاً، متلقياً، مفعولاً به من قِبل الأنظمة التي تحكمه - أنظمة المعلومات، أنظمة الاقتصاد، الأنظمة الإعلامية - بديلاً من كونه فاعلاً حرّاً في إطار قيمة عليا³.

- **العدمية كاحتمال وجودي:** إذا فقد الإنسان مرجعيته أو غايته الشاملة، فقد ينهار إلى اللامعنى أو اللاجودي، في تجربة القلق، الفراغ، الاجتماع المهشّم، أو التفكك النفسي⁴.

في هذا التحول من سؤال ما الإنسان؟ إلى سؤال الإنسان لمن؟، نلمس بوضوح أن الإنسان المعاصر يعيش مأزقاً يتجاوز الصراع النظري؛ ما يجري ليس إعادة تعريف إنسان في المختبر فحسب، بل إعادة تشكيل وجود الإنسان في الممارسات اليومية، في الخطاب، في السلطة، في جميع مناحي الحياة.

¹ جاك بودريار، المجتمع الاستهلاكي: أسطورة الاستهلاك ورموزه، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص 77.

² ميشال فوكو، تاريخ الجنسية، ترجمة نجيب العوفي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1990، ص 202.

³ جاك إيلول، المجتمع التكنولوجي، ترجمة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، 1988، ص 33.

⁴ فريديريك نيتشه، العلم المرشح، ترجمة فليكس فارس، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 119.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

فيما يلي تفريعات تحليلية لهذا التحول:

المطلب الثالث: مآل الإنسان بعد الطرح الجديد

في التصور التقليدي، الإنسان يُطرح كموضوع للمعرفة أو التأمل، إذ يُطلب من الفيلسوف أو العارف أن يصف ما هو هذا الكائن، وما هي صفاته التمييزية، وما علاقته بالعالم¹. مع الحداثة، ومع بزوغ الفكر السياسي والعلمي الجديد، بدأ الإنسان لا يُنظر إليه فقط كمفهوم يُفهم، بل كمشروع يُبنى، يُملك، يُدار، يُشكّل هذا التملك لا سيطرة عبثية فقط، بل يشير إلى أن أنظمة المعرفة والقوة؛ السياسية، الاقتصادية، التقنية، تسعى لاحتوائه كنمط حياة، ككيان يمثل لقواعد مسبقة، كهدف إنتاج أو مستهلك أو كيان بيانات.

فالإنسان المالك الأول لذاته، بل صار من الممكن أن يُباع أو يُستغل.

يعني أنّ الإنسان صار جزءاً من بنية القوة والمعرفة؛ فالمؤسسات الحديثة (السياسية والاقتصادية والتقنية) لا تكتفي بوصفه، بل تسعى إلى تشكيله وتوجيهه ليؤدي أدواراً محددة: كعامل منتج، أو مستهلك، أو وحدة بيانات في عصر الرقمنة. بهذا يصبح الإنسان محكوماً بأنماط حياة ومعايير مسبقة تفرضها أنظمة كبرى.

النتيجة هي أن الإنسان لم يعد ملكاً خالصاً لذاته، بل يمكن أن يُستغل ويُستخر، بل ويُعامل كسلعة قابلة للبيع أو الاستعمال ضمن منطق السوق والسلطة؛ وهنا تكمن المفارقة: من كائن حرّ يُفترض أن يكون صاحب ذاته، إلى كيان مُستلب تُعاد صياغته باستمرار وفق مصالح قوى خارجية.

1/ سقوط المرجعيات الكبرى

من أهم مظاهر أزمة الإنسان المعاصر هو انهيار السرديات الكبرى² التي كانت تمنح الإنسان بوصلة للمعنى، تاريخاً جامعاً، مقصداً أخلاقياً، ومشروعاً جمعياً.

هذه السرديات تشمل الدين، التاريخ، التّقدّم، العقلانية الكلية، القومية، الاشتراكية، وغيرها، وفق مفاهيم ما بعد الحداثة، هذه القصص الكبرى لم تعد تحتملها التجربة المعاصرة، فهي تفشل في تفسير التعددية والتّغير السريع.

¹ مارتن هايدجر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2001م، ص75.

² السرديات الكبرى هي الحكايات الفكرية الشاملة التي تدّعي امتلاك تفسير نهائي للتاريخ والإنسان، مثلاً: عند العقلانيين المعرفة العلمية والعقل ستؤدي إلى الحرية والتقدم، وغيرها من السرديات الكبرى، وسيأتي بيان ذلك في الفصل الثاني.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

حاول بعض المفكرين نقد هذا الانحياز، الذي أكد أنّ ما بعد الحداثة عبّرت عن زمن تحلّت فيه الشعوب عن السرديات الكبرى لصالح سرديات صغيرة مؤقتة (قصص فردية، تجارب محلية، خطابات الحداثة المضادة) تُصاغ في اللحظة، وتُغيّر مع تغير السياق.¹

بموازاة ذلك، في حقل السرديات النقدية، تُطرح فكرة أن الخطاب المعاصر يتكوّن من "سرديات مغايرة"، أي سُبُل بديلة ترفض المركزية، وتُعطي المجال للتعدد والتغيير، إلا أنّ السرد القديم كان يأخذ وظيفة عالمية، لكن اليوم تتعدد السرديات العربية، حسب الزمان والمكان، دون التزام بمركز سردي واحد.

هذا الواقع يجعل الإنسان يعيش في ظروف سردية جديدة، حيث هويّته تتكوّن بحسب ما يتوفّر في السرد المتاح له: السرد الديني، السرد الرقمي، السرد الثقافي، وليس بحسب قصّة ثابتة يرويها له الزمن.

2/ الذات المتحركة والهوية السائلة

عندما تفقد الذات بوصلة مركزية، تبدأ في البناء الذاتي من خلال ما يُتاح لها من خيارات سياقية: لغة، صورة رقمية، توجهات ثقافية، أدوار اجتماعية تتبدّل، تحولات جذرية، تغيّر مكامن الانتماء، بذلك تصبح الهوية ليست حقيقة ثابتة، بل مشروعًا يُعاد تصوّره باستمرار.

الهوية في هذا السياق ليست إخراجًا مطلقًا للإنسان، بل عملية مستمرة بين الذات والآخر، بين الفرد والمجتمع، بين ما يُفترض فيه وما يُنتخب. هكذا تُصبح الهوية مؤقتة، مؤقتة، قابلة للتجزئة والتبدل.

من جانب آخر؛ قضية العلمانية باعتبارها محاولة لتفكيك السرد التقليدي للمحور الديني في الثقافة العربية، وحلّ محلّها سرديات تأخذ العقلانية والحداثة كمركزين. لكن هذا التأثير أو انتقال الهوية هكذا قد يقود إلى فقدان الاتجاه والارتجاف بين الفراغ والتمثّل المستورد.

هذه المتغيّرات تجعل من الهوية السائلة (Liquid Identity) واقعًا يعيشه الإنسان في المجتمعات الحديثة، الهوية ليست انتماء مطلقًا، بل شبكة من الانتماءات² التي قد تتناقض أحيانًا، وتتأثر أحيانًا بأفكار تفقد مكامنها.

¹ عماد عبد اللطيف، تمثيلات السرديات الكبرى: دراسة في بلاغة الرواية العربية المعاصرة، <https://arabthought.org>

² عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط4، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 41.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان المعاصر

مصطلح الإنسان المعاصر ليس توصيفاً زمنياً محضاً، بل تعبير عن كينونة محشوة بالتحويلات الحضارية المعاصرة: التقنية، العولمة، الإعلام، التغيير الثقافي، والتداخل المعرفي.

هذا الإنسان ليس كما في الماضي: ليس مفهوماً ثابتاً، ولا فهماً بديهياً، بل كائن يتفاعل مع ظروف العصر، يُعاد تشكيله يومياً، ويُسائل ذاته في وسط التحوّلات.¹

لذا، فإنّ الفهم الدقيق لمفهوم الإنسان المعاصر هو المدخل الذي لا غنى عنه لكل تحليل يليه، سواء من الرؤية الإسلامية أو النظرية المعاصرة.

المطلب الأول: دلالة المصطلح والمعنى اللغوي

في معاجم اللغة العربية، يُعرّف "المعاصر" بأنه ما يكون في زمن واحد، ما هو ليس بقديم، وهو وصف نسبي يعلّق بزمنٍ معيّن (ماضٍ، حاضر).²

يُبيّن المعجم الموحد أن "معاصر" لا يُحدّد بالثابت، بل بالتحوّل الزمني والعموم، وهو بالتّالي مفهوم نسبي يتصل بزمن التّحول والتغيّر.³

كلمة "معاصر" في اللغة العربية تنبئ بكون الشيء في زمن مشترك، يعيش في ذات الأفق الزمني مع المتكلّم أو المِشار إليه. وقد توسّع مفهوم "المعاصر" في الفكر إلى ما هو أكثر من الزمن: إنه يشمل الانفتاح على التغيير، التفاعل مع الحداثة، الانكشاف على العولمة.

بهذا المعنى، فإنّ "الإنسان المعاصر" ليس فقط إنسان اليوم، بل إنسان شروط اليوم: يعيش في شبكة معقّدة من الأبعاد التي لم تكن موجودة أو لم تكن بنفس الحجم سابقاً.

¹ بن سباع صليحة، عيسات العمري، الحداثة وأزمة الإنسان المعاصر في ظل النظام العالمي الجديد، مجلة هيودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 6، العدد 2، قالمّة، 2022م، ص794.

² أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008م، ج4، ص598.

³ المعجم الموحد للمصطلحات العربية، جامعة بيرزيت/ <https://ontology.birzeit.edu/term>

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

في الأدب العربي المعاصر، نرى أن الكتابة التي تُوصَف بأنها "معاصرة" غالبًا ما تحمل سمات التفكير، التجريب، القلق الزمني، التي تعبّر عن هذا الإنسان الذي لا يسكن الزمن ولا يُمسك به.

خلاصة القول في مصطلح "الإنسان المعاصر"، أنّ المعاصر له دلالة لغوية مؤثرة في المعنى، من حيث أنّه يقصد به الإنسان في ظل التحديات الراهنة في عصره، التي غيّرت من مفهوم الإنسان الذي كان في السابق، وحوّلت إلى كائن له مفهومه الخاص الذي فرضته هذه التحديات، وسنكشف حقيقة هذا الإنسان من خلال العناصر الآتية في البحث.

المطلب الثاني: أبعاد مفهوم الإنسان المعاصر

الفرع الأول: البعد الوجودي (الأنطولوجي)

البعد الوجودي أو الأنطولوجي يُمثّل المحور الذي ينكشف فيه الإنسان المعاصر أمام مأزق غياب الثوابت الكبرى؛ فمع تراجع سلطة الدين، وتراجع أخلاقيات الجماعة الجامعة، وتحول كثير من الخطاب إلى الفردية والتجربة الذاتية، يصبح الإنسان أمام سؤال أساسي: لمن أنا؟ ولماذا أعيش؟ وما غايتي؟ .

في هذه الحالة، لا يكفي أن يُفهم الإنسان كموضوع يُحدّد بواسطة معطيات خارجية فقط، بل يجب النظر إليه ككائن يسعى إلى إنتاج ذاته وسط فراغ معنوي، بين ما يفعل وما يختار.

هذا المعنى لا يُمنح من خارج، بل يُنتزع عبر سؤال الذات، في سياق انفتاح معرفي وتفكّك للسرديات الكلية. كذلك يمكن القول أنّ سؤال المعنى في الفكر الإنساني المعاصر يفرز "إشكالاً يُقلق الضمير الحضاري"، حيث يُفجّر في الإنسان صراعاً بين الذات والمجتمع، بين الحرية والتقيّد، بين المعنى والغياب.¹

من هذا المنطلق، يصبح الإنسان ليس مجرد وجود مادي خارجي، وإنّما هو ذات تسعى إلى المعنى، تُعيد طرح سؤال موقعها في الكون أمام الطغيان المتزايد للعلم والتقنية.

¹ عبد الصمد غازي، سؤال المعنى في الفكر الإنساني المعاصر: الحدود والمآلات، في أعمال الندوة العلمية الدولية: الوحي والعالم -جدلية

مرجع الوجهة ومرجع الحركة في عالم متغير- الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2016م، ص299.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

في هذا السياق، تشير الدراسات الحديثة إلى أن أزمة المعنى باتت من أبرز ملامح الحداثة: فالفلسفة الحديثة، خصوصًا بعد انعكاس العدمية والشك، عيّنت الإنسان في موقع هشّ أمام الفراغ المعنوي الذي تفتت فيه القيم والتماسك.¹

الفرع الثاني: البعد المعرفي

تغيّر معنى المعرفة والعلاقة معها في زمن الانترنت والثورة الرقمية، حيث أصبح الإنسان المعاصر ليس فقط يكتسب المعرفة من المصادر التقليدية (الكتب، المعلم، المؤسسات)، بل يُنتجها بنفسه عبر شبكات، مدونات، تفاعل اجتماعي، فالمعرفة لم تعد تملك مركزية، بل صارت متعدّدة المصادر ومفتوحة، وهذا يجعل الفرد مراقبًا ومنتجًا في آن واحد.²

كثير من الباحثين يشددون على أن هذا الانتقال المعرفي يتطلب "ثقافة المعرفة" التي لا تفرط بالجودة وترمي بالفوضى، فالمعرفة الرقمية قد تضعف مصداقية المفكر إذا لم تستطع مجابهة انتشار الأشكال الزائفة والمعايير المنخفضة، ففي عصر المعلومة والتواصل، تغيّرت علاقة الإنسان بالمعرفة: من معرفة مركوزة في النص والموروث إلى معرفة متحركة عبر التقنية والبيانات.

إنّ الإنسان المعاصر يتلقّى المعرفة ويتشاركها ويولّدها عبر شبكات، ما جعله متجاوزًا للمفاهيم التقليدية عن السلطة المعرفية.³

هذا التحول المعرفي يعيد تشكيل الإنسان باعتباره كائنًا معرفيًا رقميًا، وليس كائنًا موضوعًا للتأمل فقط.

الفرع الثالث: البعد الاجتماعي والثقافي

في هذا العصر أصبح البُعد الاجتماعي والثقافي من أهم ركائز فهم الإنسان، إذ تتداخل العلاقات بين الفرد والمجتمع بين مستويات متعددة تتجاوز الاختصار على البنى المادية.

¹ ينظر: حمدي سيد مُجد، أزمة المعنى في الفلسفة الحديثة/ www.anfasse.org.

² ريفيل رعي، الثورة الرقمية، ثورة ثقافية؟، ترجمة سعيد بلمبخوت، مراجعة الزواوي بغورة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2018، ص244.

³ عبد الإله بلقزيز، المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، ص55.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

فالإنسان ليس كائنًا اجتماعيًا فحسب، يعيش في شبكة من العلاقات والتفاعلات، بل هو أيضًا حامل

لثقافة، مُنخرط فيها، مُنتج لها، ومُعاد تشكيلة بواسطة عوامل الثقافة السائدة.

في ظل العولمة والتقنيات الرقمية، يشهد المجتمع تحولات عميقة في أنماط التفاعل الاجتماعي والثقافي، بحيث تتغير المفاهيم التقليدية عن الجماعة، والقيم، والهوية، والرموز الثقافية.

فعلى الصعيد الاجتماعي، تلاشت الكثير من الحواجز الجغرافية والزمنية بفعل وسائل الاتصال الرقمية، مما أتاح للفرد أن يكون جزءًا من شبكة ممتدة عبر العالم، يشارك فيها في الحوار والتبادل الثقافي، وينطلق من ثقافته إلى آفاق متعددة، وهذا يُفضي إلى تحول في الانتماء: من انتماء محلي محدود إلى انتماء متعدد الأبعاد يتأرجح بين المحلي والعالمي.

كما أنّ البنى الاجتماعية التقليدية كالقراية والجماعة والمكان فقدت بعضًا من سيطرتها الحصرية على تشكيل هوية الفرد وسلوكه، إذ بات للفرد حرية نسبية في اختيار مكوناته الثقافية والرمزية.

هذا التغير يُفضي إلى إعادة صياغة مفهوم "الجماعة" بمعناه المتجاوز للمكان، فالجماعة الآن يمكن أن تكون افتراضية، ثقافية، معرفية، أو متخيلة.¹

أما من الناحية الثقافية، فالثقافة في الزمن المعاصر لم تعد مجرد تراث يُحفظ، بل صارت عملية متحركة، ديناميكية، تتفاعل مع العوامل التكنولوجية والاقتصادية والرمزية.²

الثقافة صارت مرآة لتحوّلات الوعي والذات، بل وساحة صراع بين القيم التقليدية التي تحاول التمسك بثوابتها، والقيم الجديدة التي تفجّر تساؤلات حول الحداثة، الفردية، والتعددية الثقافية.³

في هذا السياق، يتعرض العقل الثقافي العربي إلى إشكاليات جدية، يسميها بعض النقاد «الزمن الثقافي

العالق»، حيث تنهدد القدرة على مسايرة التحولات المعاصرة بعودة إلى ثوابت جامدة أو رفضها كلية.³

¹ فاخر بن عبد القادر، سؤال التغير الاجتماعي، الثقافي في عصر الوسائط الرقمية/ [https : www.mominoun.co /articles](https://www.mominoun.co/articles)

² ينظر: منية عمري، دور البعد الثقافي في بناء مجتمع المعرفة: رؤية استشرافية، مجلة التجديد العربي، المجلد 4، العدد1، مدريد، 2024م.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

هكذا، يصبح الإنسان المعاصر كائنًا اجتماعيًا تثقّفه الأجيال السابقة والتفاعلات الراهنة، وفي الوقت نفسه يصبح مسرحًا للتحوّلات الثقافية التي تفرض عليه أن يختار من إرثه وتراثه، وأن يعايرها مع المتاح المعاصر.

هذا الإنسان يعيش في قلب التجاذب بين التمسك بالموروث والانفتاح على الجديد، وبين الحاجة إلى البعد الجماعي والحضور الثقافي العالمي في آنٍ واحد.

الفرع الرابع: البعد القيمي والأخلاقي

في الماضي، القيم كانت تُنقل من المرجعيات الكبرى (الدين، القبيلة، التقاليد)، وكانت توجه السلوك العام للفرد، أما اليوم: القيم تتنافس وتُروج، وتُسوّق.

يتحدّد البعد القيمي والأخلاقي لمفهوم الإنسان المعاصر بوصفه توترًا دائمًا بين واقع اجتماعي متقلّب ومعيار إنساني كوني؛ ففي أفق «الحدّثة السائلة» تتراجع صلابَةُ الروابط والمؤسّسات وتعلّب الفردنة والاستهلاك، فتغدو المعايير الأخلاقية أكثر هشاشة وتقلّبًا، ويُطال ذلك معنى الهوية والالتزام والمسؤولية لدى الأفراد.¹

ومن منظور تأسيسيّ يقترح طه عبد الرحمن حدّثة ذات روح أخلاقية تُميّز بين «روح الحدّثة» و«واقعها»، وتؤسّس الفعل الإنساني على المسؤولية والالتزام ضمن مقتضيات التداول الإسلامي.²

وعلى جبهة مقابلة يحلّل عبد الوهاب المسيري آثار العلمنة في صورتها «الشاملة» على المرجعيات القيمة وصورة الإنسان، مُبرّرًا كيف يمكن أن تُختزل القيم إلى أدوات نفعية إذا انفصلت عن أطر دلالية ومعيارية أعلى.³

وتشهد الأدبيات العربية في علم الاجتماع بأنّ العولمة تُحدث تحولات ملموسة في منظومات القيم وترتيب الأولويات، وتولّد توترات معيارية بين أنماط «عالمية» وموروثات محلية.⁴

وعليه فمبدأ السيولة، مع ازدياد هيمنة المرجعية المادية، واختفاء المرجعية الإنسانية، يفقد الإنسان القيم الثابتة والمبادئ السامية، ويستبدلها بقيم مادية متصارعة تظهر في وقت، وتزول قيمتها في وقت آخر.

¹ زغمونت باومان، الحدّثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016، ص244.

² طه عبد الرحمن، روح الحدّثة: المدخل إلى تأسيس الحدّثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2006، ص89.

³ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص15.

⁴ نجوى عميرش، العولمة وتأثيرها على منظومة القيم، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 28، العدد 1، جامعة قسنطينة2، 2017.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

الفرع الخامس: البعد التكنولوجي

يغدو الإنسان اليوم كائنًا «معلوماتيًا» يحيا داخل الغلاف المعلوماتي (الإنفوسفير¹)، لا تمسكًا بأدوات محايدة؛ فالتقنيات الرقمية تحولت إلى قوى بيئية وأنتروبولوجية تُعيد تشكيل واقعنا المادي والفكري وتُحفر في فهمنا للذات وروابطنا الاجتماعية، لا سيما مع اتساع الاتصال الدائم والانتشار الشبكي واسع النطاق.² وفي قلب هذا التحول يطرح بيير ليفي أطروحة «الافتراضي» بوصفه نمطًا أنطولوجيًا جديدًا لوجودنا؛ إذ يفكك الحدود بين الفعلي والمتخيل ويبيّن كيف ترافق «الافتراض» مع بروز ذكاء جمعي تُغذيّه البنى والمؤسسات واللغات والتقنيات، فتغدو البيئة الرقمية مسرحًا للاقتصاد الإدراكي الذي تتخلّق فيه تمثالاتنا ومعارفنا وتتداولها الشبكات.³

وعلى المستوى الاجتماعي-السياسي تُري مانويل كاستلز أنّ المجتمع الشبكي لا يبدّل وسائط التواصل فحسب، بل يبدّل بُنى الفعل الجماعي ذاتها؛ فالحركات الاجتماعية الشبكية تُعيد اختراع التنظيم والتمثيل والمعنى، وتنتج أشكالًا جديدة من المشاركة والضغط السياسي، بما يجعل الفضاء الرقمي بنيةً تحتيةً للتعبئة وإعادة توزيع السلطة الرمزية.⁴ غير أنّ هذه الحيويّة تلازمها مخاطر فتحوّل التواصل الشفاف إلى آلية سيطرة تحت شعارات الثقة والانفتاح.⁵

¹ الإنفوسفير (الغلاف المعلوماتي) هو الاسم الذي يطلقه لوتشيانو فلوريدي على البيئة المعلوماتية الشاملة التي نعيش فيها؛ أي المجال المؤلّف من جميع الكيانات المعلوماتية وتفاعلاتها وعملياتها وعلاقاتها المتبادلة. يقول فلوريدي نصًّا: «كحَدٍّ أدنى، يدُلُّ الإنفوسفيري على البيئة المعلوماتية برمتها التي تتألّف من جميع الكيانات المعلوماتية، وخصائصها، وتفاعلاتها، وعملياتها، وعلاقاتها المتبادلة» (ينظر: لوتشيانو فلوريدي، كيف يُعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني، ترجمة: لؤي عبد المجيد السيد، ط 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 2017، ص 67).

² بيير ليفي، عالمنا الافتراضي: ما هو؟ وما علاقته بالواقع؟، ترجمة: رياض الكحال، الطبعة الأولى، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، 2018، ص 21.

³ مانويل كاستلز، شبكات الغضب والأمل: الحركات الاجتماعية في عصر الإنترنت، ترجمة: هايدي عبد اللطيف، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت/الدوحة، 2017، ص 221.

⁴ يونغ تشول هان، مجتمع الشفافية، ترجمة: بدر الدين مصطفى، الطبعة الأولى، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط/بيروت 2019، ص 9.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

ويذكر كذلك بأنّ اتصال: أيّ شيءٍ بأيّ شيء يجعل الإنسان نفسه واجهةً بينيّة تُجبر على سدّ فجوات التجزئة بين الأجهزة والأنظمة. هكذا يتبدّى البعد التكنولوجي والرقميّ اليوم بوصلةً تعريفيةً لمفهوم الإنسان: ذاتٌ متشابكة تعيش في الإنفوسفير، تُنتج المعنى جماعياً عبر الشبكات، تحت مخاطر التشييء والمراقبة. ربما هذا البعد هو الأبرز في التمييز بين الإنسان المعاصر وما قبله؛ الإنسان الرقمي، الإنسان البيانات، الإنسان المتصل، الإنسان المراقب. الإنسان اليوم يُقرأ، يُحلّل، يُجهز، ويُوجّه عبر الخوارزميات. هذا البعد يفرض فهم الذات والهوية في ضوء ما يُعرض وينشر، لا فقط في ما يؤمن به داخلياً.

من خلا لما سبق نستنتج أنّ هذا البعد هو الأكثر تأثيراً في إعادة تشكيل الإنسان المعاصر: الإنسان الرقمي: الصورة الرقمية، الحسابات على الشبكات، البيانات، التحليلات، كلها تعكس كيف يُترجم الإنسان إلى خوارزميات.

التقنيات البيولوجية: التعديل الجيني، الشرائح المزروعة، الدمج بين الإنسان والآلة، جميعها تغيّر مفهوم الجسد والذات.

المراقبة والتحكّم: من خلال البيانات، الكاميرات، التتبع، تُؤخذ قدرة الإنسان على الخصوصية والحرية تحت المراقبة.

في الدراسات العربية، يُناقش المفكرون كيف أن الإنسان في عوالم التقنية يشعر بأنه مراقب، بأنه مادة تُدرس وتُستخدم، مما يخلق صراعاً في الذات بين الحضور الرقمي والاختفاء في الواقع.

المطلب الثالث: تحديات ومخاطر تهدّد الإنسان المعاصر

الفرع الأول: وهم الحرية الرقمية

في عصر التقنية والاتصال الشامل، تبدو الحرية الرقمية واحدة من أعظم الوعود التي تقدمها الحضارة المعاصرة للإنسان؛ غير أن هذا الوعد كثيراً ما يتحوّل إلى قيد خفي، حيث يُعاد تشكيل إدراك الإنسان وخياراته وسلوكياته عبر أنظمة ذكية تتحكم في المحتوى، وتوجّه التفضيلات، وتعيد برمجة القيم من خلف الستار.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

1/ الإعلانات الموجهة وخوارزميات التحكم

يتوهم المستخدم المعاصر أنه يختار بحرية، بينما الخوارزميات الرقمية، بناءً على تاريخه التفاعلي، تختار له ما يظهر أمامه من محتوى وإعلانات، فكل ضغطة، وكل عملية بحث، وكل لحظة انتظار تُخزن وتُحلل ضمن معادلات دقيقة تنبؤية، لتُنتج له "واقعًا مخصصًا" يعتقد أنه حرّ في استهلاكه، لكنه في الحقيقة يعيش داخل "فقاعة معلوماتية"، تحرمه من رؤية الآراء المختلفة، وتعيد إنتاج ذاته في دائرة مغلقة من التكرار والتماثل.¹

يُشير الفيلسوف الرقمي "إيلي بارايزر" إلى أن هذه الفقاعات تجعل الإنسان يرى ما تحب خوارزمياته أن يراه، لا ما يحتاج أن يعرفه، وهو ما يقتل التنوع المعرفي، ويُقصي التفكير النقدي.²

2/ الرقابة الناعمة وتآكل الخصوصية

أضحت الرقابة اليوم أقل خشونة وأكثر ذكاءً، ولم تعد السلطة بحاجة إلى فرض رقابة تقليدية طالما أن المستخدم نفسه يُنتج بياناته، ويُسهّم في مراقبة ذاته طوعًا.

هذا ما يصفه الفيلسوف "بيونغ-تشول هان" بـ "مجتمع الشفافية"، حيث تتحول الحرية إلى أداة طوعية للرقابة الذاتية من خلال الإفراط في عرض الذات.³

3/ إشكالية "حرية تحت السيطرة"

الحرية الرقمية، إذًا، ليست حرية وجودية حقيقية، بل هي "حرية مُدارة"، تُمارَس داخل بيئة مصمّمة، وتحت رقابة

خفية، وتوجيه مسبق. الإنسان يُخدع بوهم الخيارات المتعددة، لكنه لا ينتبه أن كل الخيارات صُمّمت مسبقًا ضمن إطار ضيق.

¹ ينظر: إيلي بارايزر، الفلتر الشخصية: كيف تغيّر الإنترنت ما نراه وكيف نفكر، ترجمة: أحمد المغازي، الدار الدولية للنشر، القاهرة، 2016، ص 21-27.

² المرجع نفسه، ص 42.

³ بيونغ تشول هان، المرجع السابق، ص 54.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

إن المفارقة هنا عميقة: الحرية الرقمية تُوهم الإنسان بالتمكين، لكنّها في الوقت نفسه تُفقدّه وعيه النقدي، وتُسقط عنه السيادة على ذاته.

لذا، فإنّ من الضّروري مراجعة مفهوم "الحرية" نفسه في سياق التكنولوجيا، وإعادة النظر في الحدود التي تفصل بين الاستخدام الواعي، والانصياع غير الواعي لمنظومات التقنية.

الفرع الثالث: القيمة المادية مقابل القيمة المعنوية

في السّياق المعاصر، تغيّرت معايير تقييم الإنسان من مقاييس تتعلّق بالجواهر والقيم الداخلية إلى مقاييس أداء، سوق، وشهرة.

لم يعد الإنسان يُقدّر لما يحمله من مبادئ، ولا لما يقدمه من أخلاق أو فكر، بل لما يُنتجه، يعرضه، ويُداول عنه. لقد أصبحت الفاعلية المادية هي المعيار الأوحّد للحكم، في مقابل تآكل القيم المعنوية التي كانت في الماضي تشكّل عمق الإنسان وكرامته.

1/ تحوّل في معايير النجاح

يُنظر إلى النجاح في المجتمعات الرّقمية الحديثة بوصفه قدرة على التأثير: عدد المتابعين، معدلات التفاعل، حجم الإنجاز المرئي. ومن ثمّ، فإن الإنسان الذي يملك أخلاقاً ولا يملك "صوتاً رقمياً"، يُهمّش أو يُتجاهل، في حين أن من يمتلك مهارات العرض، حتى لو كان خالياً من المضمون، يكتسب التقدير والقبول. صار الإنسان سلعة استهلاكية ضمن سوق العلاقات، تُقاس قيمته بمدى قابليته للعرض والقبول، لا بصفاته الذاتية.¹

2/ انزياح القيم من الأخلاق إلى السوق

لقد استُبدلت المرجعيات الأخلاقية بمرجعيات سوقية: لم يعد "الخير" هو القيمة المرجعية، بل "النافع" و"الناجح". حتى الأعمال الخيرية والأنشطة التطوعية قد تُنجز لغرض "الظهور الاجتماعي"، لا من أجل القيمة الأخلاقية

¹ سيغمون باومن، المرجع السابق، ص85.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

ذاتها؛ هذه "الأخلاق الاستعراضية" باتت شكلاً من أشكال التسويق الذاتي، كما يشير المفكر الفرنسي "جيل ليوفتسكي" في دراسته عن عصر الفراغ، حيث القيم تُمارَس من أجل الصورة لا من أجل الجوهر.¹

الأمر الذي أنتج انعدام الاهتمام بحقيقة الشيء وجوهره، وأصبح الإنسان علامة تجارية تسوّق من أجل جلب المنافع فحسب.

3/ انعكاسات ذلك على الإنسان العربي

تشير دراسة عربية بعنوان تحولات القيم في المجتمع العربي الرقمي إلى أن جيل الشباب العربي صار يربط مفهوم النجاح بالظهور والانتشار، لا بالعلم أو الالتزام، ما يؤدي إلى إضعاف موقع الرموز القيمية التقليدية (المعلم، الوالد، الداعية، المفكر)، مقابل صعود "الرمز الرقمي" (اليوتيوبر، المؤثر، التريند).²

لا ريب أنّ خطورة هذا التحول تكمن في تهديد أسس التربية والهوية الفردية، حيث لم تعد القيم تُنقل عبر القدوة بل عبر التأثير اللحظي، وهو ما يُحدث شرخاً بين القيمة والثواب، بين الأخلاق والمكانة.

الفرع الثالث: تشظي الهويات:

من أبرز سمات الإنسان المعاصر هو عدم ثبات هويته، بل تحوّلها إلى كيانات متعددة، مؤقتة، وغالباً متناقضة. لقد تجاوزنا فكرة "الهوية الموحدة" إلى ما يمكن تسميته بـ"الهويات الشبكية" أو "الهويات السائلة"، حيث أصبح الفرد يعيش في فضاءات متعددة، يُعيد فيها تشكيل ذاته وفق السياق والموقف والمنصة.

1/ تعددية الهويات وتضاربها

يحمل الإنسان اليوم في آنٍ واحد هويات عدّة:

- هوية محلية: ينتمي بها إلى وطنه أو قبيلته أو مدينته.

- هوية دينية: تستند إلى معتقداته ومرجعياته الروحية.

¹ جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفرد المعاصر وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: هشام بن جدو، دار سيناترا، الجزائر، 2016، ص ص93-95.

² أحمد نوفل وآخرون، تحولات القيم في المجتمع العربي الرقمي، مجلة دراسات تربوية واجتماعية، جامعة الأزهر، العدد 14، 2021، ص114.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

- هوية مهنية: تتحدد بوظيفته أو موقعه الأكاديمي.
 - هوية رقمية: تتشكل عبر حساباته في المنصات الاجتماعية.
 - هوية ثقافية عابرة: يستمدّها من انفتاحه على ثقافات متعددة.
- غير أن هذه الهويّات قد لا تكون منسجمة، بل قد تتنازع فيما بينها، فتدخل الذات في حالة صراع داخلي بين ما هي عليه، وما يُطلب منها أن تكونه، لذلك وصف هذا الوضع بأنه أزمة الاعتراف، حيث لا تكفي الذات أن تعرف نفسها، بل تحتاج أن يُعترف بها من محيطها المتناقض.¹

2/ هشاشة الهوية الرقمية

الهوية الرقمية، التي تتكون من الصّور، المنشورات، التفاعلات، والأثر الإلكتروني، قد تكون في الظاهر مُعبّرة عن الذات، لكنها في كثير من الأحيان تُستخدم كقناع يُخفي الهوية الحقيقية، أو يُجملها، أو يُسوّفها لأغراض القبول الاجتماعي. هذا التزييف المستمر يخلق فجوة بين "الذات التي أعيشها" و"الذات التي أظهرها"، ما يؤدي إلى تشظّي نفسي وازدواج في الشخصية.

دراسة حديثة بعنوان الهوية الرقمية بين التعدد والاضطراب أظهرت أن 60% من المراهقين العرب يشعرون بأن صورتهم الرقمية لا تعكس حقيقتهم، وأنهم يمارسون "إدارة انطباعات" دائمة في منصاتهم الإلكترونية.²

الفرع الرابع: العزلة في زمن الاتصال

من أكثر المفارقات في العصر الرقمي أنّ الإنسان المعاصر، رغم كثافة أدوات الاتصال، يعيش وحدة نفسية واجتماعية غير مسبقة، فقد أتاحت التكنولوجيا وسائل اتصال غير محدودة، لكنّها في الوقت ذاته قلّصت عمق العلاقة الإنسانيّة، واستبدلتها بروابط سطحية، سريعة، قابلة للانفصال بمجرد لمسة شاشة.

¹ أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزق الاجتماعية، تعريب: جورج كتورة، ط1، المكتبة الشرقية، بيروت، 2015، ص 176-173.

² فاطمة الزهراء خليل، الهوية الرقمية بين التعدد والاضطراب، مجلة الطفولة والتربية، جامعة عين شمس، العدد 18، القاهرة، 2022م، ص155.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

1/ التواصل السريع يضعف القرب العاطفي

وفرة الاتصالات لا تعني بالضرورة جودة العلاقات، فالعلاقات الرقمية تُبنى غالبًا على الاختزال، والسرعة، والمظهرية، مما يضعف البعد العاطفي والروحي فيها.

في المقابل، العلاقات الواقعية التي تقوم على الحضور الجسدي، التفاعل البصري، لغة الجسد، والمشاركة الحسية تراجعت لحساب العلاقة المصنّعة من خلال الشاشات.

يرى الفيلسوف "شيري توركل" أن الإنسان في العصر الرقمي أصبح أكثر قدرة على التحدث، لكنّه أقل قدرة على الإنصات، وأقلّ رغبة في التواصل العميق، لأن التفاعل السريع أصبح هو القاعدة.¹

2/ الهروب إلى الاتصال كبديل عن الوحدة

في بحثها الموسّع، تعتبر "توركل" أن التكنولوجيا أصبحت "مهذبًا وجوديًا"، يُستخدم للهروب من الوحدة، لكنّه يُنتج مزيدًا منها، لأن الفرد لا يواجه ذاته في هدوء، بل يُغرقها في سلسلة لا تنتهي من التفاعل الاستهلاكي، وهذا ما يُفسّر الشعور بالوحدة المتزايد لدى الشباب رغم كثافة تواصلهم الرقمي.

هذه التّحديات والمخاطر محصّلة مباشرة لتحولات حضارية كبرى طالت المفاهيم، والوسائل، والغايات التي كانت تُحدّد وجوده، فالحرية الرقمية التي بشّرت بتحرّر الإنسان، تحوّلت إلى قيد ناعم يُراقبه ويوجّهه؛ والقيمة المعنوية تراجعت أمام سطوة السوق والأداء؛ بينما تعرّضت الهوية للتشظّي بين محلية وعالمية، واقعية وافترضية؛ لتبلغ المفارقة ذروتها في شعور بالوحدة وسط وفرة من الاتصالات؛ وانقسام وجودي بين الماضي بما يمثّل من جذور، والمستقبل بما يحمله من ضغط للتجدّد.

هذه المفارقات لا تُعبر فقط عن أزمة مفاهيمية، بل عن أزمة كينونة: أزمة الإنسان ذاته، في تعريفه، وانتمائه، ومرجعياته، فهو لم يعد يملك وضوحًا في الموقع الذي يقف فيه، ولا في الصورة التي يريدّها لنفسه، ولا في الغاية التي يسعى إليها؛ ولعلّ أخطر ما في هذه المفارقات، أنّها تُحدث تآكلًا بطيئًا في "المعنى"؛ المعنى الذي يشكّل جوهر كل هوية، وركيزة كل مشروع إنساني حقيقي.

¹ Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other, Basic Books, london, 2011, p122.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

من هنا، فإن دراسة هذه الاختلالات ليست مجرد محاولة لفهم الإنسان في واقعه الرقمي، بل هي مقدّمة ضرورية لبناء أي مشروع بديل، يطمح إلى استعادة الإنسان في كرامته، ووحدته الداخلية، ووعيه الغائي، سواء في الرؤية الدينية أو الإصلاحية أو الفلسفية. فبدون وعي بهذه التصدّعات، لن يكون ممكناً ترميم الإنسان المعاصر، بل سيبقى ضائعاً بين هويات متداخلة، وتكنولوجيا مهيمنة، وقيم متقلّبة.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

المبحث الثالث: التحول الحضاري وأثره على صورة الإنسان :

في الفترة المعاصرة، لم يكن التغيير جغرافيًا أو تقنيًا فحسب، بل تحول العصب الحضاري نفسه، حيث يبرز التأثير العميق لـ العولمة، الحداثة الغربية، والتقنية ، على كيفية تصور الإنسان لنفسه، وعلى ولادة صورة جديدة له، قد تزيح المركزية القديمة، بل قد تُذيب حدوده.

المطلب الأول: العولمة الحديثة وإخراج الإنسان من إنسانيته

تمثل العولمة أحد أبرز التحوّلات التاريخية التي شهدتها العالم في العصر الحديث، إذ لم تعد مجرد ظاهرة اقتصادية أو تقنية فحسب، بل غدت منظومة شاملة تعيد تشكيل أنماط التفكير والسلوك والعلاقات الإنسانية على مستوى كوني. فهي تعبّر عن مرحلة من التداخل العميق بين الثقافات والاقتصادات والمجتمعات، بما يفضي إلى هيمنة نموذج واحد للحياة والمعنى .

في ظلّ هذا الانفتاح اللامحدود، وجد الإنسان نفسه أمام واقع جديد يتجاوز الحدود الجغرافية والثقافية، ليصبح جزءًا من شبكة عالمية تحكمها معايير الاستهلاك والسرعة والتقنية.

وهكذا، تحوّلت العولمة من وعدٍ بالتلاقي الإنساني إلى قوّة ضاغطة تذيب الخصوصيات، وتعيد صياغة هوية الإنسان وفق منطق السوق والآلة، وتطرح أسئلة وجودية جديدة حول المعنى، والانتماء، والكرامة في زمن الانفتاح المفرط.

العولمة، بمعنى انتشار الفكر، الاقتصاد، الثقافة، والإعلام على نطاق كوني، نشّطت عملية تداخل الثقافات وتكريس نموذج موحد للحياة والمستهلك والمظهر.

تحت ضغط هذه القوى، صار الإنسان يُقاس وفق معيار عالمي: هل أنت متقدّم اجتماعيًا، رقميًا، مستهلكًا؟ أم لا؟ هذا الواقع يُزيل حدود الانتماء المحلي التقليدي، ويضع الإنسان في شبكة تضيق عليه من جهات كثيرة.

الحداثة الغربية التي روجت لفكرة التقدم، الفرد، التحرر المادي، التفكيك من الموروث ، جاءت كذلك لتحرّر الإنسان من التقييدات التقليدية، لكن في الوقت نفسه تخلّت عن سقف القيم العليا.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

هذا "التحرر" أخرج الإنسان من مركزه، وقذفه في فراغ يحتاج أن يُعبأ من جديد، غالبًا بالقيم السوقية أو التقنية.

في السياق العربي، تناول المفكر عبد الوهاب المسيري كيف أن العولمة الغربية فرضت على الإنسان العربي منظورات استلابية، تجعله يقلد، يستهلك، ولا يُنتج معنى حقيقيًا.¹

تبين في ضوء ما سبق أنّ العولمة، على الرغم من وعودها بالتحرر والتقدم، قد أدخلت الإنسان في أزمة هوية ومعنى، إذ أعادت تعريفه خارج جوهره الروحي والأخلاقي، وجعلت قيم السوق والاستهلاك هي المعيار الحاكم لفاعليته ومكانته. فالتحرر الذي بشرت به الحداثة الغربية تحوّل في زمن العولمة إلى تفكّك وجودي أفقد الإنسان مركزه، وأخضعه لقوى التقنية والرأسمال والإعلام.

وهكذا، يغدو التحدي الحقيقي أمام الإنسان المعاصر ليس في مواكبة العولمة، بل في تجاوزها معرفيًا وقيميًا عبر استعادة توازنه بين الانفتاح على العالم والتمسك بجذوره الروحية والإنسانية، ليظل فاعلاً حرّاً يمتلك القدرة على صياغة ذاته ومعناه، لا أن يُعاد تشكيله ضمن هندسة العولمة وأدواتها.

بهذا، الإنسان لم يعد مركز الكون، بل صار متدخلاً في شبكة واسعة، حيث يُعرّف عبر علاقاته، استجاباته، مواقفه من السوق والتقنية، وليس عبر جوهر ثابت داخلي.

المطلب الثاني: الإنسان «الشبكي» وتفتت الهوية

عندما يُقال إنّ الإنسان صار "كائنًا شبكيًا"، فالتعبير ليس مجازيًا فحسب، بل واقعياً: اليوم تُعرّف الذات غالبًا من خلال شبكات التواصل الاجتماعي، التفاعل الرقمي، البنى المعلوماتية، من يُحلّل ملفك الرقمي؟ من يعرف ما تنقر، ما تشارك، من تُتابع، ما تراهن عليه؟ هذه الشبكات تصوغ الصورة التي يتلقاها الآخرون عنك، كما هي تُشكّلك في الداخل، الأمر الذي يجعل الهوية تفقد التماسك المركزي، بل تصبح مرهونة بالزمن الرقمي، والتحديث المستمر.

¹ المرجع نفسه، ص 120.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

الإنسان الذي كان يملك مساحة سرّية، أو خصوصية، أصبح محصوراً في العرض الشبكي، في إطار حيث من يُشاهدك أكثر، من يعلّق، من يُعيد النشر، من يقيّمك.

في ظل الثقافة الرقمية، يُعرّف الإنسان بشكل متزايد من خلال بصمته الرقمية وتفاعلاته الافتراضية عبر الإنترنت.

فالهوية إذن لم تعد تُستمد من ذاته أو وعيه، بل من "كيف يبدو" و"كيف يتفاعل" مع المنصات الرقمية، وهو ما يختزل الإنسان إلى تمثيلات عابرة تخضع لمعايير السوق الرقمي من متابعة وإعجاب وتأثير¹.

هذا ما جعلت الإنسان الذي يقضي طوال وقته في الشبكة يتأثر بما يُملأ عليه، حتى أصبح كائناً لا يفعل شيئاً إلا واستشار المحركات البحثية، فأصبحت لديه هشاشة في المواقف الحاسمة خاصة الدينية منها، وهشاشة في مبادئه وهويّته، يتأثر ولا يؤثر.

المطلب الثالث: الإنتاج والبيان بدل الكرامة الأصلية (تشيء الإنسان)

أصبح إنسان العصر يُقدّر بـ ما يُنتج أو ما يُعرض، هذه المقولة تستند إلى أنّ القيمة الإنسانية صارت تُقاس وفق الأداء (performance) والإنتاجية (productivity)، وليس وفق الكرامة الأخلاقية أو الغيبية.

في منظومة السوق المهيمنة، الإنسان يُطلب أن يكون منتجاً مستمراً، مُستهلكاً، قابلاً للتحديث، قابلاً للاستبدال. يفقد البعد الغيبي الذي يقول: الإنسان قيمة بكونه إنساناً، لا بكونه منتجاً أو مؤدياً.

الإنسان في هذا السياق يُقدّر لا لكونه إنساناً ذا كرامة فطرية، بل بحسب قدرته على الإنجاز، التفاعل، وتحقيق المطلوب منه رقمياً أو وظيفياً.

تحوّلت القيم المرجعية من أخلاقية/دينية إلى قيم الأداء والإنتاج، ما أدى إلى تآكل البعد الإنساني في التعامل مع الذات والآخرين.²

¹ أسماء مصطفى، "الهوية الرقمية في العالم العربي"، مجلة رؤى فكرية، العدد 9، الجزائر، 2019م.

² عبد العالي معروز، الإنسان والعقل والتقنية: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، دار أبي رقرق، فاس، 2017، ص 143.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

هذا التشبيء لا يعني أن الإنسان لم يعد ذا قيمة، بل أن القيم التي استُخدمت لتقييمه تغيّرت، فالكرامة التي كانت تستمدّ من نص، من رسالة، من غاية أخلاقية، تحولت إلى كرسيين: الكرسي الذي تجلس عليه في سوق العمل، والكرسي في خوارزميات التقييم (عدد المعجبين، المتابعين، التفاعل).

المطلب الرابع: تآكل الكرامة في ظل القيم السوقية

في الفكر الديني والفلسفي، الكرامة لا تُكتسب فقط بالأداء، إنما هي أصل يُعدّ من خصائص الإنسان ككائن مكرّم؛ الكرامة في هذه الرؤية متجاوزة للمادّة، مرتبطة بالعقل، بالخلق، بالعلاقة مع الخالق، وبالغاية.

لكن إذا صارت الكرامة الرقمية مشتقة من الأداء أو العرض أو القيمة السوقية، فنحن أمام تحويل الكرامة إلى سلعة؛ إن كنت تُنتج، تُشغّل، تُحدّث، فأنت ذا قيمة، وإن توقفت، فقد تُهمَل.

هذه النظرة تجعلنا نطرح إشكالاً وجودياً: هل قيمة الإنسان مرتبطة بوجوده أم بأدائه؟.

في الثقافة الرقمية العربية، يُنتقد هذا التوجه في العديد من المقالات والمشاركات، حيث تُرصد ظواهر مثل الشعور بالفشل أو الفراغ لدى أولئك الذين لا يُحقّقون التفاعل الرقمي الكافي، كأنهم فقدوا جزءاً من كرامتهم. مع هيمنة التقنية، تصدّع مفهوم الكرامة الذاتية، إذ يتم تقدير الإنسان حالياً وفقاً لقيّمته السوقية أو الرقمية، وليس حسب قيمته الأخلاقية أو الروحية، فمن لا يُنتج، أو لا يتفاعل، أو لا يُحدّث بياناته، قد يُهمّش ويُعتبر غير موجود اجتماعياً، ما يخلق إحساساً داخلياً بالفراغ والاعتراب عن الذات¹.

وعليه يمكن القول أنّ الإنسان إذا ابتعد عن الغاية التي تفعله من داخله، صار يرهقه أن يُقيس نفسه بالمقاييس المادية أو الرقمية التي فرضها الخارج، فيتكيّف أو يتفتّت.

¹ ينظر: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1998، ص 188.

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر.....

خاتمة الفصل:

تكشف رحلة التحليل المفاهيمي لمفهوم الإنسان المعاصر عن واقع وجودي شديد التعقيد، تُداخله تحولات فكرية، علمية، ثقافية، وروحية، تجعله كائنًا ليس فقط متحوّلًا بل مأزومًا.

لم يعد الإنسان المعاصر كائنًا موصوفًا بخصائص ثابتة، بل أصبح نتاجًا لتركيبات زمنية وثقافية متشابكة: مزيج من الكائن العارف، والكائن المنتج، والكائن الشبكي، والكائن المراقب.

لقد أبرز هذا الفصل أن "المعاصرة" لا تعني مجرد الانتماء الزمني لعصرنا، بل تدل على وعي مشروط بالتحوّلات، وعلى ذات تحاول أن تجد توازنًا بين الماضي والمستقبل، بين الواقع الافتراضي والحياة الواقعية، بين ما يُطلب منها أن تكونه، وما تريده أن تكون.

في هذا السياق، فإن اختلالات مثل: وهم الحرية الرقمية، تشظي الهوية، تآكل القيم المعنوية، والعزلة الرقمية، ليست مظاهر عرضية، بل تجلّيات لأزمة الإنسان نفسه، في تعريفه وفهمه لذاته.

إنّ هذه المعالجة لا تُقدّم في سياق نقدي سلبي فقط، بل كتمهيد ضروري لكل بحث في الأطروحات الكبرى حول الإنسان، إذ لا يمكن تقييم أي رؤية سواء ما بعد الحداثية أو الإسلامية، ما لم تُمسك أولاً بـ "المادة البشرية" التي تتعامل معها: من هو هذا الإنسان؟ ما الذي طرأ عليه؟ ما الذي فقده؟ وما الذي يبحث عنه؟

لذلك، فإن هذا الفصل التمهيدي لا يُعد فقط مدخلًا معرفيًا للبحث، بل خارطة أزمة نحتاج أن نضعها على الطاولة، حتى نتبيّن طريق الخروج، إن وُجد، من هذا التداخل الوجودي المعاصر.

الفصل الأول:

الإنسان في الرؤية التوحيدية
الإسلامية

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

تمهيد:

يكتسب هذا الطرح أهميته في سياق الحديث عن الإنسان المعاصر، لأن هذا الإنسان يعيش في عالم يتسم بتعدد المرجعيات الفكرية وتباين التصورات حول ماهية الإنسان ووظيفته. فقد أسهمت التحولات الفكرية والفلسفية في العصر الحديث في إعادة صياغة صورة الإنسان، فبرزت تصورات تميل إلى اختزاله في بعده المادي أو النفسي أو الاجتماعي، بينما تراجعت في كثير من الأحيان الأبعاد الروحية والغايات الوجودية التي تمنح حياته معنى أعمق. ومن هنا تبرز الحاجة إلى إعادة قراءة الإنسان المعاصر في ضوء رؤية معرفية قادرة على استيعاب هذه الأبعاد المختلفة ضمن إطار متكامل.

ومن هذا المنطلق يأتي هذا الفصل الموسوم بـ : **الإنسان المعاصر في الرؤية التوحيدية**، ليحاول استكشاف الكيفية التي تنظر بها الرؤية التوحيدية إلى الإنسان في سياق العصر الراهن، من خلال إعادة تأطير المفاهيم التي سبق تناولها في الفصل السابق ضمن أفق توحيدي أوسع. فبدل الاختصار على تعريف الإنسان المعاصر أو وصف ملامحه الفكرية والاجتماعية، يسعى هذا الفصل إلى تحليل موقعه الوجودي ودوره الحضاري في ضوء التصور التوحيدي للإنسان والكون والحياة.

كما يهدف هذا الفصل إلى إبراز الخصائص التي تميز النظرة التوحيدية للإنسان، والكشف عن قدرتها على تقديم فهم متوازن لطبيعته المركبة، التي تجمع بين البعد المادي والروحي، وبين الحرية والمسؤولية، وبين الفردية والانتماء الجماعي. وفي هذا الإطار سيتم تناول جملة من القضايا المرتبطة بالإنسان المعاصر، مثل هويته الوجودية، ووظيفته الاستخلافية، وعلاقته بالقيم والمعرفة والعمران، وذلك في ضوء المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الرؤية التوحيدية.

وبذلك يشكّل هذا الفصل امتداداً طبيعياً للفصل السابق، لكنه في الوقت ذاته يمثل انتقالاً من مستوى التحديد المفاهيمي إلى مستوى التأطير الرؤيوي، حيث يصبح الإنسان المعاصر موضوعاً للنظر في ضوء منظومة معرفية وقيمية أوسع، تسعى إلى إعادة بناء فهمه وإعادة توجيه حضوره في العالم ضمن أفق التوحيد ومعانيه الكلية.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

المبحث الأول: أصل الإنسان ونشأته

يستمدّ المسلمون عقيدتهم في أصل خلقة الإنسان، ونشأته وتطوره، من القرآن الكريم وسنة نبيه الشريفة، حيث أشار القرآن الكريم إلى الحوار الذي دار بين ربّ العزة جلّ جلاله وملائكة السماء، حين أطلع الله تعالى ملائكته بأنّه سيخلق بشرا يكون بدوره خليفة في الأرض، لكن الملائكة أبدوا تعجبهم في البداية في حكمة إيجاد مخلوق يفسد في الأرض مع أنّهم أي الملائكة قائمون بعبادة الله ليلا نهارا لا يفترون عن تسبيحه وعبادته وتعظيمه، فما فائدة هذا المخلوق إذن؟، لكن الله سبحانه وتعالى أثبت لهم أنّه سبحانه من يعلم الغيب وهو الواحد الأحد الذي يدرك الحكمة، ويعلم حقيقة سرّ وجودها.

قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾¹

يخبر تعالى بامتنانه على بني آدم بتنويهه بذكرهم في الملأ الأعلى قبل إيجادهم²، وأخبر سبحانه وتعالى الملائكة بإرادته لخلق الإنسان الذي سيكون خليفة في الأرض، وحسم الأمر بذلك لعلمه السابق لمميّزات هذا المخلوق الذي لا يتمتع فقط بالخصال السلبية التي ذكرتها الملائكة، وإنّما اصطفاه الله تعالى بما يؤهله لخلافته في الأرض؛ وبما أنّ الإنسان مادة وروح، فسيكون تقسيم المبحث إلى مطلبين أساسيين، الأول يتعلق بالجانب المادي والثاني بالجانب الروحي.

المطلب الأول: الجانب المادي

الفرع الأول: مادة خلق الإنسان وتطورها

تناول القرآن الكريم موضوع مادة خلق الإنسان في آيات كثيرة من سور مختلفة، كما تناولت مصنفات السنة النبوية الشريفة موضوع خلق آدم عليه السلام أبو البشر في عدة أحاديث، ففي القرآن الكريم، قَالَ تَعَالَى : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ ذَلِكَ عَلَى الْغَيْبِ

¹ (البقرة: 29).

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط1، دار الإمام مالك، الجزائر، 2006، ج1، ص118.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وَالشَّهَادَةُ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦﴾ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾¹، وأفصح عن المادة الأصلية التي خلق منها آدم ألا وهي الطين: قَالَ تَعَالَى: ﴿٩﴾ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ².

ففي هذه الآية الإشارة إلى أصل النوع البشري الذي هو الطين، قال الطبري رحمه الله: «أسلنا منه، فالسالة من كل تربة، ولذلك آدم خلق من تربة أخذت من أديم الأرض».³
كما جاء في البيان القرآني أن مادة الطين التي أخذت من أديم الأرض والتي خلق منها آدم مرت بعدة مراحل، وهي كالآتي:

أ- التراب: هو أصل المادة التي منها خلق الإنسان، قَالَ تَعَالَى: ﴿١٠﴾ إِنَّا مَثَلِ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١١﴾⁴.

فالتراب هو المكوّن الأساسي في خلق أول البشر وهو آدم عليه الصلاة والسلام، وقد اختص به ابتداء لأصل النوع البشري، وكل ذريته تابعة له، فابتداء خلق ذرية آدم عليه السلام من نطفة لا يتعارض مع كون أصلها من مادة التراب.⁵

ب- الطين أو اللّازب: قال الله تعالى: ﴿١٢﴾ قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١٣﴾⁶.

التراب إذا أخلط بماء صار طينا لازبا⁷، قال تعالى: ﴿١٤﴾ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ

¹ (السجدة: 5-8)

² (المؤمنون: 12).

³ ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م، ج 19، ص 14.

⁴ (آل عمران: 59)

⁵ محمد حجازي، التفسير الواضح، ط 10، دار الجيل الجديد، بيروت، 1413هـ، ج 3، ص 21.

⁶ (الأعراف: 12)

⁷ ابن جرير الطبري، المرجع السابق، ج 21، ص 20.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

لَا زَبَّ ١. لزب لزوبا أي: لرق والطين اللازب منه ٢، وقيل لازب أي لازم شديد ولزب الشيء يلزب بالضم لزباً ولزوباً دخل بعضه في بعض، ولزب الطين يلزب لزوباً ولزب لصق وصلب ٣
وقيل اللازب: اللازج الصلب ٤، وقيل لازب بمعنى: لازم لا يكاد يفارق ٥، وكأنه متماسك بعضه إلى بعض لا يفارق.

ج- الحمأ المسنون: أي المنتن ٦. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ١٦﴾ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ ١٧ ٧ وقيل الحمأ: جمع حمأة، وهو الطين المتغير إلى السواد، والمسنون: المتغير ٨، أي الطين المتغير المنتن.

د- صلصال كالفخار، قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ ١٦﴾ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ ٩ الطين اليابس الذي يسمع له صلصلة، شبهه بالفخار الذي طبخ، وقيل هو طين خلط برمل ١٠، وقيل: الطين اليابس الذي يصل من يسه أي يصوت ١١.

¹ (الصفات: 11).

² الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دارمكتبة الهلال، مصر، ج7، ص369.

³ ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ج1، ص738.

⁴ عماد ابن كثير، المصدر السابق، ج1، ص98.

⁵ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ، ج5، ص245.

⁶ ابن كثير، المصدر السابق، ج1، ص98.

⁷ (الحجر: 26)

⁸ ابن جرير الطبري، المصدر السابق، ج17، ص97.

⁹ (الرحمن: 14-15).

¹⁰ شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: إبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، ج17، ص160.

¹¹ أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، ج12، ص79.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

من خلال ماسبق يتبين أن الله تعالى ذكر في القرآن الكريم خمسة أصناف من أصل التراب، منها تشكل خلق آدم، فأصله الأول التراب، ثم بُلِّ فجعل طينا، ثم ترك حتى أنتن فصار حمأ مسنونا، أي متغيرا، ثم بيس فصار صلصالا كالفخار.

وإلى هذا ذهب الكثير من المفسرين، كون هذه الآيات تعبر عن مراحل تطور المادة التي خلق منها آدم عليه السلام وهو أصل النوع الإنساني، في نسق وتسلسل علمي واضح لا مجال للريب والشك فيه، فالكل يتفق على أن الجسم المادي للإنسان مكون من أجزاء موجودة في التربة .

وأكدت السنة النبوية مجاء في القرآن الكريم في أصل المادة التي خلق منها آدم عيه السلام، ففي حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال ﷺ: « إِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ دِينَكُمْ وَاحِدٌ، أَبُوكُمْ آدَمُ وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تَرَابٍ »¹ وفي حديث آخر جاء فيه إثبات لهذه المراحل التي مر عليها خلق آدم عليه السلام، قال ﷺ: « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ جَعَلَهُ طِينًا ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ حَمًّا مَسْنُونًا خَلَقَهُ وَصَوَّرَهُ ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ صَلْصَالًا كَالْفَخَّارِ »² فالسنة إذا شاهدة على هذه المراحل التي مر عليها خلق الإنسان.

الفرع الثاني: تطور الجنين في الرحم

أوضح القرآن الكريم وكذا السنة النبوية الشريفة أطوار الإنسان التي يمر بها وهو في بطن أمه، بدءاً من كونه ماءً إلى خروجه إلى الحياة، ومن ثم المرور على الأطوار العمرية في حياته، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَحْوَإِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ

¹ رواه الهيثمي، مجمع الزوائد، تحقيق: عبد الرحمن الأعظمي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979م، حديث رقم: 2044.

² رواه أبو يعلى الموصلي، المسند، دار المأمون للتراث، ج11، حديث رقم: 6580.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٌ ﴿١﴾. في هذه الآية بيان تطور الإنسان في أطوار سبعة وهي التراب والتَّنطفة والعلاقة والمضغة والإخراج طفلاً، وبلوغ الأشد، أو الرَّد إلى أرذل العمر².

وثبت كذلك في السَّنة النَّبوية من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدَّثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: « إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بطنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً نَظْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ يَكُونُ مَضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَرْسِلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكُتِبَ رِزْقُهُ، وَأَجَلُهُ، وَعَمَلُهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، فَوَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا »³، في هذا الحديث تفصيل لتطور الإنسان وهو جنين في بطن أمه، والجنين هو الآدمي في رحم أمه منذ كان نطفة حتى يخرج إلى الدنيا، والجنين جمعه أجنة، قال تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾⁴.

تمر هذه المرحلة عبر أطوار:

أ- طور النَّطفة:

قال الله تعالى: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴾⁵ والنَّطفة: الماء الصافي، قلَّ أو كثر، والجمع: النَّطف والنَّطاف، وليلة نطوف: قاطرة تمطر حتى الصباح⁶، ويعبر بها عن ماء الرجل⁷. ولقد أمرنا الله عز وجل بأن نتفكر وننظر في خلق الإنسان، وأنه كان ماء ثم تطور وتحول إلى إنسان،

¹ (الحج: 05).

² صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ج 9، ص 13.

³ رواه البخاري، كتاب: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، رقم: 3208، ومسلم، كتاب: القدر، باب: كيفية خلق آدم في بطن أمه، رقم: 2643.

⁴ (النجم: 32).

⁵ (النحل: 04).

⁶ الخليل بن أحمد الفراهيدي، المصدر السابق، ج 7، ص 436.

⁷ الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ط 1، دار القلم والدار الشامية، بيروت، 1412هـ، ص 811.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾﴾¹ فأصل هذا الماء كما جاء في هذه الآية أنه خرج من صلب الرجل وترائب المرأة، والترائب جمع تريبة وهي موضع القلادة من الصدر، والولد لا يكون إلا من المائتين².

وفي هذه الآية إشارة دقيقة إلى أصل النطفة التي تجمع في الرحم ومنها يكون الولد. ولقد وصفت هذه النطفة بأوصاف متعددة في القرآن، فتارة وصفت أنها «نطفة تمنى»، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي كُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَىٰ﴾³ بمعنى: أي فطرة ماء تراق وتصب في الرحم⁴ وصفت كذلك أنها أمشاج، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥﴾﴾⁵، الأمشاج هي الأخلاط: ماء الرجل يختلط بماء المرأة⁶، ولعل هذه الآية تفسر قول النبي ﷺ في حديث ابن مسعود رضي الله عنه السالف الذكر، وذلك في قوله ﷺ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بطنِ أُمِّهِ...» «فَعَبَّرَ بِقَوْلِهِ: (يُجْمَعُ) دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ اجْتِمَاعُ وَاخْتِلَاطِ مَاءِ الرَّجُلِ وَمَاءِ الْمَرْأَةِ لِمُدَّةِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَيَكُونُ حِينَئِذٍ نُطْفَةً، ثُمَّ بَعْدَهَا يَتَحَوَّلُ إِلَى عِلْقَةٍ.

قال ابن عباس رضي الله عنهما «هو: اختلاط ماء الرجل وهو أبيض غليظ، وماء المرأة وهو أصفر رقيق فيختلطان ويخلق الولد منهما»⁷.

ب- طور العلقه:

قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴿٨﴾﴾⁸، أي صيرنا الماء الدافق الذي يخرج من صلب الرجل وهو ظهره، وترائب المرأة وهي عظام صدرها ما بين الترقوة إلى الشدوة، فصارت علقه حمراء على شكل العلقه مستطيلة،

¹ (الطارق: 5-7)

² محمد علي الشوكاني، فتح القدير، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ، ج5، ص505.

³ (القيامة: 07)

⁴ شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ج15، ص165.

⁵ (الإنسان: 02)

⁶ ابن منظور، المصدر السابق، ج2، ص367.

⁷ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ج30، ص740.

⁸ (المؤمنون: 14)

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

قال عكرمة: وهي دم¹.

وفي اصطلاح اللغويين وردت العلقه بالمعاني الآتية: تقول علّقت الشيء أعلّقه تعليقاً، وقد علق به، إذا لزمه، ويقال العلق: الدّم الجامد، وقياسه صحيح لأنّه يعلق بالشيء، والقطعة منه علقه.

وكانت العرب تقول في الوعيد: «لتفعلنّ كذا او لتشرقنّ بعلقة» يعني الدّم، كأنّه يتوعّده بالقتل²، فكل هذه المعاني تصبّ في مصبّ المعنى الاصطلاحي للعلقة التي هي دم غليظ يعلق في الرّحم.

لأهميّة هذه المرحلة كان أول ما أنزل من القرآن على محمّد ﷺ قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾³

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ⁴، وقد سمّى الله تعالى السورة بأكملها باسم هذه المرحلة التي يمرّ بها بني آدم وهو في بطن أمّه قبل أن يتشكّل بصورته المعروفة، وهي سورة العلق.⁴

ج- المضغة:

قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّ لَكُمْ⁵﴾

والمضغة تأتي بمعان: قيل المضغة القطعة تقطع من اللحم⁶، وقيل القطعة التي تمضغ من لحم وغيره مضغ، ومضغ الأمور صغارها⁷.

وفي قوله (مخلّقة وغير مخلّقة) إشارة إلى أطوار تشكّل تلك المضغة، فإنّها في أوّل أمرها تكون غير مخلّقة، أي غير ظاهر فيها شكل الخلقة، ثم تكون مخلّقة والمراد تشكيل الوجه ثم الأطراف، ولذلك لم يذكر مثل هذين الوصفين عند ذكر النطفة والعلقة إذ ليس لهما مثل هذين الوصفين بخلاف المضغة¹.

¹ ابن كثير، المصدر السابق، ج3، 353.

² ابن فارس، المصدر السابق، ج4، ص125.

³ (العلق: 02)

⁴ أحمد آدم الطاهر، تنمية الإنسان في القرآن الكريم، إشراف الطاهر أحمد عبد القادر، جامعة أم درمان، كليّة أصول الدّين، 2006م، ص75.

⁵ (الحج: 05)

⁶ ابن منظور، المصدر السابق، ج6، ص352.

⁷ ابراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللّغة العربية، ط4، دار الدعوة مع مجمع اللغة العربية، مصر، 2004م، ج2، ص688.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وفي السنّة النبوية ورد في الحديث السالف الذكر عن ابن مسعود رضي الله عنه، أنّ النّطفة تستقرّ في رحم المرأة، وتمكث أربعين يوماً كذلك (أي نطفة) ثم تتطوّر إلى علقه حمراء فتمكث كذلك أربعين يوماً، ثم تتحول فتصير مضغة، وهي قطعة من اللحم تكون قدر المضغة.

د- مرحلتا العظام والكساء باللحم:

قال تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾²

ويراد به تكوين العظام في داخل تلك المضغة، وذلك ابتداء تكوين الهيكل الإنساني من عظم ولحم، ومعنى: (فكسونا) أنّ اللحم كالكسوة للعظام³، وقد أثبتت دراسات علم الأجنة أنّ طور المضغة في الإنسان يتميّز باكتمال خلق الكتل البدنية، وأنّه في الفترة الممتدة من الأسبوع الخامس إلى الثامن فإنّ الكتل البدنية تأخذ في التّحول بالتدرّج من أنسجة غشائية إلى غضاريف، ثم إلى عظام، ثم تأخذ تلك العظام في الاكتساء باللحم (العضلات ثم الجلد)⁴

في هذه المرحلة يتطوّر الجنين في بطن أمه، وتنمو في الأعضاء الجسدية، ويكتسب الجنين صورة خاصة به، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁵، وذلك بعد نفخ الرّوح فيه، بعد أن كان جماداً أصبح خلقاً مبايناً للخلق الأول ومختلفاً عنه، أي تحوّل عن تلك المعاني كلّها إلى معنى الإنسانية، حيث جعله ناطقاً وكان أبكماً، وسميعاً وكان أصمّاً، وبصيراً وكان أكمهاً، وأودع في ظاهره وباطنه بل كل عضو من أعضائه، وكل جزء من أجزائه عجائب فطره، وغرائب حكمه ولا يحيط بها وصف الواصفين، ولا شرح الشارحين⁶

¹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج17، ص198.

² (المؤمنون: 14).

³ محمد الطاهر بن عاشور، نفس المصدر، ج18، ص24.

⁴ النجار زغلول، تفسير الآيات الكونية، ط1، مكتبة دار الشروق الدولية، القاهرة، 2007م، ص123.

⁵ (المؤمنون: 14).

⁶ عبد العليم عبد الرحمن خضر، أصل الأجناس البشرية بين العلم والقرآن، ط1، المملكة العربية السعودية، 1987م، ص154.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وفي صحيح الإمام مسلم عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: « إذا مرَّ بالنَّطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها، وخلق سمعها، وبصرها، وجلدها، ولحمها، وعظامها، ثم قال : يا رب: أذكر أم أنثى، فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك»¹

المطلب الثاني: الجانب الروحي

وهب الله سبحانه وتعالى الإنسان روحاً بداخله، إذ هو جوهر أساسي في تركيب الإنسان، فيه تنبعث الحياة، ويصبح الجسد يتحرك ويفكر ويقوم بوظائفه المختلفة طيلة وجود هذه الروح في الجسد، وتتعلّل هذه الوظائف ويتوقّف الجسد عن الحركة والإحساس والعيش بمفارقة هذا الروح لها، فهو بذلك العنصر الأهم في حياة الإنسان.

لعظم شأن الروح فقد ذكرها الله تعالى في القرآن مضافة إلى نفسه إضافة تشريف وتكريم، ولا يضيف الله سبحانه وتعالى إلى نفسه شيئاً إلا ما كان ذو مكانة وعظمة، فالعظيم ﷻ لا يضيف إلى نفسه إلا ما كان عظيماً، قال الله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلَاسِلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾²

قال القرطبي رحمه الله: « النَّفْخُ إجراء الرِّيح في الشيء، والروح جسم لطيف، أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة في البدن مع ذلك الجسم، وحقيقته إضافة خلق إلى خالق، فالروح خلق من خلقه أضافه إلى نفسه تشريفاً وتكريماً»³.

فإجراء الحياة في الجسد، وسريان وظائف الجسد من الدّم والأعضاء الداخلية والخارجية لا تقوم إلى بوجود هذا الجسم اللطيف وهو المعروف بالروح.

مهما نقبنا عن حقيقة الروح وعن أصل مادته ونشأته فلن نجد لذلك جواباً، لأنّ الله ﷻ جعله من الغيبات التي لا يعرف عنها إلاّ هو سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ

¹ صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه، 2645،

² (الحجر: 28-29)

³ شمس الدين القرطبي، المصدر السابق، ج10، ص24.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

الْعِلْمُ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾¹. فسبب نزول هذه الآية ما ورد في صحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: « بينا أنا مع النبي ﷺ في حرث، وهو متكأ على عسيب، إذ مرّ اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقال: ما رأيكم؟، وقال بعضهم: لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فسأله عن الروح فأمسك النبي ﷺ فلم يردّ عليهم شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، فقامت مقامي، فلما نزل الوحي قال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾²، قال ابن حجر بعد ذكر الخلاف في معنى الروح الذي سئل عنه النبي ﷺ: «وقال أهل النظر: سأله عن كيفية مسلك الروح في البدن وامتزاجه به، وهذا هو الذي استأثر الله بعلمه، وقال القرطبي: الرّاجح أنّهم سأله عن روح الإنسان لأنّ اليهود لا تعترف بأنّ عيسى روح الله، ولا تجهل أنّ جبريل ملك وأنّ الملائكة أرواح»³. فاليهود سألو النبي ﷺ عن حقيقة الروح، فأجابهم النبي ﷺ على أنّ الروح أمر يجهله البشر، ولا نقول فيه إلاّ أنّه من أمر الله ﷻ، فمهما أوتينا من العلم فلن نبلغ شيئاً منه لأنّ علمنا قليل وعقولنا قاصرة لا تستوعب حقيقته وكنهه.

وفي هذا المبحث سائبين فيه المسائل المتعلقة بمفهوم الروح وإطلاقاته في القرآن الكريم، وكذا ذكر المباحث التي تناولها العلماء في موضوع الروح، الذي يعدّ من المفاهيم القرآنية التي جلبت أنظار المفسرين والباحثين.

الفرع الأول: تعريف الروح لغة واصطلاحاً

أ/ الروح لغة:

النفس التي يحيا بها البدن، يقال خرجت روحه: أي نفسه، ويقال: خرج فيذكر، الجميع أرواح⁴
وقال صاحب القاموس: « الروح بالضم: ما به حياة الأنفس ويؤنّث، والقرآن والوحي وجبريل وعيسى عليهما السلام والنّفخ وأمر النبوة وحكم الله تعالى...، وبالفتح: الرّاحة والرّحمة ونسيم الرّيح»¹

¹ (الإسراء: 85)

² أخرجه البخاري 4721، مسلم: 2794.

³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط1، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 2000م، ج8، ص511.

⁴ الخليل بن أحمد الفراهيدي، المصدر السابق، ج3، ص291.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وقيل: الرّوح بالضم في كلام العرب: النّفخ، سَمِيَ روحاً لأنّه ربح يخرج من الرّوح، ويذكر ويؤنّث، والجمع أرواح² فالمتأمل في معاجم اللغة العربية يجد أنّ لفظ الرّوح يدور حول معنى: ما تقوم به حياة البدن أو الجسد، وهو العنصر الداخلي الذي لا يظهر، وهو أساس ظهور الحياة في الجسد.

ب/ الرّوح في اصطلاح المفسّرين

عرّفه البغوي (516هـ) بقوله: « الرّوح جسمٌ لطيفٌ يحيا به الإنسان»³

وقال ابن أبي العز (792هـ): « النّفس جسمٌ مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نورانيّ علوي، خفيف حيّ متحرّك، ينفذ في جوهر الأعضاء، يسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدّهْن في الزّيتون، والتّار في الفحم»⁴

وتأتي الرّوح في القرآن الكريم على عدّة معان:

الأول: الرّوح بمعنى القرآن، وذلك كمثل قوله ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥١﴾﴾⁵، وقوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنِ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ﴿١٠١﴾﴾⁶. قال ابن كثير رحمه الله: « ينزل الملائكة بالروح: أي الوحي»⁷

وسمّي القرآن روحاً لأنّه به يحيى الخلق ويهتدون، فيكون حياة لهم، ولأنّ الكفار الذين تركوا الوحي وصفهم الله

¹ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مُجّد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ، ص220.

² ابن منظور، المصدر السابق، ج2، ص261.

³ البغوي أبو مُجّد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ط1، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ج3، ص57.

⁴ ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ط13، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م، ج2، ص565.

⁵ (الشورى: 52).

⁶ (النحل: 02).

⁷ ابن كثير، المصدر السابق، ج2، ص828.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

بأنهم أموات، فالمسلمون الذين تمسكوا بالوحي هم الأحياء، فالقرآن بالنسبة للإنسان بمنزلة الروح الذي يحيى به الجسد.

الثاني: الروح بمعنى: ما أودعه الله في جسد الإنسان، فيحيى به، قال ﷺ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾¹، ونقل ابن كثير عن السهيلي الخلاف بين العلماء في أنّ الروح هي النفس أو غيرها، وقرّر أنّها ذات لطيفة كالهواء، سارية في الجسد كسريان الماء في عروق الشجر، وأكد أنّ الروح التي ينفخها الملك في الجنين هي النفس بشرط اتصالها بالبدن، واكتسابها بسببه صفات مدح أو ذم...، وحاصل ما يقول أنّ الروح أصل النفس ومادتها، والنفس مركبة منها ومن اتصالها بالبدن²

الثالث: الروح ويقصد به جبريل عليه السلام

قال الله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَتِّينَ وَإَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾³

قال ابن السمعاني في تفسيره: «وأما جبريل فإنما سمي روحاً للطافته، أو لمكانته من الوحي الذي هو سبب حياة القلوب، وأما القدس: قيل هو نعت لجبريل، وأصل القدس: الطهارة، والأرض المقدسة: المطهرة، وإنما وصف جبريل بالقدس لأنه لم يقترب ذنباً قط، وكان طاهراً من الذنوب»⁴

و من الآيات الصريحة التي سمي فيها الله ﷻ جبريل عليه السلام روحاً قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾⁵،

قال الألوسي (1270هـ): «الروح الأمين: يعني جبرائيل عليه السلام، وعبر عنه بالروح لأنه يحيي به الخلق في باب الدين، أو أنه روح كلّه لا كالنّاس الذين في أبدانهم روح، ووصف عليه السلام بالأمين لأنه أمينٌ وحيه تعالى، وموصله من يشاء من عباده جل شأنه من غير تغيير وتحريف أصلاً»⁶

¹ (الإسراء: 85)

² ابن كثير، المصدر السابق، ج3، ص92.

³ (البقرة: 87).

⁴ أبو المظفر السمعاني، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، ط1، دار الوطن، الرياض، 1997م، ج1، ص106.

⁵ (الشعراء: 93).

⁶ شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، ط1، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ج10، ص119.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

لعظم مهمّة جبريل عليه السلام التي كلّفه الله بها، ألا وهي تبليغ الوحي لمن اصطفاه أن يكون نبياً، ولارتباط الوحي بحياة القلوب سمّى الله عز وجل جبريل روحاً، لأنّه الأمين على إيصال غذاء الأرواح إلى البشر فيحيون بعد الموت، ويرتقون بفضله إلى أعلى درجات الكمال الإنساني.

الرابع: الرّوح بمعنى: القوة والثّبات وأنّصر

وقد جاء هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾¹

قال البغوي(516هـ): «قواهم بنصر منه. قال الحسن: سمى نصره إيّاهم روحاً لأنّ أمرهم يحيا به».²

وقال الطبري(310هـ):«قواهم ببرهان منه ونور وهدى»³، أي أنّ أهل الإيمان أيّدهم بقوة وثبات ونصر.

الفرع الثاني: نظرة الفلاسفة إلى الروح

يعتبر الرّوح من كبريات القضايا التي شغلت الفكر الإنساني على مرّ التّاريخ، ولقد تعدّدت النظريات والأسس الفلسفية التي انطلق منها المفكرون الغربيون لتفسير حقيقة الرّوح وماهيته، ومكانته وسرّ وجوده.

الأمر الذي أظهر تبايناً واختلافاً واضحاً بين وجهات النّظر المفسّرة للرّوح والنّفس الإنسانية.

يواجه الباحث في موضوع الرّوح بعض الصّعوبات في تحديد بعض المفاهيم الأساسية لموضوع الرّوح، ومن بينها: إشكالية التّرادف والاختلاف بين مصطلح الرّوح ومصطلح النّفس، فهم سواء عند البعض، ومختلفين عند البعض الآخر.

من بين العوائق كذلك: عائق الترجمة، فبعض المترجمين يستعملون لفظ الرّوح والنّفس كشيء واحد، وتجد آخرين يميّزون بين المصطلحين، الأمر الذي يزيد في حيرة الدارس الذي يتحرى الدّقة في تحديد المصطلحات في بحثه، فمثلاً: جرت عادة أبي حامد الغزالي على استعمال الرّوح والنّفس بمعنى واحد، بل قد يضيف لها لفظي

¹ (المجادلة: 22).

² أبو نُجْد البغوي، المصدر السابق، ج5، ص50.

³ الطبري، المصدر السابق، ج23، 258.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

العقل والقلب، وقد صرح بذلك بقوله: « ونحن حيث أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات»¹.

وقد سرت في بحثي على قول من اعتبر أنّ النفس هي الروح المدبرة لبدن الإنسان، وهذه النفس تسمى نفساً باعتبار تدبيرها للبدن، وتسمى روحاً باعتبار لطفها، فإنّ لفظ الروح يقتضي اللطف، ولهذا تسمى الروح روحاً، كما قال ﷺ: «الروح من روح الله»² أي: من الروح التي خلقها الله³

اختلفت آراء فلاسفة اليونان في تحديد مفهوم واضح للروح، وكلّها ترجع إلى اتجاهين أساسيين:

أما الاتجاه الأول: الذي يزعمه أفلاطون فينظر إلى الروح من حيث هي جوهر مستقل بذاته، ويرى أنّ النفس أو الروح جوهر روحيّ خالص منفصل عن البدن، وأنها قديمة أزلية خالدة، وجدت قبل البدن وتبقى بعد فناءه⁴.

أما الاتجاه الثاني: وهو رأي أرسطو المخالف لرأي أستاذه أفلاطون، الذي يحدد مفهوم الروح والنفس من حيث علاقتها بالجسم، والنفس على حسب ما هي إلّا صورة للجسد، فهي كحال أول جسم طبيعي آلي، وجدت بوجود البدن وتنفى بفناءه، ولا يمكن للنفس أن توجد باستقلال عن الجسد⁵.

فالإنّجاه الأفلاطوني، يرى أنّ الروح أزلية، خالدة وجدت قبل وجود الجسم أو البدن، وهي لا تنفنى بعد فناء البدن، وهي موجودة في عالم علويّ قدسي، ثمّ أحبطت إلى عالم المادّة لتتحد معها، عقاباً لها، لما اقترفت من آثام في عالمها العلوي، فهي سجينة في هذا الجسم الذي يعدّ بالنسبة لها كالقفص المظلم⁶.

أما الاتجاه الثاني (الأرسطي): فزعم أنّ النفوس حادثة جاءت مع حدوث الأجسام، تنفنى بفنائها، والنفس هي آلة البدن، لا تنفصل عنه، لا تحيى بدونه¹

¹ أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975م، ص18.

² صحيح، رواه ابن ماجه، السنن، كتاب الأدب، باب النّهي عن سب الرّيح، حديث رقم: 1228.

³ أحمد عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، ط3، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، ج9، ص289.

⁴ محمد الشهرستاني، الملل والنحل، ت: عبد الأمير مهنا وعلي حسن فاعور، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ، ج2، ص410-411.

⁵ أرسطو طاليس، كتاب النفس، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1949م، ص42.

⁶ عبد الرحمن بدوي، بول كراوس، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955م، ص24.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وتتبع هؤلاء الفلاسفة فلاسفة الإسلام، فابن سينا والكندي والفارابي، كانت آراؤهم في موضوع النفس متأرجحا بين الاتجاهين الغربيين، تارة يأخذون برأي أفلاطون، وتارة يرجحون رأي أرسطو ويصححونه².

وقد كان أكثر تأثرهم بالاتجاه الأفلاطوني المثالي، الذي يقرّ بثنائية الجسد والروح.

ولعلّ من أوائل من قال بثنائية الروح والجسد: إبراهيم النّظام (221هـ) من المعتزلة، فالروح عنده هي القوة الفاعلة، وما الإرادات إلا حركات لها، أمّا الجسد فهو سجن الإنسان وآفته.

وأكثر من اشتهر بين المعتزلة بموافقة للثنائية الأفلاطونية هو معمر بن عباد تلميذ النّظام، الذي كان يعتقد أنّ الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، وهو عالم، قادر، مختار، حكيم ليس بمتحرك، ولا ساكن، ولا متمكّن، ولا يرى ولا يمس، ولا يحسّ، ولا يحلّ موضعا دون موضع، ولا حويه مكان، ولا يحضره زمان، لكنّه مدبّر الجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتّصرف³.

وأكد الشهرستاني أنّ مذهب بن عبّاد⁴ في مقالته للإنسان، أنّ الروح عنده الذات وجوهرها، وأنّ الإنسان

هو الروح، أمّا الجسد فعرض من الأعراض، كما ينسب الإرادة للروح دون الجسد، الذي لا فعل له ولا تصرف

ولا تدبير، لأنّ ذلك من فعل الروح وحدها، وقد صبغها بأوصاف مثالية، كالعلم والقدرة، والاختيار والتدبير،

والسكون والتكون، وعطّلها من الحسّ والزّمان والمكان، حتى كاد أن يساوي بقوله بين الإله والإنسان⁵.

تبّى الكثير من فلاسفة الإسلام هذا الرّأي الذي يفصل جسد الإنسان عن روحه، ويجرّد هذه الأخيرة من الصّفات الماديّة، كالكندي والرّازي، والفارابي، وابن سينا، وابن باجة وغيرهم⁶.

¹ عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ، ص116-117.

² مُحمّد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط4، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985م، ص428-431.

³ مُحمّد الشهرستاني، المصدر السابق، ج1، ص67.

⁴ هو : أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود بن عبّاد البلخي المعتزلي، من متكلمي المعتزلة أتباع الكعي، المتوفى نحو سنة 458هـ، وهو الذي ناقش الشهرستاني مذهبه في الإنسان والنفس ضمن عرضه لآراء المعتزلة (ذكره الشهرستاني، المرجع السابق، ج1، ص49).

⁵ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ت: مجدي فتحي السيد، ط1، دار التوفيقية للتراث، مصر، 2010م، ص103-104.

⁶ ناجي التكريتي، الفلسفة الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط1، دار الأندلس، بيروت، 2007م، ص191.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

محمل ما اشترك فيه هؤلاء مع الطرح الثنائي الأفلاطوني، الذي مزجوه ببعض أقوال أرسطو، حيث قالوا أنّ طبيعة الإنسان تنقسم إلى عالمين منفصلين: عالم الحسّ ومقرّه البدن، وعالم العقل في الرّوح، ونسبوا الشّرور والآثام إلى الجسد، لأنّ الرّوح عندهم خير مطلق بسبب مصدرها الإلهي، واعتبروا أنّ النّفس الممتزجة بالرّوح على ثلاثة ضروب: النّفس النباتية، والحيوانية، والنّاطقة أو الإنسانية¹، وهو ما يقابل التقسيم الأفلاطوني: النّفس الشهوانية، والغضبية، والعاقلة.

وعلى العموم هذه أهمّ النّقاط التي يظهر فيه التّأثير الواضح لفلاسفة الإسلام للفلسفة اليونانية، على اختلاف بين بعض الآراء.

والحقّ الذي عليه أئمة الإسلام، أنّ النّفس هي المدبّرة لبدن الإنسان، وهي من باب ما يقوم بنفسه، سواء أسميت جوهرًا أم عينًا، وليست من باب الأعراض التي هي صات قائمة بغيرها، وليست النّفس جزءًا من أجزاء البدن، ولا صفة من صفاته².

أمّا زعمهم أنّ الرّوح والنّفس لا توصف بحركة، أو سكون، ولا صعود، ولا نزول، فالصّحيح أنّ الأدلّة الكثيرة في كتاب الله وسنة الرسول ﷺ تبين أنّ النّفس تتحرّك وتخرج من الجسد، وأنّ الملائكة تخاطبها حين تريد قبض الرّوح، فتأمرها بالخروج من الجسد، وأنّها إذا خرجت يتبعها البصر، فهي ظاهرة مرئية لمن شاء الله ﷻ أن يظهر له ما أخفاه عن خلقه.

ثمّ أنّ الرّوح والجسد ليسا متطابقان، وليسا من الجوهر نفسه، بل الرّوح من جنس والمادة من جنس، ولا يجوز إعطاء الرّوح صفة القدم، أو تخرج عن حقيقتها أنّها مادة وجسم، غير أنّها ليست من نفس جوهر جسم البدن، بل هي مادة مختلفة عن مادة البدن، إذ هو جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف، حيّ متحرّك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الدّهن في الرّيوت والنّار في الفحم³.

¹ ناجي التكريتي، نفس المرجع، ص 217.

² ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 272.

³ ابن قيم الجوزية، كتاب الرّوح، تحقيق: مُحمّد أجمل أيوب الإصاحي، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، ص 520-521.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

النظرة الفلسفية التركيبية القائمة على فرضيات ذهنية، أدت بمؤلاء بالقول أنّ الرّوح تارة جوهر، وتارة أخرى عرض، وتارة هي مركبة من الجواهر المفردة، وكل هذا تركيب ذهني لا يوجد في العيان، ولا حقيقة له.

ردّ ابن القيم في كتابه الرّوح على أقوال فلاسفة اليونان ومن تأثر بهم، في أنّ الرّوح جوهر لا يتحرّك، أو عرض منفصل عن المادّة التي هي الجسد، وذلك بأدلة من القرآن والسنة النبوية، تثبت أنّ الرّوح جسم لكن مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس. فالأدلة وصفتها بالحركة والصعود والنزول وغيرها.

الفرع الثالث: حقيقة الروح في الإسلام

تعدّ الروح من أكثر القضايا التي شغلت الفكر الإنساني قديماً وحديثاً، فهي تمثل جوهر الكيان البشري وسرّ حياته. وقد انقسمت النظرات حولها بين الفلسفة والديانات السماوية والمناهج الوضعية، إلا أنّ الإسلام قدّم تصوّراً فريداً للروح، يتسم بالشمولية والإيجاز في آنٍ واحد، فقد ربط الإسلام الحديث عن الروح بأصل الإيمان بالغيب، وجعلها مدخلاً إلى التسليم بعظمة الله سبحانه وتعالى وقدرته.

قال تعالى: ﴿وَسْتَلُونَا عَنْ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ۝﴾¹

وهذا الجواب القرآني على إيجازه يحمل دلالات عميقة، فهو يقرر أن حقيقة الروح شأن إلهي محض، وأن عقول البشر مهما بلغت لا يمكن أن تحيط بها إحاطة تامة.²

1/ العلاقة بين الروح والجسد :

العلاقة بين الروح والجسد من أعقد المسائل التي خاض فيها العلماء والفلاسفة؛ لأنها تتعلق بجوهر الإنسان وسرّ حياته. وقد تباينت الآراء في تفسير طبيعة الروح وصلتها بالجسد على نحو ملحوظ.

ذهب فريق من الفلاسفة، متأثرين بالفلسفة اليونانية، إلى أنّ الروح جوهر مجرد عن المادّة، قائم بذاته، لا يقبل الانقسام، مستقل عن الجسد. وهو عندهم المبدأ العاقل الذي يميّز الإنسان عن الحيوان.

¹ (الإسراء: 85) .

² الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، بط، دار هجر، مصر، 1412هـ، ج15، ص20.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

هذه النظرة تتماشى مع التصور الأفلاطوني الذي جعل الروح كيئاً علوياً هبط إلى الجسد، وأنها تعود إلى عالمها العلوي بعد الموت.¹

وعلى العكس، رأى بعض المتكلمين أنّ الروح لطيفة جسمانية، تسري في البدن كما يسري الضوء في الأجسام أو النار في الفحم.

وهذا القول أقرب إلى محاولة مادية لفهم العلاقة بين الروح والجسد، غير أنّه قابل بالرفض عند بعض العلماء، لأنه لا ينسجم مع طبيعة الروح الغيبية التي وصفها القرآن بأنها من "أمر الله".

فالروح مخلوقة مستقلة عن الجسد، لكنها متصلة به اتصال تدبير وحياة، فهي التي تمنح الجسد الحركة والإدراك والإرادة. فإذا فارقت الروح الجسد مات، وإذا عادت إليه عاد حياً. قال ابن تيمية: "الروح باقية بعد مفارقة الجسد، وتنتعم أو تُعذب في البرزخ إلى يوم القيامة"²

وهذا الموقف يتسق مع النصوص القرآنية والحديثية التي تثبت إدراك الروح بعد الموت، ودوام حياتها في البرزخ.

جاء في القرآن الكريم ما يدل على أنّ الأرواح تبقى مدركة بعد موت أصحابها

قال تعالى في شأن آل فرعون:

قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يُعْرِضُونَ عَلَيْهَا غُدُوءًا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ ﴿١٦﴾

³ والآية نصّ في عرض أرواح الكافرين على النار في البرزخ قبل يوم القيامة.⁴

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ﴿١٦٩﴾⁵، وهي دلالة واضحة

على بقاء أرواح الشهداء في نعيم عند الله تعالى .

¹ الفارابي، المرجع السابق، ص122.

² ابن تيمية، المرجع السابق، ج4، ص257.

³ (غافر: 46).

⁴ القرطبي، المرجع السابق، ج4، ص272.

⁵ (آل عمران: 169).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

أما السنة النبوية، فقد ورد فيها حديث البراء بن عازب الطويل، وفيه وصف خروج روح المؤمن وصعودها إلى السماء، وكيف يُفتح لها حتى السماء السابعة، ثم تُعاد إلى جسده في القبر فيسأله الملك، بينما روح الكافر تُنتزع بشدة وتُغلق دونه أبواب السماء وتُطرح طرْحًا .

كما ورد في الحديث الصحيح:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "إنَّ أحدكم إذا مات عُرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمقعده من الجنة، وإن كان من أهل النار فمقعده من النار".¹
وهذا النص يثبت إدراك الروح لمصيرها في البرزخ قبل يوم القيامة.

من خلال هذه النصوص يتضح أن الإسلام قدّم تصورًا متوازنًا يجمع بين استقلال الروح وارتباطها بالجسد. فهي ليست مادة جسمانية محضة يمكن تحليلها أو تقسيمها، وليست كذلك مجردة تمامًا عن عالم الأجساد بحيث تنفصل عنه كلياً، بل هي كيان غيبي له أثر مباشر في حياة الجسد. وهذا ما يميز التصور الإسلامي عن التصورات الفلسفية الأخرى: فهو يحفظ للروح سرّها الغيبي، ويقرّر وظيفتها في إحياء الجسد وتدبيره، ثم استمرارها في حياة البرزخ والآخرة.

2/ الروح وعالم البرزخ :

يُعدّ البرزخ مرحلة فاصلة بين الدنيا والآخرة، يبدأ مع خروج الروح من الجسد وينتهي بقيام الساعة الكبرى. والبرزخ في اللغة هو الحاجز بين شيئين، وفي الاصطلاح الشرعي هو العالم الذي تكون فيه الأرواح بعد مفارقتها الأبدان إلى أن يُبعث الناس يوم القيامة.²

وهذه المرحلة تمثل أول منازل الآخرة، كما جاء في الحديث: " القبر أول منازل الآخرة، فإن نجا منه فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج منه فما بعده أشد منه".¹

¹ رواه البخاري، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر، رقم: 1379، ومسلم، كتاب: الجنة وصفها ونعيمها وأهلها، باب: عرض مقعد الميت من الجنة والنار عليه، رقم: 2866.

² ابن منظور، المرجع السابق، ج2، ص84.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وقد ذكرنا آنفا بعض الأدلة من القرآن والسنة تثبت أن الروح يدرك ويحس ما في البرزخ من نعيم أو عذاب، ومن الأحاديث الدالة على ذلك : قوله ﷺ: "القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار".²

وهذه الأحاديث مجتمعة تبين أنّ الروح في البرزخ ليست خاملة أو فانية، بل تعيش حالة من الإدراك المستمر بما أُعدّ لها من نعيم أو عذاب.

كما أثبتت هذه الأدلة على أنّ الأرواح في البرزخ تدرك وتعي ما يجري حولها، على نحو يتناسب مع طبيعة ذلك العالم الغيبي، فهي ترى مقعدها من الجنة أو النار، وتنعم أو تتعذب وفق أعمالها.

قال ابن القيم: "الأرواح باقية بعد مفارقة الأبدان، تنعم وتعذب إلى أن يُعاد إليها جسومها يوم القيامة"³

كما أن الروح تُسأل في القبر عن ربها ودينها ونبيها، وهو ما يدل على إدراكها ووعيتها. وهذا الإدراك البرزخي وإن كان لا يُدرك بالحواس المادية، إلا أنّه ثابت بالوحي الذي لا مجال لإنكاره.

من خلال استقراء النصوص يتضح أن البرزخ يمثل مرحلة الحساب الجزئي، حيث يذوق الإنسان جزاءً أولياً لأعماله، فيكون ذلك إرهاساً لما سيلقاه يوم القيامة.

هذا الاعتقاد يعزز في وجدان المسلم معنى المسؤولية والمحاسبة، ويدفعه للعمل الصالح، إذ يدرك أنّ الموت ليس نهاية المطاف بل بداية لمرحلة أخرى.

وإذا قارنا التصور الإسلامي بتصوير بعض الفلاسفة المادية التي ترى الموت فناً تاماً، نجد أنّ الإسلام يقدم تصوّراً أكثر شمولاً يربط بين الدنيا والآخرة عبر مرحلة البرزخ، مما يمنح الإنسان وعياً وجودياً متماسكاً.

الفرع الرابع: أثر الإيمان بالروح على الإنسان:

يُعدّ الإيمان بالروح من أهم الركائز التي تترتب عليها آثار عميقة في شخصية المسلم وسلوكه، لأنه يربط الإنسان

¹ حسن، رواه محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، باب: ما جاء في عذاب القبر، رقم: 2308، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت، كتاب: الزهد، باب: ذكر القبر والبلى، رقم 4267.

² رواه الترمذي، كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع، باب: عذاب القبر، حديث رقم: 2460، في سنده ضعف.

³ ابن القيم، الروح، ص57.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

بأصل وجوده، ويجعله على وعي بمصيره النهائي، فيدرك أنه ليس مجرد جسد فان، بل روح خالدة باقية. ومن ثم فإن أثر هذا الإيمان لا يقتصر على الجانب العقدي، بل يمتد إلى الجوانب النفسانية والسلوكية والاجتماعية والأخلاقية. وفيما يأتي تفصيل ذلك:

أولاً: الأثر العقدي

الإيمان بالروح يعزز لدى المسلم قيمة الإيمان بالغيب، وهو أول صفات المؤمنين كما نص القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾¹

فالروح من أمر الله، لا يعلم حقيقتها أحد، وقد أخبر النبي ﷺ أنها من الأسرار الإلهية، حيث قال تعالى: ﴿وَسْتَأْتُونَكَ مِنَ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾².

هذا الإيمان يولد عند المسلم خضوعاً وتسليماً لله تعالى، ويؤكد عجز العقل البشري عن الإحاطة بجميع الغيبات، فيتخلص من التكبر العقلي الذي وقع فيه كثير من الفلاسفة، كما أن إدراك: أن الروح باقية بعد الموت يرسخ في وجدان المسلم عقيدة البعث والجزاء، ويجعله أكثر استعداداً للقاء الله تعالى.

ثانياً: الأثر النفسي

يمنح الإيمان بالروح المسلم طمأنينة وسكينة في مواجهة مصاعب الحياة، إذ يدرك أن الموت ليس نهاية مطلقة، بل بداية حياة أوسع وأبقى. قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾³.

فالإيمان ببقاء الروح يخفف من وطأة فقدان المصائب، ويمنح المسلم عزاءً في مواجهة موت الأحبة، لأنه يوقن أنهم انتقلوا إلى حياة أخرى باقية؛ كما يولد هذا الإيمان قوة داخلية تجعل المؤمن أكثر قدرة على الصبر

والتماسك أمام الابتلاءات، لأنه يرى الحياة الدنيوية مجرد مرحلة انتقالية وليست غاية في ذاتها.

ثالثاً: الأثر السلوكي والأخلاقي

¹ (البقرة: 03) .

² (الإسراء: 85) .

³ (آل عمران: 169) .

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

إذا علم المسلم أن روحه باقية وأنها ستُسأل وتُحاسب، فإنه يضبط سلوكه وفق شرع الله. قال تعالى:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾¹

إن استحضار هذه الحقيقة يجعل المؤمن أكثر حرصاً على أداء الطاعات واجتناب المعاصي، لأنه يدرك أن الروح ستلقى جزاءها في البرزخ ثم في الآخرة. وفي الحديث الشريف: "الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ، وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ"²

فالمؤمن الكَيِّس يحاسب نفسه ويجتهد في العمل الصالح لأنه يعلم أن روحه باقية وأنها ستقف بين يدي الله.

رابعاً: الأثر الاجتماعي

المجتمع الذي يؤمن أفرادَه بحقيقة الروح ويستحضرون مراقبة الله يكون أكثر التزاماً بالعدل والصدق والأمانة،

إذ يدرك كل فرد أنه حتى إن نجا من حساب البشر، فلن ينجو من حساب الله الذي يعلم خفايا النفوس؛

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾³

فالإيمان بالروح يربي في النفوس الشعور بالمسؤولية الجماعية، ويمنع الظلم والفساد، لأنه يغرس في الإنسان رقابة داخلية تمنعه من الخيانة حتى في الخفاء.

خامساً: الأثر الروحي والزهد في الدنيا

من أبرز آثار الإيمان بالروح أنه يولد الزهد في الدنيا، فلا يتعلق المؤمن بزخارفها تعلقاً يجعله أسيراً لشهواتها، لأنه

يعلم أنها فانية، بينما الروح باقية. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ

فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾¹

¹ (الزلزلة: 7-8).

² حسن، رواه الترمذي، باب: صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم: 2459. وأحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ / 2001م، مسند: الشاميين، حديث رقم: 17118.

³ (النساء: 58).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وقد أوصى النبي ﷺ بعدم التعلق بالدنيا بقوله: "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل" ²

فالزهد هنا لا يعني ترك العمل أو السعي، وإنما يعني النظر إلى الدنيا على أنها وسيلة لا غاية، وأن الهدف الحقيقي هو ما ينفع الروح في الآخرة.

من خلال هذه الأبعاد المتعددة، يتضح أن الإيمان بالروح يحقق للإنسان توازنًا داخليًا وخارجيًا؛ فهو من جهة يعتق صلته بالله، ويمنحه السكينة النفسية، ومن جهة أخرى يوجّه سلوكه وأخلاقه نحو العدل والاستقامة، ويجعله زاهدًا في الدنيا مقبلًا على الآخرة.

وبذلك يظهر أنّ مفهوم الروح في الإسلام ليس مجرد قضية غيبية، بل هو قوة محرّكة تبني الفرد والمجتمع معاً.

استنتاج:

في ختام مبحث أصل الإنسان ونشأته، يتبيّن أنّ الحديث عن الإنسان لا يكتمل ما لم يُنظر إليه ككائنٍ مزدوج البنية: ماديٍّ في جسده، وروحيٍّ في جوهره.

فالإنسان لم يُخلَق صدفةً ولا نتاج تطوّرٍ أعمى، بل هو وفق المنظور القرآني والفلسفي الإسلامي خليفةً في الأرض، جُمِعَ في تكوينه عناصر التراب التي تمنحه الثبات والارتباط بالمادة، ونُفِخَ فيه من روح الله التي تُكسبه الوعي والإرادة والسموّ.

بهذا التوازن بين الطين والنفخة يتحدّد جوهر الإنسان الحقيقي: كائنٌ يجمع بين الحاجة والغنى، بين الغرائز والضمير، بين الأرض والسماء.

إنّ الجانب المادي في أصل الإنسان يُذكره بمحدوده وضعفه وارتباطه بقوانين الطبيعة والموت، بينما يُعيد الجانب الروحي تعريف وجوده بوصفه كائنًا أخلاقيًا مسؤولًا، قادرًا على تجاوز مادّيته بالمعرفة والعبادة والإبداع.

وعليه، فإنّ فهم الإنسان يقتضي تجاوز النظرة الاختزالية التي تراه جسدًا متطوّرًا أو عقلاً وظيفيًا، إلى رؤيةٍ تكاملية تُدرك أنّ الروح هي التي تمنح للمادة معناها، وأنّ المادة هي الوعاء الذي تتجلّى فيه الروح.

¹ (آل عمران: 185).

² رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ "كن في الدنيا كأنك غريب"، حديث رقم 6416.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وهكذا يتضح أنَّ أصل الإنسان المزدوج - ترابٌ وروح - ليس مجرد وصفٍ لحدثٍ خلقيٍّ في الماضي، بل هو مفتاحٌ دائمٌ لفهم هويّته ومصيره؛ فمن نسي طبيئته تاه في الغرور، ومن نسي نفخته غرق في الجمود، وإنما إنسانيته الحقّة في أن يجمع بينهما بوحدةٍ متناسقةٍ تحقق معنى الخلافة التي اصطفها الله للبشر.

المبحث الثاني: خلافة الإنسان في الأرض

المطلب الأول: الخلافة لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: الخلافة لغة:

خلف بفتح اللام بمعنى ترك، تقول: خلف الشيء أي تركه وراءه¹؛ قال الله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾² وخلف فلانا فلانا أي قام مقامه وأخذ مكانه، بأن يتصرف في أموره، أو بتفويضه نيابة عنه، كالوكيل والموكل³. وأخلف بمعنى: أبدل وعوّض⁴، ويقال للشّيء الذي يخلفه الله عز وجل عادة كالولد والمال: أخلف الله لك، أما الذي لا يخلفه الله تعالى عادة فيقال له: خلف الله عليك⁵. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾⁶.

من خلال المعاني السابقة لمادة خلق، يتبين أنّ المقصود منها يدور حول معنيين:

أما المعنى الأول: هو خلف غيره بعده، أي استخلف مكانه وأخذ مكانه دون وكالة منه.

أما المعنى الثاني: فيطلق كذلك على من خلف غيره بتفويض منه، أو وكالة منه.

ولعلّ هذا المعنى الأخير هو المطابق مع موضوع خلافة الإنسان على الأرض، فالذي يكون بمثابة الخليفة عن الله ﷻ، هو القائم بما أراد الله عز وجل في هذا الكون، وقد أضيف إليه تشريفاً وتكريماً له بهذا المقام، وسيأتي مزيد بيان لهذه المعاني في المباحث الآتية.

¹ ابن منظور، لسان العرب، إعداد: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج1، ص882.

² (فصلت: 42).

³ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط4، دار القلم، دمشق — دار الشامية، بيروت، 1412هـ / 1992م، ص155، 156.

⁴ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، معجم ألفاظ القرآن الكريم، إشراف: إبراهيم مصطفى وآخرين، الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1390هـ / 1970م، ص183.

⁵ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والاثار، ج2، ص66.

⁶ (سبا: 37)

الفرع الثاني: الخلافة في اصطلاح المفسرين

الخلافة: هي النيابة عن الغير إما لغيبة المندوب عنه وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المستخلف.¹

اختلف أهل العلم في تحديد من هو " الخليفة" المقصود من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾² على أقوال أشهرها:

1 | آدم عليه السلام:

سماه خليفة لأنه خلف الجنّ أي جاء بعده، وقيل لأنه يخلفه غيره، وهو خليفة الله في أرضه لإقامة أحكامه وتنفيذ وصاياه.³

وقيل خليفة فعيلة بمعنى فاعل (وهو آدم عليه السلام)، أو فعيلة بمعنى مفعول أي مخلوف يخلفه غيره. واستدلوا على ذلك، بأنّ آدم أكرمه الله عز وجل فخلقه بيديه، وعلمه الله ﷻ مسميات الأشياء كلها، وأسجد له الملائكة، فهو إذن الجدير بخلافة أمر الله عز وجل في الارض.

2/ بنو آدم وذريتهم:

قالوا أنّ آدم لم يخلف غيره بل هو أول من عمّر الأرض وخلفه بعده ذريته، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁴، قالوا إشارة إلى من يخلف آدم، وهم ذريته الذين يتصور منهم ذلك، ولا يتصور من آدم أنّه يفسد في الأرض ويسفك دماء ذريته.⁵

¹ الراغب الاصفهاني، المرجع السابق، ص156.

² (البقرة: 30).

³ أبو محمد البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ج1، ص102.

⁴ (البقرة : 30).

⁵ المطرودي عبد الرحمن، الإنسان وجوده وخلافته في الأرض، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1990، ص332.

3/ آدم عليه السلام وكل نبي:

قالوا أنّ الله سبحانه وتعالى ذكر نبيّه آدم في هذه الآية ووصفه بالخلافة، وفي قوله تعالى: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢١﴾﴾¹، أي جعلناك يا داوود خليفة لمن كان قبلك من الانبياء القائمين بالحق فاحكم بين الناس بالحق بحكم الله².

فكل نبي هو خليفة لله تعالى في إجراء أحكامه، وتنفيذ إرادته في عمارة الارض وسياستها، فهم النائبون عن الله تعالى، وبذلك يكون المقصود بالخليفة هنا: السلطان الأعظم الذي تمّ تعيينه من قبل الله تعالى بالوحي إليه نبياً³.

3/ آدم عليه السلام وذريته:

أي النوع الإنساني، قال ابن كثير(774هـ): " وليس المراد هاهنا بالخليفة آدم عليه السلام فقط كما يقوله طائفة من المفسرين... إذ لو كان كذلك لما حسن قول الملائكة: " أتعجل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء " فإنهم إنما أرادوا أنّ من هذا الجنس من يفعل ذلك، وكأنهم علموا ذلك بعلم خاص، أو بما فهموه من الطبيعة البشرية، فإنه أخبرهم أنه يخلق هذا الصنف من صلصال من حمأ مسنون"⁴.

فالتنظر إلى الأدلة يقتضي القول أنّ مراد الله تعالى من إعلام الملائكة بإيجاد خليفة في الأرض، إنّما مقصوده خلق الجنس الإنساني الذي يكون خليفة في الأرض عن الله، وذلك بتنفيذ إرادته ﷻ وتنفيذ أوامره فيها.

وترجيح هذا القول كان بناء على البراهين الآتية: منها: أنه في قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾⁵,

¹ (ص: 26).

² البيضاوي ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: عبد الرحمن المرعشي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، ج5، ص28.

³ المطرودي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص336.

⁴ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط1، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، مصر، 1999، ج1، ص216.

⁵ (البقرة: 30).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

فيه ما لا يتصور إلا من ذرّيته، وهوما فهمته الملائكة من أنّ الخلافة له ولذرّيته، وكذلك ما فهمه إبليس - لعنه الله- في الملا الأعلى، حيث قرّر إغواء جميع بني آدم لذلك قال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾¹، فلم يذكر إغواءه لآدم فقط بل لجميع ذرّيته. ويبيّن أهل التفسير كيف فهمت الملائكة ذلك، فقالوا: ما فهمته الملائكة إنّما هو من إعلام الله ﷻ لهم بذلك، وقيل أنّهم عرفوا ذلك من اللوح المحفوظ، وقيل أنّهم قاسوا الإنسان على الجنّ الذين سكنوا الأرض قبله، وغيرها من الأقوال².

ومنها: أنّ عمارة الأرض هي لآدم ولذرّيته، وليس له وحده،

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾³، وكذلك حمل الأمانة إنّما هو لجنس الإنسان،

قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾⁴

وكذلك هم المخاطبون مع الجنّ لتحقيق العبودية في الأرض، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁵ ومنها كذلك: أنّ التكريم ليس لآدم فقط وإنّما هو تكريم للإنسان عامة، وإنّ خلقه وتصويره هو خلق وتصوير لذرّيته قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾⁶. وقال سبحانه في موضع آخر: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَنَاءِ وَالْبَحْرِ وَرَفَقْنَاهُمْ مِّنَ الْأَطْيَفَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁷.

هذه بعض الأدلّة الواضحة التي تقوّي الترجيح بأنّ المقصود بالخليفة هو الجنس البشري، أي آدم وذرّيته، وهو القول الشامل لجميع الأقوال الأربعة المذكورة آنفاً.

¹ (الحجر: 39).

² المطرودي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 335.

³ (هود: 61).

⁴ (الأحزاب: 72).

⁵ (الذاريات: 56).

⁶ (الأعراف: 11).

⁷ (الإسراء: 70).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

بقي في هذه المسألة أن نبين أقوال العلماء في تحديد المستخلف له في الأرض، إذ لفظ الخليفة يقتضي وجود مستخلف في الأرض سابق عن الجنس البشري، وهو فحوى خطاب حوار المولى عز وجل مع الملائكة حين أراد أن يجعل في الأرض خليفة.

وأشهر هذه الأقوال أربعة، أذكرها باختصار:

أولاً: الملائكة

فالبشر هم خلفاء للملائكة الذين كانوا في الأرض قبلهم، إذ المقصود من قوله تعالى: "إني جاعل في الأرض خليفة" أي خليفة منكم، لأنهم كانوا سكان الأرض فخلفهم فيها آدم وذريته¹.

وقال القرطبي (671هـ): "يخلف من كان قبله من الملائكة في الأرض"²، فالملائكة هم من طردوا الجن من الارض حين عاثوا في الأرض فسادا.

ثانياً: الجن:

قال بعض العلماء أن الخليفة الآدمي يخلف الجن الذين سكنوا الأرض قبله، "ذلك أن الله تعالى خلق السماء والأرض وخلق الملائكة والجن، فأسكن الملائكة السماء، وأسكن الجن الأرض، فعبدوا دهرًا طويلاً في الارض ثم ظهر فيهم الحسد والبغي فأفسدوا واقتتلوا"³، وكذلك إبليس عليه اللعنة خلق قبل آدم عليه السلام، واطلع على آدم قبل تمام خلقه، ففي الحديث: عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " لما صوّر الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه، فجعل إبليس يطيف به، ينظر ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقا لا يتمالك"⁴ ومعنى "لا يتمالك": أي لا يتماسك، ولا يتقوى بعضه ببعض، ولا قوة له ولا ثبات، بل يكون متزلزل الأمر⁵؛ فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: « لقد أخرج الله آدم من الجنة قبل أن يدخلها أحد، قال الله

تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾⁶.

¹ الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج1، ص124.

² القرطبي، 263/1.

³ البغوي، المصدر السابق، ج1، ص101.

⁴ رواه مسلم، كتاب البر والصلة، حديث: 111.

⁵ www.dorar.net/hadith/sharh/152155.

⁶ (البقرة: 30).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وقد كان فيها قبل أن يخلق بألفي عام الجنّ بنو الجانّ، فأفسدوا في الارض، وسفكوا الدماء فلما قال الله تعالى : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ يعنون الجنّ بنو الجانّ، فلما أفسدوا في الأرض بعث عليهم جنودا من الملائكة، فضربوهم حتّى ألحقوهم بجزائر البحور. قال: قالت الملائكة: أتجعل فيها من يفسد فيها كما فعل أولئك الجنّ بنو الجانّ؟ قال: فقال الله: ﴿ قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾¹.

ثالثا: زعم أهل القصص من خرافات الفرس أنّه كان قبل الإنسان في الأرض جنس اسمه: الطمّ والرّم. وزعم اليونانيون أنّ الأرض كانت معمورة بمخلوقات تدعى: التيتان، وزعم آخرون بوجود مخلوقات أخرى سبقت الإنسان اسمهم: الحن والبن، وهي من باب قول الناس: هيتان بن ييتان إشارة إلى غير موجود أو غير معروف².
لاشك أنّ هذا القول غير صحيح لأنّه لا يستند إلى دليل صحيح، بل مجرد خرافات وأساطير الأولين لا أصل لها في الحقيقة.

رابعا: الله ﷻ

أي أنّ الإنسان هو خليفة الله في أرضه، وهو الذي حلّ محلّ إجراء أحكامه وتنفيذ إرادته في عمارة الأرض، فالإنسان هو الذي يجسد ما جاء به الأنبياء من وحي السماء في الأرض، ويجسّد إرادته في هذا الكون. وهذا هو القول الأظهر من بين الأقوال الأخرى، لأنّ هذه الخلافة من الله تعالى للإنسان فيها تشريف له، لتلتقي إرادته مع إرادة الله الشرعية في إحلال النظام في عمارة الأرض³، ثمّ أنّ الله عز وجل أعلن هذه الخلافة في الملأ الأعلى قبل ظهورها، إشارة منه أنّ الخليفة يكون له شأن عظيم لقيامه مقام تنفيذ إرادة الله في الأرض، ولو كان خليفة لغيره من المخلوقات ما كانت تتضمن آيات الخلافة تشريف وتكريم الإنسان.

¹ رواه الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت،

1411هـ / 1990م، حديث: 3076.

² مُجَدِّ الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج1، ص399.

³ المطرودي، المرجع السابق، ص341.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

ومما يدلّ كذلك على أنّ المراد بالمستخلف له هو الله تعالى، هي تلك المكانة التي حظي بها الإنسان في هذا الكون، فكل شيء فيه مسخر للإنسان، وخلق من أجله، فمن كانت هذه هي منزلته عند الله تعالى فمن الأولى أن يكون الأجدر بالقيام بأحكامه وتنفيذ مراده في الأرض.

كما دلّت آيات أخرى على أنّ المراد هو الخلافة عن الله في الأرض، منها:

قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٦٩﴾﴾¹ فالآية تضمنت نعمتين، هما: إهلاك العدو، والخلافة عن الله تعالى في الأرض. فلو كانت الخلافة بمعنى: خلافة المخلوقات من الجنّ والملائكة ما كان دعاء موسى عليه السلام ربّه أن ينال قومه النصر، ويتبوأ الخلافة عن الله تعالى بإقامة شرعه وتنفيذ أحكامه وأوامره.

المطلب الثاني: تكريم الإنسان

اصطفى الله سبحانه وتعالى الإنسان من سائر المخلوقات بالتّكريم اللاّئق به، الذي جعله مناط فضله ومبدأ كماله على كثير من مخلوقاته، وزوّده بميزات واستعدادات خوّلت له التّلاؤم والانسجام مع الكوكب الأرضي وطبيعته، فهو مرتبط بهذا الكون ارتباط الملازمة من حيث التّناسب الخلقي الذي وجد منه، ومن حيث ما أودعه الله تعالى فيه وفي بيئته التي حوله، من زرع مختلف الألوان والمذاق، ومناخٍ يستطيع أن يحيى فيه ويتنعم بخيراته التي سخرها له سبحانه له²، وهذا دليل على قمة العناية الإلهية بالكائن البشري، فخلقه للإنسان لم يكن هملًا، ووجوده لم يكن عبثًا، قال الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾³

قال الرّازي (606هـ): "...فالمعنى أنّ الله تعالى لم يخلق شيئاً من غير تقدير، كما يرمي الرّامي السهم فيقع في موضع لم يكن قد قدره... وأودع باطنه وظاهره بل كلّ عضو من أعضائه، وكلّ جزء من أجزائه عجائب

فطرة، وغرائب حكمة، لا يحيط بها وصف الواصفين، ولا شرح الشّارحين"⁴.

¹ (الأعراف: 129) .

² آمنة مجّد نصير، إنسانية الإنسان في الإسلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1989م، ص5.

³ (المؤمنون: 15) .

⁴ الرّازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ج3، ص265.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

ولقد جاءت الآيات الكثيرة في القرآن الكريم، تبين قيمة ومكانة الإنسان التي يؤاها الله عز وجل له، من خلال تكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات، ولفهم حقيقة التكريم الإلهي للإنسان في الإسلام، أتناول الموضوع في النقاط الآتية:

الفرع الأول: الدلالة اللغوية للتكريم

التكريم مأخوذ من مادة (ك ر م)، الكاف والراء والميم، وهو أصل صحيح يدل على معنيين:

أحدهما: شرف في الشيء في نفسه، أو شرف في خلق من الأخلاق؛ يقال: رجلٌ كريم، وفرنسٌ كريم، ونباتكريم، وأكرم الرجل إذا أتى بأولاد كرام... وكرم السحاب: أتى بالغيث، والكرم في الخلق: يقال هو الصّفح عن ذنب مذنب.

والمعنى الآخر: الكرم وهي القلادة، والكرم العنب لأنه مجتمع الشعب منظوم الحب¹.

قيل: الكرم شرف الرجل، ورجل كرام أي كريم، والكرامة: اسم للإكرام مثل الطاعة للإطاعة²

قال الجرجاني: "الكرم هو الإعطاء بسهولة"³.

وقيل الكرم ضدّ اللؤم، وقد كرم الرجل فهو كريم، وقوم كرام وكرماء، ونسوة كرائم، والكرام بالضمّ مثل الكريم، فإذا أفرط في الكرم قيل: كرام بالتشديد، وكارمت الرجل: إذا فاخرته في الكرم⁴.

وفي لسان العرب: "الكريم من صفات الله واسمائه، وهو الكثير الخير الجواد المعطي الذي لا ينفد عطاؤه، وهو الكريم المطلق والكريم الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل، والكريم اسم جامع لكل ما يحمد، فالله عز وجل كريم حميد الفعال وربّ العرش الكريم العظيم"⁵.

¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1979م، ج5، ص171-172.

² الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م، ج5، ص368.

³ الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، ط3، دار التفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص265.

⁴ إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت،

1987م، ج5، ص2019.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وجماعة، دار المعارف، القاهرة، ج5، ص3861.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وقال الفيروز أبادي: " الكريم الصفوح... أكرمه وكثرته: عظّمه ونزّهه، ورجلٌ مكرم أي مكرمٌ للناس، والتكرمة: التكريم والوسادة، رزقا كريماً: أي كثيراً، وقولاً كريماً: سهلاً لينا¹ .

المتأمل في هذه المعاني اللغوية لمادة (كرم) يجد أنّها تدور حول معاني التشريف، والتعظيم، وتسهيل الأشياء، وإعطائه إيّاها بسهولة ويسر، وتعبّر عن اتّصاف الموصوف بها بالخير الكثير والفضل الجزيل، فالكريم هو الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل، وكلّ هذه المعاني تدلّ على أنّ التكريم هو جماع المعاني المذكورة آنفاً، الذي يتّصف بها المكرم الذي هو الإنسان.

الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحية للتكريم

المتأمل في مادة " كرم " في القرآن الكريم نجد أنّها جاءت بصيغ مختلفة، ففي سورة الإسراء نجد فيها الفعل: كَرَّم بتضعيف الرّاء، وفي سورة الفجر جاء فيها الفعل: أكرم، وفي الحقيقة كلّ دلالة تكمل الأخرى كما سيأتي بيانه:

في سورة الإسراء قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾²

قال الطبري (310هـ): " فتكريم بني آدم هو تسليط الله تعالى إياهم على غيرهم من الخلق، وتسخيره سائر الخلق لهم"³

قال ابن كثير (774هـ): " يخبر تعالى لتشريفه لبني آدم، وتكريمه إياهم في خلقه لهم على أحسن الهيئات وأكملها كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁴، أي يمشي قائماً منتصباً على رجليه، ويأكل بيديه، وغيره من الحيوانات يمشي على أربع ويأكل بفمه، وجعل له سمعاً وبصراً وفؤاداً، يفقه بذلك كلّه وينتفع به، ويفرق بين الأشياء ويعرف منافعها وخواصّها ومضارّها في الأمور الدنيوية والدّينية"⁵.

¹ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص1153.

² (الإسراء: 70) .

³ الطبري أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000م، ج17، ص501.

⁴ (التين : 04)

⁵ ابن كثير، المصدر السابق، ج5، ص97.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وعن ابن عباس رضي الله عنه: "كَرَّمَهُم سُبْحَانَهُ بِالْعَقْلِ" وفي رواية: "بتناول الطعام بأيديهم لا بأفواههم كسائر الحيوانات"، وعن الضَّحَّاك¹: "بالتَّطَقُّق"، قال عطاء²: بتعديل القامة وامتدادها.

وعن زيد بن أسلم³: "بالمطاعم واللذات، وقيل: بحسن الصورة، والكل في الحقيقة على سبيل التَّمثِيل"⁴

وفي قوله: "وَفَضَّلْنَاهُمْ" فالله سبحانه وتعالى فضَّل الإنسان على سائر الحيوانات بأمرٍ خَلْقِيَّة طَبِيعِيَّة ذاتية مثل العقل، والتَّطَقُّق، والصورة الحسنة والقامة المديدة، ثم إنَّه عز وجل ميَّزه بالعقل والفهم لاكتساب العقائد الحقَّة والأخلاق الفاضلة، فالأول هو التكريم والثاني هو التفضيل، كأنَّه قيل: ولقد كَرَّمْنَا بني آدم ثم سَخَّرْنَا لهم الأشياء ورزقناهم من الطَّيِّبَات ثم فضلناهم تفضيلاً.

قال ابن الجوزي (597هـ): "قال أبو عبيدة⁵: "كَرَّمْنَا أَشَدَّ مَبَالِغَةً مِنْ "أَكْرَمْنَا" فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ أَطْلَقَ ذَكَرَ الْكَرَامَةِ عَلَى الْكُلِّ، وَفِيهِمُ الْكَافِرُ الْمُهَانُ؟ فَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أحدهما: إنَّه عامل الكل معاملة المَكْرَم بالتَّعَمُّ الوافرة. والثاني: أنَّه كما كان غيرهم من هو بهذه الصفة، أجرى الصفة على جماعتهم كقوله: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"⁶.

¹ الضحَّاك بن مزاحم الهلالي أبو مُجَدِّ، وقيل أبو القاسم، صاحب التفسير، كان من أوعية العلم، صدوق في نفسه، حدَّث عن ابن عباس وأبي سعيد الخدري وابن عمر وأنس بن مالك وغيرهم، ووثَّقه ابن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما، وضعَّفه يحيى بن سعيد، توفي سنة 105هـ وقيل 106هـ، أنظر: سير أعلام النبلاء 4/598-600.

² هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم، مفتي الحرم في زمانه، ولد في خلافة عثمان رضي الله عنه، من التابعين المفسرين، حدَّث عن عدد من الصحابة كعائشة وأبي هريرة رضي الله عنه، توفي سنة 114هـ، أنظر سير أعلام النبلاء: 5/78-88.

³ زيد بن أسلم العدوي المدني الفقيه المفسر مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، من كبار التابعين، وكان ثقة فيما يرويه، أخذ عنه التفسير إمام دار الهجرة مالك بن أنس بن مالك، توفي سنة 136هـ. أنظر: التفسير والمفسرون: 1/116-117.

⁴ شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ج8، ص112.

⁵ أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري، والنحوي الشهير، صاحب التصانيف، ولد سنة 110هـ، وقيل في الليلة التي توفي فيها الحسن البصري، حدَّث عن هشام بن عروة، ورؤية بن الحجاج، وحدَّث عنه علي بن المديني شيخ البخاري، كان إماماً في الأدب والنحو، من تصانيفه: مجاز القرآن، وغريب الحديث، توفي سنة 210هـ. أنظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط9، مؤسسة الرسالة، 1993م، ج7، ص414-417. وعبد الكريم مُجَدِّ السمعاني، الأنساب، ط1، دار الجنان، 1988م، ج5، ص97-98.

⁶ عبد الرحمن ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422هـ، ج3، ص39.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وثمة فرق بين التفضيل والتكريم، فبينهما عموم وخصوص، فالتكريم ينظر فيه إلى تكريمه في ذاته، والتفضيل ينظر فيه إلى تشريفه فوق غيره، والتفضيل حاصل بالعقل الذي به استصلاح شؤونه، ودفع الأضرار عنه، وبأنواع المعارف والعلوم، والإتيان بالمفعول المطلق "تفضيلاً" لإفادة ما في التنكير من التعظيم أي تفضيلاً كبيراً¹.

فالتكريم الوارد في آية الإسراء جاءت بمعنى ما جعله الله من الشرف والفضل، وما أسداه من النعم الكثيرة لجنس الإنسان.

وفي سورة الفجر ينتقل من التكريم إلى الإكرام قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾²، فالتكريم في هذه الآية جاء في سياق التذكير بالإنعام الإلهي بالنعم الكثيرة³.

دلالة التكريم في القرآن، يوضح العز بن عبد السلام هذه المعاني التي جاءت في الآيتين: بقوله: "تكريم بني آدم بالإنعام عليهم، أو بأن جعلنا منهم خير أمة أخرجت للناس، أو بأكلهم الطعام بأيديهم وغيرهم يتناولونه بفمه"⁴.

أضاف الأصفهاني في معجمه فائدة جلية في هذا المعنى، وهي أنّ الكرم إذا نسب أو وصف به الله ﷻ فهو اسم لإحسانه وإنعامه المتظاهر، وإذا أسند أو وصف به الإنسان فهو اسم للأخلاق والأفعال الحمودة التي تظهر منه، والإكرام والتكريم هو إيصال نفع لا يلحق فيه غضاضة⁵.

من خلال ما سبق يظهر جلياً أنّ الدلالة القرآنية للتكريم الذي جاء في سياقات عدّة يبيّن حقيقة لا مردّ لها، وهي أنّ الكرامة مؤصلة في النوع الإنساني تأصيلاً، إذ شرف ذرّية آدم على جميع المخلوقات بالعقل والعلم والتّطق وتسخير ما في الكون⁶.

¹ الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ج15، ص166.

² (الفجر: 15) .

³ عبد العزيز التويجري، الكرامة الإنسانية في ضوء المبادئ الإسلامية، ط2، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 2015، ص12.

⁴ عز الدين عبد السلام، تفسير القرآن (اختصار تفسير الماوردي)، تحقيق: عبد الله الوهي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1996م، ج2، ص225.

⁵ أبو القاسم الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط1، دار الفكر، 2006م، ص324.

⁶ الصابوني، صفوة التفاسير، إدارة الشؤون الدينية بدولة قطر، 1981م، ج2، ص170.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

كما نخلص إلى القول أنّ الكرامة حاصلة لجميع الناس أي لكل البشر، وليس لجماعة المؤمنين خاصة، أو لفئة دون غيرها من الناس، فالتكريم له مطلق المعنى، ويمتد إلى الماضي والحاضر والمستقبل، والكرامة البشرية حق مشاع يتمتع به الجميع من دون تمييز، وتلك ذروة التكريم وقمة التشريف¹.

اتّضح لنا من خلال ما سبق أن الكرامة الإنسانية بالمفهوم الإسلامي تتسم بالعمق والشمول والعموم، الأمر الذي يبوّؤها مكانة عالية، في قمة العدل المطلق، والحقّ والإنصاف، وهو المفهوم المنسجم مع رسالة الإسلام التي جاء بها محمد ﷺ إلى الناس كافة، إلى البشريّة قاطبة، الرسالة التي وضعت أساساً لها في ضرورة تحقيق المقاصد الكليةّ المعتمدة لحماية الإنسان، عن طريق جلب المنفعة له وتكثيرها، ودرء المفسدة عنه وتقليلها.

هذه المقاصد التي جاءت الشريعة لحفظها، وجدت لمصلحة الإنسان، فهي بذلك مظهر من مظاهر التكريم الذي حبا به الله ﷻ بني آدم.

الفرع الثالث: أنواع التكريم الإنساني في الإسلام:

تنوّع التكريم الإلهي للإنسان في القرآن الكريم، وذلك في صور متعدّدة، ومظاهر كثيرة تعود في الأصل إلى ثلاث أنواع من التكريمات، وهي كالآتي:

1/ الكرامة العامة

هي أعمّ الكرامات، أي تعم الجنس الإنساني، ينالها الإنسان منذ ولادته، بل منذ أن كان في أول تشكّله وهو نطفة في رحم أمّه، هي كرامة حصانة وحماية، وعصمة في الدّم والعرض والمال. وتظلّ قدسية هذه الكرامة، وحرمتها للإنسان ما لم ينتهكها بارتكاب ما يزيل عنه تلك المنعة والحماية ويرفعها.

قال السعدي في تفسيره: "وهذا من كرمه عليهم، وإحسانه الذي لا يغادر قدره، حيث كرم بني آدم بجميع وجوه الإكرام، فكرمهم بالعلم والعقل وإرسال الرّسل، وإنزال الكتب... وفضّلهم به من الفضائل التي ليست لغيرهم من أنواع المخلوقات"²

¹ عبد العزيز التويجري، المرجع السابق، ص14.

² عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2002م، ص463.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

الإسلام يضرب بقوانينه الإلهية سياجا منيعا وحصنا واقياً للإنسان، به يحفظ كرامته، سواء كان ذكراً أو أنثى، فقيراً أو غنياً، أبيض أو أسود، يحمي كل فرد أن يهدر دمه بغير حق، أو ينتهك عرضه، أو يعتصب ماله، أو يقتحم مسكنه، أو يؤذى بأذى بغير حق مشروع في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، يحمي جميع البشر في حياتهم وممااتهم، ويحرم العدوان وقتال المسلمين، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾¹، وجعل منهجاً إنسانياً أثناء الحرب والقتال، فحرم قتال النساء والصبيان والضعفاء، وحرم النهب والسلب، والتمثيل ببحث الأموات.

ففي حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه في خاصيته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهم ما أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام...» الحديث².

ولم يكتف الإسلام بتعريف الإنسان حقه بهذه الحصانة، ولكنه رغب فيمن يدافع عن هذا الحق،

بل فيمن يضحي بنفسه في سبيل استرجاعه، فعن سعيد بن زيد رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"³.

كذلك حفاظاً على التكريم في خلقته وحماية جسده: حرم ضرب الوجه، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه"⁴.

هذا النوع من التكريم الإنساني هو سياج من الحرمة والعصمة والصيانة والحصانة، تصون صاحبها من أن يهون على الناس أو يضيعوا حقاً من حقوقه أو ينتهكوا حرمة من حرماته⁵.

¹ (البقرة: 109).

² رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: وصية الإمام الأمراء في الغزو، الحديث: 1731.

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم والغصب، باب: من قاتل دون ماله، الحديث: 2480.

ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قتل دون ماله فهو شهيد، الحديث: 141.

⁴ رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الديات، باب: من لم ير القصاص في الضربة على الوجه، الحديث: 2559.

ورواه مسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: النهي عن الضرب في الوجه، الحديث: 2612.

⁵ محمد عبد الله دراز، نظرات في الإسلام، ط3، دار القلم، الكويت، 1977م، ص114.

يرتكز هذا النوع من التكريم على أسس ومبادئ، أذكرها فيما يأتي:

أ- المساواة في التكريم بين بني آدم:

فلا فرق بين البشر في طبيعة الخلق، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَتَأْتِيَهَا النَّاسُ أُنْثَىٰ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١﴾¹، ولا تمييز على أساس اللغة والجنس واللون، قَالَ تَعَالَى : ﴿يَتَأْتِيَهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝١٣﴾²، فالتكريم شمل نوع الإنسان قاطبة، دون النظر إلى مناباتهم ولا ألوانهم ولا أيديولوجياتهم، وقومياتهم ولغاتهم، بل الكل سواء، رغم هذا التنوع الذي وجد بالأساس من أجل التعارف، وما تحمله هذه الكلمة من دلالات حقوقية وثقافية واجتماعية.

والمساواة في التكريم ينبني على قاعدتين هما: وحدة الأصل البشري، وشمول الكرامة الإنسانية لكل البشر، ولو تلمسنا سر هذه المساواة في التكريم لوجدناه نابعا من عقيدة التوحيد، التي تقتضي العبودية المطلقة لله سبحانه وتعالى، وتقتضي اشتراك جميع البشر كافرهم ومؤمنهم في دخولهم تحت قهر الله سبحانه وتعالى، أو بما يسمى بمبدأ الخضوع الإلهي العام.

ب- نبذ الظلم والعدوان:

الطريق إلى حصانة وحماية هذه الكرامة يتأتى برفض الظلم وأنواعه وأشكاله، ومقاومة الظالمين ومحاربة العدوان، والآيات في هذا الباب كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ۝١٠﴾³، كما حرم قتل النفس بغير حق، وهو من أبشع أنواع الظلم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ۝٣٣﴾⁴، سلطانا: أي سلطة على القاتل، فإنه بالخيار فيه إن شاء قتله، وإن شاء عفا عنه على الدية، وإن شاء عفا عنه مجانا كما ثبتت السنة بذلك⁵، وفي السنة النبوية: عن عبد الله بن

¹ (النساء: 01) .

² (الحجرات: 13) .

³ (النساء: 10) .

⁴ (الإسراء: 33) .

⁵ ابن كثير، المصدر السابق، ج5، ص73.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

- عمرو رضي الله عنه قال قال عليه الصلاة والسلام: « لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل مسلم»¹.
- قد يقول قائل: أيّ عدوان أعظم من الاسترقاق الذي لم يأت فيه نصّ يجرّمه، وهذه شبهة بعض المستشرقين ومن هذا حذوهم، والجواب عليه في نقاط:
- الإسلام لم يخترع الاسترقاق ولم ينشئه، وإنما درجت عليه الأمم كلّها أحقاباً عديدة، ودخل في حياتهم، وتمكّن ونزل منها منزلة الضرورات الحيوية.
 - الاسترقاق كان ضرورة، فالسيدّ تعود على العبيد لخدمة مصالحه المختلفة، فإذا فقد العبيد ضاعت منه تلك المصالح، وكذلك العبيد تعود الاعتماد على سيّده في أكله وشربه وتدبير شؤونه، فإذا تحرّر دفعة واحدة لم يستطع الاستقلال بالحياة، وبذلك يحتلّ التوازن الاجتماعي.
 - لقد جاءت الشريعة الإسلامية، بعلاج هذه المعضلة بتدرّج يراعي مصلحة العباد، فحرّم من أول يوم معاملة العبيد بالقسوة التي كانت مألوفة، يرتكبها المالك ويتحمّلها العبد، فأوجب معاملتهم بالإحسان والرّفق والرحمة، وأكد نبي الإسلام على ضرورة حفظ كرامتهم، فسّمّاهم إخواناً للمالكين، وفرض لهم المساواة معهم في المأكل والملبس وحدّد لهم مقدار العمل.
 - جاء الإسلام بالترغيب في العتق، إذ عتق العبيد في الإسلام من أجلّ أعمال البرّ، فكان المسلمون يتسارعون إلى العتق اغتناماً للأجر، ثم جعل عليه الصلاة والسلام عتق الرّقاب كفّارة لكثير من المخالفات كقتل الخطيئ الذي يكفّر بعتق رقبة بعد الدّية، وكذلك جعله من مكفّرات الحنث في اليمين، والظهار، فصار العتق عبادة تمحو الخطايا والدّنوب، وهي في نفس الموقت سبيلاً إلى التقليل من عدد الأرقّاء، والتقليل من الشيء مدرجة لزواله.
 - وجود بعض الأحكام في التشريع الإسلامي توجب العتق إيجاباً، منها أنّ السيّد إذا ضرب عبده أو أمته ضرباً يجاوز حدّ التأديب فإنّه يعتق عليه جبراً بحكم الحاكم، ومنها أنّ الجارية إذا ولدت من سيّدها فإنّها تحرّر من أعمال الإماء، وتحرّر من سيّدها وتسمى أم ولد.
- وهناك أحكام كثيرة في هذا الباب كلّها تحقّق مقصد إلغاء الرّق، والتقليل الذي يفضي إلى إلغائه.²

¹ صحيح، رواه الترمذي في سننه، كتاب: الديات، باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن، الحديث: 1395.

² مُجدّ البشير الإبراهيمي، الآثار، جمع وتحقيق: أحمد طالب الإبراهيمي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ج4، ص366.

ج- احترام إرادة الإنسان:

أي أنّ الإسلام لم يكره أحدا على ما لا يرضاه، وإنما مهمة الرّسل والدعاة هو بيان الحق والتحذير من طرق الكفر والضلال، وبيان عاقبة العصاة والكفار، أما الإكراه فلا يتّخذ لا في جانب العبادات لا في المعاملات، قال الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ¹﴾

قال ابن كثير: «أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح، جليّ دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره، ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه، وختم على سمعه وصره فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرها مقسور»².

2/ كرامة عزّة وسيادة

هذا النوع من التّكريم يولد به الإنسان، فهي فطريّة فيه، لكن لا يشعر بها إلى المسلم الموحّد، ويدل عليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ³﴾، هذه السيادة بحسّ بها المؤمن لأنّه فهم سرّ وجوده في الأرض، وعرف نبل وظيفته في هذا الكون، والذي يتمثّل في تحقيق الخلافة في الأرض، فكلّما أدرك الإنسان مكانته في الأرض كلّما أحسّ بالعزّة والسيادة، ليس بمعنى السيطرة على الآخر، وإنما السيادة على مختلف ما في الكون من أشياء ومخلوقات مسخّرة.

هذه الكرامة تجعل الإنسان لا يذلّ نفسه لمخلوق كائنا من كان⁴، ولا ينكسر بالعبودية لأحد إلا للواحد الأحد، الأمر الذي يجعل الإنسان يرث استقلالية تامّة، وحرية قائمة من جميع المخلوقات، فهذا العزّ وهذه السيادة ينالها الإنسان كلما تقرب إلى الله تعالى أكثر.

هذا وتتقوى أواصر هذه الكرامة (العزّة والسيادة) كلّما نظر الإنسان في الكون، ونظر إلى ما سخّره له الله ﷻ فيه، ونظر إلى نعمه، فهذا التسخير الكوني والتّعم الدّائية للإنسان تجعله يدرك قيمته في هذا الكون، ويتيقّن أنّه ذو سيادة فيه على سائر المخلوقات الأخرى.

¹ (البقرة: 256) .

² ابن كثير، المصدر السابق، ج 1، ص 682.

³ (المنافقون: 08) .

⁴ عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 115.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

إنَّ حقيقة اكتساب هذه الكرامة من طرف المسلم خاصة، نابعة من تجرد اعتقاده للشريك مع الله، فالمؤمن لا يعرف السجود لحجر ولا لشجر ولا لشمس، ولا ينخنع لملك ولا لبشر، فكرامة الإيمان ترفع عزة المسلم لأتته مستغنٍ عن المخلوق مرتبط بالخالق، وهذا هو سرُّ التفضيل الذي ناله لا بين المخلوقات فحسب، وإنما حتى بين بني البشر.

ثالثاً/ كرامة استحقاق وجدارة

هذا التكريم الذي يناله الإنسان في حياته يكون بالعمل الصالح والتَّقرب إلى الله تعالى بما يرضيه، أي بالإيمان والتقوى، وهي كرامة تأييد وقرب من الله، وكرامة تسهيل الأمور وتيسيرها، وكلما ترك العمل الصالح أو لم يتقنه تدنّت مكانته وفقد كرامته الخاصة.

يتحقّق هذا التَّكريم بتحقيق ما يأتي:

أ- التقوى وحسن العبادة:

فالطَّاعة الإلهية واتباع الرسول ﷺ تقتضي نيل محبة الله تعالى، ونيل النَّصر والتأييد والتمكين في الأرض.

وفي أوضح بيان في سورة النور قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا أُسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٥٥﴾¹

« فالوعد بالاستخلاف في الأرض وتمكين الدِّن والشرعية، وتبديل الخوف أمناً، إيماءً إلى التَّهيؤ لتحصيل أسبابه مع ضمان التَّوفيق لهم، والتَّجاح إن هم أخذوا في ذلك، وأنَّ ملاك ذلك هو طاعة الله والرسول ﷺ »².

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنَّ رسول الله ﷺ قال: « إِنَّ الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضت عليه، وما زال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبته، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت على شيء أنا فاعله ترددي عن نفس

¹ (النور: 55) .

² ابن عاشور، المصدر السابق، ج18، ص282.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته"¹.

إذن استحقاق هذه الكرامة، والمعية الإلهية يكمن في التقرب إلى الله تعالى بسائر الطاعات والقربات.

ب- بالعلم والمعرفة:

أول ما أمر به الله ﷻ نبيه قبل النبوة: العلم، كما في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾²

بين الله عز وجل أن رفعت اهل العلم في الدنيا والآخرة، كان بسبب أخذ العلم قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ

ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾³، وقال أيضا في آية أخرى:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾⁴

فكرامة العمل الصالح على درجات متفاوتة تسير طردا وعكسا على حسب الإلتقان والإخلاص في العمل، فهذه الكرامة يحسبها العبد بمجاهدة نفسه على السيطرة على غرائزه الدنيوية، والتحكم في هواه الذي قد يقوده إلى الزيف والضلال. فنبوة محمد ﷺ كانت نورا على الإنسانية، إذ استطاعت أن تخرج من رعاة الغنم رعاة الأمم، وأخرجت من خمول الأمة أعلام العلم والحكمة، فبالعلم والمعرفة ارتقت منازل الكمال، ورسمت أهي صورة لحضارة الإنسان.

هذا التقسيم الثلاثي أنواع التكريم الإنساني هو ما ذهب إليه الدكتور عبد الله دراز في كتابه نظرات في الإسلام، وقد وفق إلى حد بعيد بهذا التقسيم الذي استقاه من جميع التصوص الشرعية، وأزال الكثير مما يبدو فيه التعرض بين التكريم الذي يحضى به المسلم، والتكريم الذي يحضى به غير المسلم.

الفرع الرابع: معالم تكريم الإنسان

خص الله عز وجل الإنسان بالتكريم في صور متعددة، فالقرآن الكريم يخص دائما الإنسان بالتميز والرفعة، ويضعه في المكانة العالية من سلم التفاضل القيمي للمخلوقات⁵.

¹ أخرجه البخاري في صحيح، كتاب الرقائق، باب: التواضع، الحديث: 6502.

² (العلق: 01)

³ (المجادلة: 11).

⁴ (الزمر: 09).

⁵ عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 2000م،

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وفي هذا العنصر سأعرض أهم مظاهر التّكريم التي حبا الله عز وجل بها الجنس البشري ليكون مستعداً للقيام بوظيفته التي خوّّلها له الله عز وجل في هذا الكون، ألا وهي الاستخلاف في الأرض، والمتأمل في القرآن الكريم يجد أنّ مكان الإنسان في القرآن الكريم هو أشرف مكان له في ميزان العقيدة، وميزان الفكر، وفي ميزان الخليقة التي توزن به طبائع الكائن بين عامّة الكائنات¹.

قال ابن القيم (751هـ): "فسبحان من ألبسه طلع الكرامة كلّها، من العقل والعلم والبيان والنطق والشكل والصورة الحسنة والهيئة الشريفة، والقدّ المعتدل، واكتساب العلوم بالاستدلال والفكر، واقتناص الأخلاق من البرّ والطاعة والانقياد"².

من مظاهر التّكريم الإنساني، ما يأتي:

أولاً/ خلق الله عز وجل لآدم بيديه،

هو تكريم في غاية الأهمية وتشريف للإنسان ذاته، وهذا دليل على العناية الإلهية بهذا المخلوق وتفضيله عن سائر المخلوقات، قال الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾³ ، وفي آية قال: ﴿قَالَ يَٰإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾⁴ . ففي هذه الآية التّنبية على خلق الإنسان ليس خلقاً عادياً من قبيل كن فيكون، ولكنّه خلق له خصوصية بدليل أنّ الله سبحانه باشر خلقه بيده، وهذا بيان وإعلام بنفاسة هذا المخلوق⁵ ، وفي الحقيقة لم يحظ مخلوق بما حظي به الإنسان من التّكريم والتّشريف.

ثانياً/ النفخ فيه من الرّوح:

قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾⁶ .

¹ عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، ط1، دار المعارف، القاهرة، ص5.

² شمس الدين ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: مُحمّد مفتوح، الطبعة الأولى، دار ابن عفان، الخبر - المملكة العربية السعودية، 1416هـ / 1996م، ج1، ص263.

³ (ص: 71-72) .

⁴ (ص: 75) .

⁵ الشاهد البوشيخي، مظاهر تكريم الإنسان في القرآن، مكتبات هادفة، فاس، 2009م، ص13.

⁶ (ص: 72) .

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

قال القرطبي(671هـ): « النَّفْخُ إجراء الرِّيح في الشيء، والروح جسم لطيف، أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة في البدن مع ذلك الجسم، وحقيقته إضافة خلق إلى خالق، فالروح خلق أضافه إلى نفسه تشريفاً وتكريماً¹».

يعتبر إسناد النَّفْخ وإضافته إلى ضمير اسم الجلالة تنويه بهذا المخلوق²، وهو مظهر يصوّر غاية التشريف والتَّكريم الإلهي للإنسان.

ثالثاً/ اسجد الملائكة له:

فقد أمر الله ﷻ ملائكته وهم عباد مكرمون، لا يعصون الله ما أمرهم، هم خلق معصومون من الخطأ بل حياتهم كلّها طاعة لله سبحانه وتعالى، أمرهم بالسجود لآدم بعدما يسوّيه وينفخ فيه الروح، وهو سجود تكريم لا سجود عبادة، وهذا في غاية التشريف، فهذا الخلق المطهر هم جنود مجتدون للقيام بوظائف لا حصر لها في ملك الله تعالى، مأمورون في نفس الوقت لخدمة هذا البشر وخدمة هذا الكون وتسيير نوااميسه، وكل ذلك في مصلحة الإنسان ليتمكن من أداء وظيفته الوجودية.

هذا الإسجد من أهم مظاهر التكريم الذي حظي به أبو البشر عند خلقه، وهو تكريم لجنس الإنسان، إذ سجود الملائكة الذين هم أشرف المخلوقات، ونيلهم بذلك الرضى الإلهي، ومن امتناع إبليس من السجود ونيله بذلك اللعنة والخسران، إنّما هو رمز لتحوّل في قطبية المخلوقات لتكون في صالح الإنسان³.

رابعاً: تكريم الإنسان بالعقل

بالعقل يستطيع معرفة الله عز وجل وتفكر في أفعاله وأثره في هذا الكون، وبه يعرف الخير من الشر، ويهتدي إلى الفضائل ويصبو إليها، ويتعدى من الرذائل وينفر منها، والإنسان فضل على الحيوانات كلّها بالقوة المفكرة التي بها العلم، والعقل والحكمة، والتدبّر والرأي، فالبهائم وإن كانت تحسّ وتسير بالغريزة، فليس لها فكرة ولا رؤية للأشياء، ولا استنباط المجهول من المعلوم، ولا تعرف علل الأشياء ولا أسبابها، وليس في قوتها تعلم الصناعات الفكرية وغيرها⁴.

¹ شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، ج10، ص24.

² الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج14، ص44.

³ عبد الحميد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المرجع السابق، ص57.

⁴ أبو حامد الغزالي، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص25.

خامسا: تأهيله بالعلم الذي يكون به خليفة في الأرض

هذا العلم الذي بفضلله استطاع الانسان أن ينتفع بكل ما في هذا الكون، هذا العلم الذي يؤه السيادة الكونية.

قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝﴾¹.

لما أخبر الله ﷻ الملائكة بخلق خليفة في الأرض استغربوا من ذلك، لكن سرعان ما زال الاستغراب بعد اطلاعهم على تكريم الله له وتفضيله بتعليمه أسماء كل شيء، إذ دار الحوار بينهم وعرفهم آدم ما لا يعرفون، حينها تأكدوا أن الإنسان مخلوق يستحق هذه الخلافة في الأرض.

قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝ قَالَ يَتَذَكَّرُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ أَنْعَلُمْ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝﴾²

وفي آية صريحة بين تعالى أن من فضلله سبحانه على الإنسان أن علمه ما لم يكن يعلم، قال سبحانه:

﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝﴾³.

دلّت الآية الكريمة على كمال كرم الله عز وجلّ للإنسان، أن علمه ما لم يكن يعلمه من سائر العلوم والمعارف⁴، فأخرجه من ظلمات الجهل إلى نور العلم والمعرفة، ونبّه على أفضلية علم الكتابة بما فيها من المنافع التي لا يحصيها إلا هو ﷻ، فما دوّنت العلوم ولا قيّد الحكم، ولا ضبطت أخبار الأولين ولا مقالاتهم، ولا كتب الله إلا بالكتابة، ولولاها أمور الدين والدنيا، ولو لم يكن على دقيق حكمة الله تعالى ولطيف تدبيره دليل إلا أمر الخطّ والقلم لكفى⁵.

هذا التعليم هو الذي ميّز الله تعالى به آدم عليه السلام عن ما سواه، بأن أودع فيه القابلية للتعلّم، فق امتنّ عليه أن جعل له فؤاداً وعقلاً يستقبل به هاته المعلومات ويحصل له به التعلّم، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ

¹ (الرحمن: 1 - 4).

² (البقرة: 31-33).

³ (العلق: 3-5).

⁴ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ط5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1424هـ، ج5، ص592.

⁵ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، ج10، ص507.

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾¹، وقال أيضا: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾²

قال الطبري (310هـ): « والله تعالى أعلمكم ما لم تكونوا تعلمون من بعد ما أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعقلون شيئا ولا تعلمون، فرزقكم عقولا تفقهون بها، وتميزون بها الخير من الشر، وبصركم بها ما لم تكونوا تبصرون، وجعل لكم السمع الذي تسمعون به الاصوات، فيفقه بعضكم عن بعض ما تتحاورون به بينكم، والأبصار التي تبصرون بها الأشخاص... وتميزون بها بعضا من بعض»³.

سادسا: حسن الخلقة والصورة الحسنة

قال تعالى: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿٣﴾ ﴾⁴، فهذا عُدُّ للنعمة في حسن الخلقة، فالإنسان له أعضاء والحيوان كذلك له أعضاء، لكن أعضاء الإنسان تتصرف أكثر ما تتصرفه البهائم، وزيادات كثيرة فضل بها، كحسن الوجه، وجمال الصورة، قال الله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿١﴾ ﴾⁵، ضف إلى ذلك اعتدال القامة، والقدرة على العمل،

قال تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ ﴾⁶، أي معتدل البنية لا يفضل عضو في مكان وضعه على عضو⁷.

فالخالق ﷻ خلق الإنسان في أحسن صورة، فجعله مديد القامة، حسن الهيئة، يتناول ما يرد بيديه لا كسائر الحيوانات يتناول ما يريد بفيه، كما خصّه بالعقل والتمييز والاستعداد لقبول العلوم والمعارف، واستنباط الحيل التي بها يستطيع أن يكون له السلطان على جميع الكائنات، وله من الحول والطول ما يمتدّ إلى كل شيء⁸

¹ (الملك: 23).

² (النحل: 78).

³ أبو جعفر الطبري،

⁴ (التغابن: 3).

⁵ (التين: 4).

⁶ (الانفطار: 07).

⁷ نجم الدين النيسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق: حنيف بن حسن القاسمي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت،

1415هـ، ج2، ص869.

⁸ المراغي أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ج30، ص195.

سابعاً: تهينة الحياة له

هياً الله عزوجل ما في الأرض من مخلوقات من أجل منفعته ومصلحته، وتمكينه من أداء دوره الذي خلقه الله من أجله، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾¹، أي خلق لأجلكم جميع ما في الأرض من الموجودات لتتفعوا بها في أمور دنياكم بالذات أو بالواسطة، وأمور دينكم بالاستدلال بها على شؤون أفعال الله تعالى، والاستشهاد بكل واحد منها على ما يلائمه من لذات الآخرة وآلامها وما يعم جميع ما في الأرض².

إذ جميع ما في الأرض منعّم به عليكم فهو لكم، فهذه المنافع لم تخلق عبثاً، وإنما وجدت من أجل المنفعة، ومنفعة الإنسان فيها إما في نيل لذتها، أو في اجتنابها ليختبر بذلك، أو في اعتبارنا بها³

ثامناً: إرسال الرّسل، وإنزال الكتب له،

أعظم منّة على البشرية بعثة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وجاء ذلك مؤكداً في الخطاب القرآني، حيث قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁴، فبعثة محمد ﷺ كانت إكراماً للبشرية، فقد جاء ليزكيهم، ويطهرهم من الذنوب وأدران الوثنية والعقيدة الفاسدة⁵.

فبعد أن أكرم الله تعالى الإنسان في تكوينه جسماً وعقلاً، وهياً له الكون للحياة، ما كان أن يتركه أن يتعامل مع نظام الكون وأسراره بعقله لوحده، فكان إرسال الرّسل إرشاداً للإنسان إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وإرشاداً ليتعامل مع الكون ومكوناته وفق مرضات الله عز وجل، وسيابجا يحمي العقل من الانحراف، لأنّ العقول تختلف من شخص لآخر، تتأثر أحياناً بالهوى، وتتأثر بضعف الجسم أحياناً، فلا بد إذن من إرسال الرّسل لتبليغ

¹ (البقرة: 29).

² أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص78.

³ أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، ج1، ص251.

⁴ (آل عمران: 164).

⁵ وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط2، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1418هـ، ج4، ص146.

الناس الخير وحثهم عليه، وتحذيرهم من الشر ومنعهم منه، قال الله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾¹

تاسعا: أمر الإنسان بالعبودية لله عز وجل وحده لا شريك له، وتحريره من عبادة غير الله تعالى.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾²

فالمؤمن الموحد هو الحر حقيقة، لأنه تجرد من عبودية غير الله، وتجرد من رق اتباع الهوى وعبد الله وحده، فهو حر لا ينكسر إلى أي أحد من الخلق، ولا يذل نفسه إلا لله، تلك هي الحرية المنشودة، وليست الحرية كما يزعم الكثير أنها تكمن في تصرف الإنسان بما شاء بمقتضى الهوى وميل النفس، وهم بذلك يجهلون حقيقة عبودية الإنسان للهوى حيث يصير يسير تحت املاءاته وأوامره، قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾³.

والمعنى: من اتخذ هواه قدوة له في أعماله لا يأتي عملا إلا إذا كان وفاقا لشهوته، فكأن هواه إلهه، وعلى يكون معنى إلهه شبيهاً بإلهه في إطاعته على طريقة التشبيه البليغ.⁴

عاشرا: استخلافه في الأرض

وهي من أعظم مظاهر التكريم، وهي منحة إلهية التي من أجلها خلق آدم عليه السلام، فالإنسان خلق لأداء وظيفته الوجودية في هذا الكون، التي تتمثل في الاستخلاف في الأرض، وكلما أدى ابن آدم ما أمر الله عز وجل كلما تبوأ مكانة عظيمة في هذا الكون، لأن الاستخلاف يتمحور في تثبيت أوامر الله ﷻ، وتجسيد إرادته سبحانه في الأرض.

حادي عشر: أمد الإنسان بالمسؤولية ومنحه الحرية والاختيار، الذي يكون عليها مدار الجزاء والعقاب، ففي

بداية قصة آدم عليه السلام قال الله تعالى: ﴿وَيَقَادِمُ أَسْكُنُ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ

¹ (النساء: 165).

² (النحل: 36).

³ (الفرقان: 43).

⁴ الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، المصدر السابق، ج 19، ص 35.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾ ١ فأمهما بالأكل من حيث شأوا من الجنة، ونهاهما عن الأكل من تلك الشجرة، ومنحهما الحرية في ذلك، لكن في المقابل إذا عصا الله تعالى فجزاؤهما العقاب، إذا أطاعاه فلهما الأجر والثواب، فتبني على الحرية المسؤولية وعلى المسؤولية الثواب أو العقاب².

ثاني عشر: قبول الله اعتذاره إذا أخطأ وتاب، فالله ﷻ فتح باب التوبة لعباده، إذا أذنبوا لهم أن يعودوا إلى الله تعالى، ويصلحوا ما ظلموا أنفسهم بالتوبة والندم والإنابة إليه، قال الله تعالى: ﴿فَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً فَتَبَّ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ ٣﴾ وقال أيضاً ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٤٠﴾ ٤﴾

وحفاظا على هذا التكريم، وحفاظا على مصلحة الإنسان فقد جعل هذه التوبة من الأوامر التي لا بد للإنسان أن يبادر إليها، وهي من أجل العبادات، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴿٥﴾ ٥﴾ قال ابن مسعود رضي الله عنه: "التوبة النصوح تكفر كل سيئة"⁶.

ثالث عشر: جعله أهلاً لحبه ورضاه، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾ ٧﴾ وقال أيضاً: ﴿وَإِحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾ ٨﴾ وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ٩﴾ وقال أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ ١٠﴾

¹ (الأعراف: 19).

² الشاهد البوشيخي، المرجع السابق، ص22.

³ (البقرة: 37) .

⁴ (الشورى: 25) .

⁵ (التحريم: 08) .

⁶ عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، ج4، ص311.

⁷ (آل عمران : 31) .

⁸ (البقرة: 195) .

⁹ (آل عمران : 159) .

¹⁰ (الحجرات: 9) .

ولحبة الله لعبده أن أعلى ذكره في الملأ الأعلى، قال سبحانه وتعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾¹، قال سعيد بن جبير²: "اذكروني بالطاعة أذكركم بالثواب والمغفرة، أي اذكروني عند كل أموركم فيحملكم خوف على الطاعة فأذكركم حينئذ بالثواب"³.
وفي الحديث الصحيح: قال ﷺ: "إن الله تعالى يقول: «وإذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير منه»"⁴.
وفي الحديث القدسي: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ هم خير منهم، وإن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»"⁵

رابع عشر: تحريم الدم والمال والعرض

فكرامة الإنسان في الإسلام عالية، ومن مظاهرها أنها تصون الأنفس فلا يباح لأحد أن يقتل آخر ولا أن يخدشه خدشة واحدة إلا بحق الإسلام، وتصون الأموال فلا يجوز أخذها بغير حق، وتصون الأعراض فلا يجوز انتهاكها لا بالفعل ولا بالقول، والعقوبة في ذلك عظيمة، قال الله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁶، وحفاظاً على عدم انتشار القتل بين الناس شرع الله عز وجل القصاص حتى تحقن الدماء ويرتدع الناس، قال ﷺ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁷
وتزداد الحرمة خاصة إذا تعلّق الأمر بالمسلم، فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مسلم»¹.

¹ (البقرة: 152).

² هو سعيد بن جبير بن هشام الإمام المفسر، أبو عبد الله الأسدي تابعي جليل، أحد أعلام الكوفة، روى عن جمع من الصحابة والتابعين، قتله الحجاج سنة 95هـ، أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، المصدر السابق، ج 7، ص 369

³ ابن كثير، المصدر السابق، ج 1، ص 465.

⁴ رواه البخاري في صحيحه: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: "ويعذركم الله نفسه"، حديث: 57403.

ومسلم في صحيحه: كتاب التوبة، باب الحظ على التوبة والفرح بها، حديث: 2675.

⁵ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: الحث على ذكر الله تعالى، حديث: 2687.

⁶ (المائدة: 32).

⁷ (البقرة: 179).

¹ رواه الترمذي في سننه، كتاب الديات، باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن، حديث: 1395.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

ولحفظ الأعراض جاء حدّ القذف، والقاذف هو الذي يشهد على الزّنا ولم يأت بأربع شهداء، ولحفظ المال حرّم السرقة، وأكل أموال الناس بغير حق، وغيرها من الحدود التي وضعها الشارع لحماية النفس والمال والعرض؛ فالتّكريم الإنساني في الإسلام يشمل جميع الجوانب المادّية والمعنوية، وفي السياسة والحياة الاجتماعية بكامل مظهرها، الأمر الذي يؤهل الإنسان للوظيفة التي وجد من أجلها.

المطلب الثالث: التّسخير

حقيقة علوّ شأن الإنسان في الإسلام ورفعته في الأرض، تظهر جلياً ونحن نتأمل في نظام الكون وما يحتويه من مكوّنات مسخرة وخاضعة للاستغلال البشري، فاقترضت العناية الإلهية في إعداد كونٍ بعناصره المتناسقة والمنضبطة لصالح الإنسان، وتسخير موجوداته لخدمته، وتذليل خيراتِه ومنافعه، فالكون في الحقيقة مسخّر للإنسان، أي هيّاه الله ليكون صالحاً وملائماً للخليفة البشري الذي يكون في الأرض. وفي هذا المطلب أتناول موضوع التسخير، الذي يعد أحد المقومات الضرورية لخلافة الإنسان في الأرض، وذلك في النقاط الآتية:

1/ مفهوم التسخير لغة واصطلاحاً

2/ مظاهر التسخير.

3/ الحكمة من التسخير.

4/ دلالات التسخير العقدية.

الفرع الأول: مفهوم التسخير

لغة: من سَخَّرَ يسخّر تسخييراً، تقول: سَخَّرْتُ السفن أي أطاعت وطاب لها السّير، وقد سخرها الله سبحانه لخلقه تسخييراً، وتقول: تسخّرتُ دابة فلان: ركبتها بغير أجر¹. وقال ابن فارس: «السّين والخاء والراء أصل مطّرد مستقيم، يدلّ على احتقار واستدلال، من ذلك قولنا: سخر الله عز وجل الشيء، وذلك إذا ذلل لأمره وإرادته»².

ورواه النسائي في سننه، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، حديث: 3987.

¹ الخليل بن أحمد الفراهيدي، المصدر السابق، ج4، ص196.

² ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص95.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

ويقال رجل سُحرة: يسخر في العمل، وسُحرة أيضا إذا كان يُسخر منه، وتقول: سخرت منه إذا هزئت به، وفي كتاب الله: ﴿قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾¹

وقال ابن منظور (711هـ): «يسخرون: يستهزؤون، والسُحرة ما تسخرت من دابة أو خادم بلا أجر ولا ثمن، ويقال سخرته أي قهرته ودلّته، قال تعالى: " وسخر لكم الشمس والقمر"، أي دلّهما، وكلّ مقهور مدبر لا يملك لنفسه ما يخلصه من القهر، فذلك مسخر»².

وفي قاموس المحيط: « سَخَرَتِ السَّفِينَةُ: طابت لها الرِّيح والسير... وسَخَرَهُ تسخيرا قام بتذليله، وكلفه عملا بلا أجر»³.

بعد النظر في معاجم اللغة واستقراء لظ: سخر في اللغة العربية، تبين أنّ لفظة: سخر معانيها تدور كلّها حول التذليل والتسهيل أو التيسير، ولو قال قائل معنى سخر إذا كان من السخرية فيكون معناه الهزئ والاستهزاء وليس التذليل، والحق أنّ الاستهزاء والسخرية فيها معنى أصيل في التذليل، فإذا سخر رجل بآخر فإنه يقلل من شأنه، ويذلّه أمام الناس. والخلاصة أنّ التسخير في اللغة يقع على معنى التذليل والتيسير والطاعة والانقياد.

اصطلاحاً:

المقصود بالمفهوم الاصطلاحي، ما ذكره أهل التفسير في آيات التسخير، لأنّ التسخير لفظة قرآنية وردت في آيات كثيرة.

جاء في التحرير والتنوير أنّ التسخير حقيقته: تذليل ذي عمل أو شاغل بقهر وتخويف أو تعليم وسياسة بدون عمل⁴.

قال الأصفهاني (502هـ): " التسخير: سياقة إلى الغرض المختص قهراً... فالمسخر هو المقيض للفعل، والسّخريّ: هو الذي يقهر فيتسخر بإرادته"⁵.

وقال أبو حيان الأندلسي (745هـ): " التسخير هو التذليل، وجعل الشيء داخلاً تحت الطوع"⁶.

¹ (هود: 38).

² ابن منظور المصدر السابق، ج4، ص353.

³ الفيروز أبادي، المصدر السابق، ص405.

⁴ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، المصدر السابق، ج8، ص168.

⁵ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دار القلم، دمشق - دار الشامية، بيروت، 1412هـ / 1992م، ص402.

⁶ أبو حيان الأندلسي، المصدر السابق، ج2، ص64.

وقال البقاعي(885هـ): " هو إجراء الشيء على مقتضى غرض ما سخر له"¹ .

من خلال هذه المفاهيم التي ذكرتها في معنى التسخير، يظهر أنّ التسخير في معناه الاصطلاحي أخذ مفهومه في المعنى اللغوي والذي يتمحور حول فكرة التذليل والتيسير، وهو ليس من قبيل الإجبار والإكراه، لأنّ الفاعل المسخر جارٍ على مقتضى طبعه واختياره، فالتسخير إذن هو ما أعدّه الله ﷻ من نعم كثيرة في هذا الكون، وجعلها تسير في نظامها طوعية لمصلحة الإنسان ومنفعته، فهي أصالة مدلّلة لربها سبحانه وتعالى وهي تحت قهره، وهو سبحانه هو من سيّرها لتخدم الإنسان في هذا الكون.

الفرع الثاني: معالم التسخير

سخر الله سبحانه وتعالى ما في هذا الكون لخدمة الإنسان، الذي يقوم بدوره استخراج جميع ما فيها من المنافع الدينية والخيرات الدنيوية. والمتأمل في نصوص القرآن الكريم يجده حافلاً بذكر مظاهر التسخير الإلهي للإنسان، وذكر النعم التي خلقها الله لمصلحة الإنسان، بل جعلها مسخرة مدلّلة تحت تصرفه. وبيان ذلك في التّقاط الآتية:

أ- تسخير الأرض وما عليها من كائنات:

فقد هيأ المولى سبحانه وتعالى في الأرض نظاماً متكاملاً، متوازناً يعجّ بالحياة بكافة أنواعها حتى تكون في استعداد تام لحياة الإنسان.

سخر الفلك أو السفن التي تجري في البحر، فيقطع بها الإنسان المسافات على البحر والمحيطات، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ۝٣٢﴾²

كما جعل الأرض فراشاً وقراراً، والسماء سقفاً وبناءاً، قال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾³

¹ إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط3، تحقيق: عبد الرزاق غالب، دار الكتب العلمية،

بيروت، 1427هـ، ج1، ص297.

² (إبراهيم: 32) .

³ (البقرة: 22).

وسَخَّرَ الْأَنْهَارَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾¹. قال الطبري (310هـ): «الله الذي أنشأ السماوات والأرض من غير شيء أيها الناس، وأنزل من السماء غيثاً أحيا به الشجر والزَّرع، فأثمرت رزقاً لكم تأكلونه، وسخر الفلك وهي السفن، لكم تركبونها وتحملون فيها أمتعتكم من بلد إلى بلد، وسخر لكم الأنهار ماؤها شراب لكم... الذي يستحق عليكم العبادة وإخلاص الطاعة له من هذه صفته، لا من لا يقدر على ضرر ولا نفع لنفسه ولا لغيره من أوثانكم أيها المشركون وأهتكم»².

كما سَخَّرَ الْأَنْعَامَ لِيَرْكَبَهَا الْإِنْسَانُ وَذَلَّلَهَا لَهُ، وَلِتَكُونَ غِذَاءَهُ وَطَعَامَهُ الشَّهْي، قَالَ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ الَّذِي

جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوهَا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾³.

قال عبد الرحمن بن السعدي: «يمنتُ تعالى على عباده، بما جعل لهم من الأنعام، التي بها جملة من الإناعام: منها منافع الركوب عليها، والحمل، ومنها: منافع الأكل من لحومها، والشرب من ألبانها، ومنها منافع الدفء، واتخاذ الآلات و الأمتعة من أصوافها وأوبارها وأشعارها، إلى غير ذلك من المنافع»⁴.

ب- تسخير الكون جميعاً:

ومن ذلك تسخير ما في السماوات والأرض، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁵.

كما سخر النجوم والأفلاك وتقلب الليل والنهار والشمس والقمر، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ

وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ رَبِّكَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁶.

فالمولى عز وجل ذلّل الشمس والقمر لمنافع العباد العظيمة، كل منهما يدور ف فلكه إلى يوم القيامة.

¹ (إبراهيم: 32)

² الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ، ج 16، ص 13.

³ (غافر: 79).

⁴ السعدي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 743.

⁵ (الجاثية: 13).

⁶ (النحل: 12).

الفرع الثالث: الحكمة من التسخير

المتأمل في القرآن الكريم يجد تلازماً بين مبدأ الخلق وظاهرة الحكمة و التسخير فيه، وذلك في آيات في غاية من الدقة والدلالة على أن الخلق لم يوجد على وجه العبث أو العفوية، بل يقرر أن الإنسان وجد لهدف سام ونبيل، وما سحر من أجله جاء استكمالاً لغاية وجوده في هذا الكون، والممعن في كل ما سخره الله للإنسان يجد حكماً باهرة من وراء هذا التسخير، في أبعاد متعددة، نجملها في النقاط الآتية:

1/ البعد العقدي:

أ/ تحقيق الإيمان بالله تعالى: فما يشاهد في هذا الكون من مظاهر الإتقان والتنظيم، ومعالم التسخير يستوجب التسليم والإقرار بوجود خالق مدبر مالك عليم، هو الفاعل الوحيد الذي سحر هذه المخلوقات لصالح الإنسان، قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَرَوْنَ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٦﴾﴾¹، « ووجه الآية، فيها: أن الله تعالى خلقها بخلقة تصلح للطيران، ثم سحر لها هذا الهواء اللطيف، ثم أودع فيها من قوة الحركة وما قدرت به على ذلك، وذلك دليل على كمال حكمته وعلمه الواسع، وعنايته الربانية بجميع مخلوقاته وكمال اقتداره تبارك الله رب العالمين»².

قَالَ تَعَالَى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾﴾³ أي الذي انفرد بخلق وتسخير هذه النعم هو الرب المألوه المعبود، الذي له الملك كله.⁴

ب/ معرفة الله وآثار أفعاله في هذا الكون:

إن تأمل نظام الكون يقود الإنسان إلى إدراك عظمة الخالق وحكمته في خلق هذا النظام الدقيق. فالشمس والقمر والليل والنهار كلها تعمل بتناغم لتلبية حاجات الإنسان، كما ورد في قوله تعالى:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾⁵

¹ (النحل:79).

² السعدي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص445.

³ (فاطر:13).

⁴ السعدي عبد الرحمن، نفس المرجع، ص686.

⁵ (إبراهيم: 33).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

هذه الآية تؤكد على ارتباط التسخير بعظمة الخالق وتفرد، حيث تعمل هذه الظواهر الكونية دون تدخل من الإنسان، مما يدل على عجز البشر أمام قدرة الله المطلقة.

قال الإمام الرازي في تفسيره: «إن هذه الظواهر آيات ظاهرة على قدرة الله وحكمته، حيث تُسَخَّر من أجل الإنسان دون أن يملك قدرة على تغيير مسارها»¹.

قال ابن القيم: «التسخير الذي جعله الله لعباده في السماوات والأرض هو من أعظم الآيات الدالة على ربوبيته ووحدانيته، وهو أيضاً من أعظم أسباب قيام العبودية لله، إذ أن هذا التسخير يلزم العبد بالشكر والطاعة، فما خلق الله شيئاً إلا وله غاية وهدف يُسخر له، وأعظمها إقامة حق الله على العبد»².

2/ البعد الإنساني:

التسخير مفهوم قرآني يشير إلى أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون بما فيه ليكون في خدمة الإنسان، موجّهاً له نحو إعمار الأرض، تحسين حياته، وتحقيق غاياته في التوحيد والعدل. عند التوسع في هذا المفهوم، يمكننا تسليط الضوء على الأبعاد الإنسانية المتعددة التي تمكّن الإنسان من استثمار النعم الكونية لتحقيق أقصى منفعة للمجتمع البشري والحضارة.

أ/ تيسير الحياة اليومية:

يظهر التسخير بُعد الإنسان من خلال تهيئة الكون بما فيه لخدمة احتياجات الإنسان اليومية، حيث سخر الله الشمس والقمر، والليل والنهار، لتيسير حياة البشر. الشمس، على سبيل المثال، تمد الإنسان بالضوء والطاقة، والقمر ينظم المد والجزر، مما يساهم في الزراعة والملاحة. هذا التسخير ليس عشوائياً، بل هو نظام مُتقن يساعد الإنسان على تنظيم حياته، ويهدف إلى توفير احتياجات الإنسان المادية والمعنوية بشكل مستمر. يقول

الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾³

الغاية ليست فقط تلبية الحاجات، بل دفع الإنسان للتأمل في هذا النظام المتقن، مما يُعزّز قيم الامتنان والشكر⁴.

¹ الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004م، ج19، ص144.

² ابن القيم، مدارج السالكين، دار الصميعي، السعودية، 1995، ج2، ص212.

³ (إبراهيم: 33).

⁴ الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج14، ص236.

ب/ تحقيق العمران:

التسخير الإلهي للكون يهدف إلى تمكين الإنسان من أداء دوره في إعمار الأرض وبناء الحضارات. فالإنسان مُكلف باستخدام الموارد الطبيعية التي سَخَّرَهَا اللهُ له لتحقيق التنمية المستدامة، من خلال الزراعة والصناعة والتجارة. يقول الله عز وجل: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾¹

النص القرآني يوضح أن الإعمار واجب ديني وإنساني، إذ إن تعطيل هذه الموارد يُعدّ تقصيرًا في أداء الأمانة التي حُمِّلَهَا الإنسان².

ج/ العدالة في الانتفاع³:

يعزز التسخير قيمة العدالة، حيث جعل الله النعم الكونية متاحة لجميع البشر دون تمييز. فالماء، الهواء، والموارد الطبيعية ليست ملكية خاصة، بل هي حقوق مشتركة لكل إنسان على وجه الأرض. وهذا يدعم التكافل الإنساني والتعاون بين البشر.

يقول الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾⁴ هذه العدالة في توزيع الموارد تمنع الاحتكار، وتدعو إلى تحقيق التنمية الجماعية.

د/ تعزيز القيم الروحية والأخلاقية:

من خلال تسخير الكون، يدفع الله الإنسان إلى التفكير والامتنان للخالق، مما يعزز القيم الروحية. الإنسان الذي يدرك عظمة هذه النعم يُدرك أهمية شكرها عبر الالتزام الأخلاقي في حياته وتعاملاته.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبًّا تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁵، الامتنان لله على النعم المسخرة يُعدّ محرکًا أساسيًا لبناء شخصية مسؤولة ومتواضعة⁶.

¹ (هود: 61).

² أنظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، الجزائر، 1948، ص 45.

³ فريد الأنصاري، الفطرية، دار السلام، المغرب، 2008، ص 112.

⁴ (الجاثية: 13).

⁵ (النحل: 14).

⁶ محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1971، ص 89.

هـ/ تعزيز العلم والإبداع:

التسخير الإلهي يشجع الإنسان على استخدام عقله لاكتشاف قوانين الكون وتسخيرها لصالحه، الأمر الذي يدفع إلى تطوّر العلوم والتكنولوجيا.

التفكر في خلق السماوات والأرض، كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾¹، يحفز العقل على الابتكار، مما يعود بالنفع على الإنسانية جمعاء.²

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاحٍ فَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾³. يشير النص إلى أن الماء لا يُخزنه البشر، بل هو جزء من نظام إلهي معقد يدعو الإنسان لفهمه واستخدامه بحكمة.

يعلّق القرضاوي على هذه الآية في كتابه "الإعجاز العلمي في القرآن": «هذه الآيات تدعو الإنسان لاكتشاف القوانين الكونية واستخدامها لخدمة البشرية، وهو ما دفع العلماء لتطوير علوم الزراعة والهندسة البيئية»⁴.

اكتشاف هذه القوانين وتفعيلها في هذا الكون، ارتقاء للإنسان إلى مكانة عظيمة تسمح له من قيادة نواميس الكون لصالحه، ولخدمته، وهو أثر واضح على علو قدره ومكانة وجوده.

3/ البعد الأخلاقي للتسخير:

التسخير مفهوم قرآني يُشير إلى تهيئة الله سبحانه وتعالى للكون وما فيه من موارد لخدمة الإنسان، بهدف تمكينه من أداء دوره كخليفة في الأرض. ومع ذلك، فإن استثمار هذا التسخير يجب أن يخضع لضوابط أخلاقية وقيمة مستمدة من الشريعة الإسلامية.

البعد الأخلاقي للتسخير يتمحور حول الاستخدام المسؤول للنعم الإلهية، بما يحقق التوازن بين احتياجات الإنسان والحفاظ على البيئة والموارد للأجيال القادمة. والإيمان بالله يستلزم سلوكاً أخلاقياً في التعامل مع الطبيعة وكل ما سُخر للإنسان¹، أو بعبارة أخرى استخدام النعم التي وهبها الله للإنسان بما يتفق مع القيم الإسلامية مثل العدل، الرحمة، الأمانة، والشكر.

¹ (آل عمران:190).

² أنظر: أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، دار النهضة، القاهرة، 1994، ج2، ص345.

³ (الحجر:22).

⁴ يوسف القرضاوي، "الإعجاز العلمي في القرآن"، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999م، ص98.

¹ يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1994، ص22.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

قَالَ تَعَالَى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ٢٩ ﴾¹، النعم ليست حقًا مطلقًا للإنسان، بل أمانة يتوجب عليه حفظها.

ولبسط هذا البعد أتناول الموضوع بشيء من التفصيل من حيث الضوابط والأهمية.

أ / ضوابط البعد الأخلاقي للتسخير

- العدل في استخدام النعم:

الإسلام يُشدد على العدل كقيمة أساسية لضمان توزيع الموارد بشكل متساوٍ، دون أن يحتكرها الأفراد أو يُسيئون استخدامها².

قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۝ ٣ ﴾³، ومن الأمثلة على ذلك: توزيع الموارد الطبيعية مثل المياه والأراضي الزراعية بعدل بين الناس، ورفض استغلال النعم الإلهية لتحقيق منافع شخصية على حساب الآخرين.

فالتسخير هو منح الإنسان القدرة على الانتفاع بما حوله، لكن هذا الانتفاع محدود بمحدود الحق والعدل⁴. والعدل لا يعني المساواة المطلقة وإنما هو إعطاء كل ذي حق حقه بما يناسب مع جهده وظروفه⁵.

- الأمانة في التعامل مع الموارد:

الأمانة تعني الحفاظ على النعم التي أُعطيت للإنسان، واستخدامها بما يُرضي الله، مع تجنب التبذير أو الإفساد.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ۝ ٦ ﴾⁶. فلا بد للإنسان أن يتعامل مع ما سخره الله له على أساس المؤمن على شيء، فلا يفسد فيها ولا يصيرها في غير مرضاة الله عز وجل، وفي هذا السياق قال القرضاوي: «إنَّ البيئة أمانة في يد الإنسان، والاعتداء عليها هو خيانة لهذه الأمانة»¹.

¹ (البقرة:29).

² ابن تيمية، السياسة الشرعية، دار المعارف، الرياض، 1979، ص45.

³ (النساء:58).

⁴ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، 1992، ص132.

⁵ محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 1984، ص67.

⁶ (النساء:58).

¹ يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في الإسلام، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1995، ص45.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

قال الشاطبي: « الأمانة في التسخير تعني أن الإنسان مطالب بعمارة الأرض، لا بإفسادها أو الاعتداء عليها»¹.

فمن الأمانة إذن ترشيد التعامل مع نعم الله، فينتفع بها وفي نفس الوقت يحافظ عليها، مستشعرا مراقبة الله تعالى، وإحساساً بعظم المسؤولية.

- شكر الله على النعم:

شكر الله على النعم أحد الضوابط الأخلاقية، والشرعية الأساسية، التي تُنظم استخدام الإنسان للموارد التي سخرها الله له.

فالشكر يتجاوز مجرد الامتنان القلبي، ليشمل الاعتراف العملي والفعلية بالنعم، واستخدامها بما يرضي الله ويحقق الغايات التي خلقت من أجلها.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾²

قال ابن القيم: «الشكر هو ظهور أثر النعمة على قلب العبد إيماناً، وعلى لسانه ثناءً، وعلى جوارحه طاعة»³.
فالشكر دليل على صدق المرء مع ربه وسبحانه، وسبب من أسباب بقاء النعم التي سخرها الله للعباد.

- الرحمة في التعامل مع المخلوقات

التسخير يشمل أيضاً المخلوقات الحية من الحيوانات والنباتات، ويجب التعامل معها برحمة وإنسانية.
قال النبي ﷺ: « في كل كبدٍ رطبة أجر »⁴، قال القرطبي (671هـ): «في كل كبدٍ رطبة أجر: دليل على سعة رحمة الله، وأن الرحمة بالمخلوقات هي من مقتضيات الشكر على النعم»⁵.

الرحمة بالحيوان لها أهمية بالغة في الشرع، وهي فرع من الرحمة بالمخلوقات عموماً، وهي شرط لتحقيق مقصد الشريعة في التوازن¹

¹ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ط1، دار ابن عفان، السعودية، 1997، ج2، ص88.

² (إبراهيم: 07).

³ ابن القيم، مدارج السالكين، المرجع السابق، ج2، ص244.

⁴ صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب الآبار على الطريق إذا لم يتأذ بها، الحديث رقم: 2363.

⁵ محمد بن أحمد القرطبي، المرجع السابق، ج10، ص239.

¹ الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج2، ص179.

- عدم الإسراف والتبذير:

الإسراف والتبذير من السلوكيات التي تُنافي البعد الأخلاقي للتسخير، حيث تؤدي إلى تدمير الموارد وتعريض الأجيال القادمة للخطر.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (٣١).

ذكر أهل التفسير أنّ الإسراف هو مجاوزة الحد في كل فعل أو قول، وهو مذموم في الشرع لأنه يؤدي إلى إضاعة المال وتجاوز حدود الله¹.

ضابط عدم الإسراف والتبذير يعكس رؤية الإسلام في تنظيم استخدام النعم المستخرجة للإنسان، بما يضمن استدامتها وتحقيق المنفعة العامة.

الإسراف والتبذير ليسا فقط إساءة استخدام للنعم، ولكنهما اعتداء على حق الله وحق الآخرين، مما يؤدي إلى الفساد في الأرض.

ب- أهمية البعد الأخلاقي للتسخير:

في منظومة القيم الإسلامية، يُعتبر التسخير من أعظم صور العطاء الإلهي للإنسان، الكون بكلّ عناصره وموارده وُضع في خدمة البشرية، ليكون وسيلةً لتحقيق الغايات الكبرى: العبادة، الإعمار، والارتقاء الأخلاقي.

هذا التسخير ليس مجرد تمكين بلا قيود، بل هو اختبار لقدرة الإنسان على التوازن بين الانتفاع بالموارد وحفظها، وبين استغلال النعم وشكر المنعم.

قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾²

لتذكير الإنسان أن هذه النعم المستخرجة ليست مُلْكًا خالصًا له، بل هي أمانة، وسوء استخدامها يُعدّ تعدّيًا على حدود الله وإخلالًا بميزان الكون.

- التسخير تعبير عن الرحمة الإلهية

التسخير هو صورة من صور رحمة الله بعباده، إذ أودع في الكون ما يُعين الإنسان على تحقيق احتياجاته المادية والمعنوية.

¹ ابن كثير، المرجع السابق، ج2، ص469.

² (البقرة:29).

قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾¹

هذا التسخير يعكس كرم الله، فهو لم يجعل الإنسان يكافح وحده بل هباً له أدوات تساعد على مواجهة تحدّيات الحياة ، وهو دليل على كرم الله ورحمته وعظمته، لكنّه أيضاً امتحان للإنسان؛ هل يستخدم هذه النعم فيما يرضي الله ويعمر الأرض، أم يفسد بها ويسرف؟².

أكثر من ذلك فرحماته من خلال هذه النعم هي ليست قاصره على شيء أو كائن واحد بل هي متعدّدة إلا ما لا يعلمه إلا الله، فمثلاً: رحمة الله في الماء لا تقتصر على توفيره للشرب، بل جعل منه وسيلة للزراعة، النظافة، وإحياء الأرض الميتة، سقي بعض المخلوقات التي لا يعلمها إلا هو سبحانه وهو من أبلغ صور الرحمة الإلهية³.

- تحقيق التوازن البيئي:

الإنسان مُسَخَّر له استخدام الموارد الطبيعية لتحقيق منفعة شخصية أو اجتماعية، ولكن يجب أن يكون هناك توازن بين هذا الاستخدام وبين الحفاظ على البيئة. الأخلاقيات البيئية تدعو إلى الحد من التأثيرات السلبية على النظام البيئي بسبب الأنشطة البشرية، فالتسخير بدون التزام أخلاقي يؤدي إلى تدمير الموارد البيئية، مثل التلوث وتغير المناخ، وديننا كما هو معلوم يحثنا على عدم الإفساد في الأرض، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾⁴

التوازن البيئي في البعد الأخلاقي للتسخير هو ركيزة أساسية لضمان بقاء الأرض صالحة للعيش وحفاظاً على حق الأجيال القادمة في الاستفادة من مواردها. يتطلب ذلك تبني سلوكيات أخلاقية توجه الإنسان لاستخدام موارد بطريقة تضمن استمرارها للأجيال القادمة¹.

- تعزيز العدالة الاجتماعية:

العدالة الاجتماعية، كما تُعرّف في كثير من الفلسفات الأخلاقية والدينية، ترتبط بتوزيع الموارد بشكل

¹ (الجماعية:13).

² سيد قطب، في ظلال القرآن، ط6، دار الشروق، مصر، 2003م، ج4، ص256.

³ نفس المرجع، ج3، ص322.

⁴ (الأعراف:56).

¹ يراجع: مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، الجزائر 1948م، ص105.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

عادل بين جميع أفراد المجتمع، بحيث يتمكن الجميع من الوصول إلى احتياجاتهم الأساسية دون تفاوتات أو ظلم. في البعد الأخلاقي للتسخير، يُنظر إلى الأرض والموارد التي تحتوي عليها كأمانة من الله، ويجب على الإنسان استخدامها بطريقة تعزز العدالة الاجتماعية، أي بما يضمن حصول كل فرد، بغض النظر عن موقعه الاجتماعي أو الاقتصادي، على حقوقه في هذه الموارد.

في الإسلام، يُعتبر التسخير بمثابة مسؤولية أخلاقية تجاه الموارد التي منحها الله للإنسان. تُعتبر الأرض ملكاً لله، والإنسان مُكلف باستخدامها بحكمة ورشد، مما يساهم في تعزيز العدالة الاجتماعية من خلال ضمان توفير احتياجات جميع أفراد المجتمع.

المسؤولية تجاه توزيع الموارد بشكل عادل بين الأفراد والجماعات في المجتمع تمثل إحدى أسس معاني التسخير في الفكر الديني والفلسفي. بذلك، يصبح التسخير أداة لتعزيز العدالة الاجتماعية من خلال ضمان حصول كل فرد على حقه في الاستفادة من موارد الأرض¹.

فالبعد الأخلاقي للتسخير يركز على فكرة أن الإنسان ليس مالِكاً تاماً للموارد، بل هو مستخدم لها بطريقة تؤكّد التوزيع العادل والتضامن بين الأفراد.

إذا اعتُبرت الأرض وما عليها مجرد "أمانة"، فإن ذلك يدعو الإنسان إلى احترام حق الآخرين في الاستفادة منها، ما يساهم في تعزيز العدالة الاجتماعية، فهو ليس مجرد استغلال للموارد بل هو مسؤولية أخلاقية تعزز العدالة الاجتماعية، وهو يدعونا إلى استثمار الموارد الطبيعية بطريقة تحقق المساواة بين الأفراد، بحيث لا يظل البعض محروماً من حقوقه في الاستفادة من هذه الموارد التي تعتبر ملكية مشتركة¹.

التسخير، من هذا المنظور، لا يعني الاستغلال فقط، بل هو دعوة للمسؤولية الاجتماعية والاقتصادية تجاه البيئة والمجتمع، وهي مسؤولية بالأساس مع الخالق المسخر لهذه النعم.

– الإعمار بدل الإفساد:

يُعتبر الإعمار من المقاصد الأساسية التي وُكّلت إلى الإنسان عند تسخير الأرض ومواردها، في حين أن الإفساد يُعدّ خرقاً للمسؤولية الأخلاقية التي يحملها الإنسان في استخدامه لهذه الموارد.

¹ عادل منصور، العدالة الاجتماعية والتنمية المستدامة، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 2017م، ص120.

¹ يراجع: أحمد جلال، التسخير والعدالة: من منظور أخلاقي، ط2، دار العلوم الحديثة، لبنان، 2019م، ص88.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

الإعمار عملية منظّمة تهدف إلى تنمية وتحسين البيئة والموارد بشكل مستدام، يُمكن أن يشمل بناء المجتمعات، تحسين الزراعة، وإعادة تأهيل الأراضي.

على العكس، يُعد الإفساد خرقاً لهذه المسؤولية، حيث يؤدي الإنسان إلى تدمير أو إهدار الموارد أو تلويث البيئة بما يضر بالحياة الإنسانيّة والبيئية.

يرتكز الإعمار على مفهوم الإصلاح، أي العمل على تحسين وتطوير الأرض وفقاً للمبادئ الأخلاقية التي تحترم حقوق الإنسان والطبيعة.

الإعمار في الإسلام لا يقتصر فقط على بناء الأبنية والاقتصاد، بل يمتد ليشمل الحفاظ على البيئة وحمايتها من الإفساد. الإنسان، كخليفة لله في الأرض، يجب عليه العمل على تحسين الأرض بما يخدم مصلحة الإنسان والحياة في جميع جوانبها¹.

من خلال البعد الأخلاقي للتسخير، يجب أن يكون هدف الإنسان هو الإعمار، أي العمل على بناء الأرض وتحقيق الرفاهية للبشرية كلها من خلال استخدام الموارد بشكل مستدام ومتوازن، الإفساد، فهو نقيض ذلك، ويُعتبر تجاوزاً للحدود الأخلاقية التي فرضها الله تعالى في استخدام الأرض ومواردها.²

- حماية حقوق المخلوقات الأخرى:

يؤكد هذا البعد على أن الكائنات الحيّة الأخرى ليست مجرد أدوات لخدمة الإنسان، بل هي شريكة في هذا الكوكب ولها حقوق يجب احترامها. يتطلّب التسخير الأخلاقي من الإنسان أن يعامل هذه الكائنات برفق ورحمة، وأن يراعي الحفاظ على التنوع البيولوجي واستدامة النظم البيئية.

إنّ حماية الكائنات الحيّة الأخرى ليست مجرد مسألة بيئية، بل هي واجب أخلاقي وديني، فالكائنات الحيّة جزء من نظام متكامل خلّق لتحقيق التوازن، والإضرار بها يُعتبر انتهاكاً لهذا النظام. يجب على الإنسان أن يعي مسؤوليته الأخلاقية تجاه هذه الكائنات، وأن يعمل على حمايتها من الانقراض أو الأذى.¹

² حسن موجي، الإعمار والإفساد في القرآن الكريم، ط1، دار الفكر الإسلامي، مصر، 2018م، ص93.

² مُجدد عبد الحليم، التسخير والإعمار أبعاد أخلاقية، ط2، دار الشروق، السعودية، 2020م، ص152.

¹ مصطفى عبد الحميد، أخلاقيات البيئة وحماية التنوع البيولوجي، ط1، دار الفكر، مصر، 2019م، ص89.

استنتاج:

البعد الأخلاقي للتسخير هو الضمانة الوحيدة لتحقيق الاستخدام المسؤول للنعم التي وهبها الله للإنسان. يربط هذا البعد بين العلم والقيم، ويوجه الموارد لخدمة البشرية دون إضرار بالبيئة أو المجتمع. في عالم اليوم، يُعتبر الالتزام بهذا البعد ضرورة لمواجهة التحديات البيئية والاجتماعية، وتحقيق التنمية المستدامة التي تضمن الخير للبشرية جمعاء. الإسلام يُقدم نموذجًا مثاليًا للتوازن بين الاستفادة من النعم وحمايتها، مما يجعل رسالته خالدة وعابرة للأزمان.

التسخير مفهوم شامل يتجاوز حدود الاستخدام المادي للكون، فهو يربط بين الإنسان وخالقه بعلاقة روحية وأخلاقية، والقرآن والسنة يدعوان الإنسان للتفكير في النعم، والعمل على استخدامها بحكمة. تحقيق ذلك يُسهم في بناء حضارة متوازنة تعكس شكر الله على تسخيرهِ، كما أشار ابن خلدون أنّ عمارة الأرض لا تتحقق إلا بوعي الإنسان لمسؤوليته عن النعم التي أودعها الله في الكون¹.

يعتبر التسخير من المقومات الأساسية التي تذكر الإنسان بضعفه أمام قدرة الله ويزيده توكلاً عليه وشعوراً بالسكينة والرضا²، فيطمئن قلبه أنّه الرّب المدبر تبارك وتعالى.

الفرع الرابع: دلائل التسخير العقديّة

التسخير مفهوم عقدي ذو أبعاد متعددة، يعكس قدرة الله المطلقة، ورحمته الواسعة، وحكمته البالغة. الكون بأسره، من مخلوقات وظواهر طبيعية ونظام كوني دقيق، مهياً لخدمة الإنسان ليساعده على تحقيق الغاية التي خلّق من أجلها، وهي عبادة الله وعمارة الأرض. ومن بين أهم الدلائل العقديّة للتسخير: ما يأتي:

1/ تسخير الكون دليل على وحدانية الله

التوحيد هو الأساس الذي ينبني عليه الإيمان بالله، والتسخير الكوني هو أبرز دليل على توحيد الربوبية، حيث يظهر أن الله وحده هو الخالق المدبر لكل شيء. يقول الله تعالى:

﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ؟﴾¹

¹ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ط3، دار الجيل، القاهرة، 1994م، ص210.

² ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، المرجع السابق، ج2، ص88.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

هذه الآية تعبر عن حقيقة واضحة، وهي أنّ كلّ من يُعبد من دون الله عاجز عن تسخير شيء للإنسان أو منعه، لأنّ التسخير حق خالص لله وحده.

القرآن الكريم يبرز في مواضع عديدة أنّ الله هو الذي يُنزل المطر من السماء، ويُخرج النبات من الأرض، ويُحرّك الرياح في السماء، كلّ ذلك ضمن نظام دقيق يعجز العقل البشري عن الإحاطة به، يقول الله تعالى:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾².
تذكير النَّاسِ بقدرة الله عزوجل، يعبر عن عظمة الله في خلق الكون وتسييره، وأنه المالك الحقيقي الذي يخضع له كلّ شيء، مما يلزم الإنسان بالإيمان بوحدانية الله³.

حركة الشَّمس والقمر مثلاً: تعكس بوضوح توحيد الربوبية، فالشَّمس تُشرق وتغرب في مواعيدها الدقيقة منذ أن خلقها الله، وتعمل بتناغم مع القمر لتحديد الزّمن والتقويم.

هذه الظواهر تجعل الإنسان يدرك أنّ هناك قوّة واحدة تدير هذا الكون، هو الله ﷻ، القائل: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾¹.

إنّ تسخير الكون بكل ما فيه من نجوم، وكواكب، وموارد طبيعية لخدمة الإنسان، هو شهادة عظيمة على أنّ الله واحد.

هذا التسخير لم يكن عشوائياً، بل هو جزء من خطة محكمة أرادها الله لتدبير شؤون خلقه.²

التأمّل في القرآن الكريم يجد أنّه يُظهر الإعجاز في تسخير الكون لخدمة الإنسان، ويُلقت النّظر إلى أنّ هذا التسخير لا يمكن أن يكون إلا بفعل إله واحد، حكيم، وقادر؛ هذا الإعجاز هو دليل على وحدانية الله وعلى قدرته المطلقة.³

¹ (الزمر:38).

² (الزمر:67).

³ ابن كثير، المرجع السابق، ج3، ص294.

¹ (الرعد:02).

² أحمد القاضي، دلائل التوحيد في الكون، ط1، دار السلام، السعودية، 2020م، ص102.

³ زغلول النجار، الإعجاز الكوني في القرآن، ط4، دار المعارف، مصر، 2019م، ص134.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وفي هذا السياق يمكن القول أنّ التّسخير الذي جعله الله لعباده في السماوات والأرض هو من أعظم الآيات الدالة على ربوبيته ووحدانيته، وهو أيضاً من أعظم أسباب قيام العبودية لله، إذ أنّ هذا التسخير يلزم العبد بالشكر والطاعة، فما خلق الله شيئاً إلا وله غاية وهدف يُسخر له، وأعظمها إقامة حق الله على العبد¹.

2/ تحقيق الرحمة الإلهية

من أعظم دلالات التّسخير هو أنه يُظهر رحمة الله بعباده، إذ جعل الكون بما فيه من مخلوقات وظواهر طبيعيّة في خدمة الإنسان، ليجد الراحة والسّكينة في حياته، ويتمكّن من العيش في بيئة متوازنة.

يقول ﷻ: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾²

هذه الآية تبرز تسخير البحار لتكون وسيلة للتنقل والتجارة، ومصدراً للطعام والحياة.

الكون مسخّر بما فيه ليخدم احتياجات الإنسان، فالبهار تحمل السفن وتنقل البضائع بين القارات، كما تُوفر الأسماك كمصدر غذاء. أما الأرض، فهي مستقرة ومجهزة لنمو النباتات والحيوانات التي يعتمد عليها الإنسان.

قال ابن عاشور: «الله جعل كل ما في الكون مسخراً لخدمة الإنسان، حتى الكائنات التي لا يدرك الإنسان نفعها بشكل مباشر»¹.

النباتات ليست فقط مصدراً للغذاء، بل أيضاً للأدوية التي تُستخدم لعلاج الأمراض.

أوراق النباتات تحتوي على مواد فعالة تساعد في شفاء الإنسان، وهذا يُبرز جانباً من رحمة الله في تسخير الطبيعة لصالح الإنسان.

3/ القدرة الإلهية (الله وحده المتحكم في الكون)

القدرة الإلهية هي صفة من صفات الله عز وجل التي تدل على كمال قوته وتفردّه في الخلق والإيجاد والتدبير، وهي أهم الصفات الإلهية التي تميّز الله سبحانه وتعالى عن خلقه، وهي محور العقيدة الإسلامية، حيث ترتبط بجميع أركان الإيمان، من الإيمان بالله وصفاته، والإيمان بالقضاء والقدر.

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، المرجع السابق، ج2، ص 212.

² (الجاثية:12).

¹ ابن عاشور، ج21، المرجع السابق، ج21، ص145.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

التسخير يُظهر قدرة الله المطلقة في خلق الكون وإدارته، قَالَ تَعَالَى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّن ظَهِيرٍ ﴾ ¹

هذه الآية تُبرز أن أي قوة في الكون لا تعمل إلا بأمر الله، مما يجعل الإنسان مدرّكاً أن الكون بأسره خاضع لإرادة الله.

ما يحدث في الطبيعة خارج عن سيطرة الإنسان، مثل الزلازل والبراكين، تُذكر الإنسان بأنه مخلوق ضعيف، وأن هناك قوة عليا تتحكم في كل شيء. ابن القيم في "مفتاح دار السعادة" يوضح أن قدرة الله تتجلى في تسخير الكائنات الحية والجمادة لتعمل في انسجام كامل رغم اختلاف وظائفها².

المطر الذي يسقط في مكان محدد وبكمية محددة هو مثال على قدرة الله. الإنسان قد يتنبأ بالطقس، لكنه لا يستطيع التحكم به، مما يرسخ الإيمان بأن الله هو المدبر الوحيد.

4 / دلالاته على البعث

قَالَ تَعَالَى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾ ¹

بين الله ﷻ أن صفاته المتجلية في الكون، والدالة على كمال عظمتة، دليل على قدرته في البعث والإعادة، والإحياء بعد الإماتة، فالقادر على خلق هذه الاشياء وتسخيرها للإنسان قادر على بعث العباد من قبورهم وإحيائهم للحساب والجزاء بعد مماتهم، ولو كانوا في أجواف الحيوانات أو هوت بهم الريح في مكان بعيد.

قال الشوكاني: « تنبيه العباد أنّ من قدر على هذه الاشياء فهو قادر على البعث والإعادة، ولذا قال: ﴿ لعلكم بلى لقاء ربكم توقنون ﴾، أي لعلمكم عند مشاهدة هذه الآيات توقنون بذلك لا تشكّون فيه ولا تمترون في صدقه»².

¹ (سبأ: 22) .

² ابن القيم، المرجع السابق، ج 1، ص 205.

¹ (الرعد: 02).

² فُجِّد علي الشوكاني، نفس المرجع، ج 3، ص 77.

5/ دعوة للتفكير والشكر

التسخير هو اختبار للإنسان ليرى الله كيف يستخدم هذه النعم، وهل يشكر الله عليها أم يكفر بها.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَةً قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾¹، فلو تأمل العاقل في هذا التسخير العظيم، لوجد السماوات وما فيها من شمس وقمر ونجوم وكواكب، والأرض وما فيها من جبال وبحار وأشجار وحيوان، كلها مسخرة للإنسان، تسخيرًا ينطق بأن المسخر لها واحدٌ حكيمٌ عليم، وأنه سبحانه جعل ذلك لتقوم به حياة الإنسان، وتهيئة أسباب معاشه، مع دعوته للتفكير والشكر².

ربنا سبحانه وتعالى وضع الإنسان على الأرض خليفة، ليسود فيها بمقتضى العقل والإرادة، ولكن هذه السيادة ليست مطلقة، بل هي مقيدة بشرائع الله التي تهدف إلى عمارة الأرض بالعدل والإحسان¹.

الإنسان مدعو لأن يُظهر شكره لله، ليس فقط بالكلام، بل بالعمل الصالح وحسن استغلال نعم الله تعالى فيما يرضيه، وينمي مصلحته.

يوضح الإمام الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" أنّ الشكر يتضمن ثلاثة عناصر: الاعتراف بالنعمة، واستخدامها فيما يرضي الله، وتجنب الإفساد في الأرض²، فالتسخير يضع الإنسان أمام مسؤولية أخلاقية تجاه الكون، ويختبر مدى التزامه بقيم الشكر والمحافظة.

وفي كتاب الخواطر للشعراوي ما نصّه: «إنّ تسخير الله لخلقه هو إعطاء القوة والنظام الذي يجعل كل شيء يسير لخدمة الإنسان، ولكن هذه الخدمة مشروطة بشكر الإنسان لله الذي سخرها له»³.

وخلاصة القول، يمكن أن نقول أنّ التسخير مفهوم شامل يحمل في طياته دلالات عقدية عميقة تربط الإنسان بخالقه، والكون بما فيه من نظام دقيق وعجائب متعددة هو رسالة إلهية تدعو الإنسان للتفكير والشكر والإيمان بوحدانية الله.

¹ (الأعراف: 10).

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص 141.

¹ عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، دار القلم، الكويت، 1973، ص 115.

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج3، ص 145.

³ فُجِد متولي الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم، دار النهضة، مصر، 1990، ص 220.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

إنّ فهم هذه الدلالات يجعل الإنسان أكثر وعيًا بمسؤوليته تجاه النعم، وأكثر رغبة في تحقيق الغاية التي خلقه الله من أجلها.

المطلب الرابع: الأمانة

الفرع الأول: الأمانة لغة

الأمانة مشتقة من الجذر الثلاثي "أَمَنَ"، وهو يدل على الأمن والسكينة والاطمئنان وزوال الخوف. قال الخليل بن أحمد: «الأمانة: الوفاء، وهي الوديعة يُؤتمن عليها الإنسان، والأمين ضدّ الخائن، ومنه اشتقاق الأمن، لأنه يُؤمن الخوف»¹

قال ابن فارس: «الألف والميم والنون أصلٌ واحدٌ يدلُّ على سكون النفس... ومن ذلك الأمانة، وهي ضدّ الخيانة، وتُسمّى المؤمن مؤمنًا لأنه يعطي الأمان»¹.

وقيل هي: الأمانة: «ما يُؤتمن عليه الإنسان من الحقوق، وهي كلّ حقٍّ يلزم أدائه وحفظه»².
وقيل: الأمانة هي الوديعة وما يُحفظ، وكل ما يُؤتمن عليه الإنسان فهو أمانة، فتشمل كل ما يُؤتمن عليه الإنسان، سواء كان مالا أو عهدًا أو حقًا معنويًا³.

فالمُتأمل في المعنى اللّغوي " للأمانة" يجد أنّها تدور حول معاني السكون والطمأنينة، والأمن من الخداع والخيانة، وتعبّر عن المتّصف بها بالثقة والوفاء بالعهد، وكل هذه المعاني نجدها متضمنة في المعنى الاصطلاحي.

الفرع الثاني: الأمانة في الاصطلاح

قال ابن كثير: " الأمانة تشمل كل حق يلزم الإنسان رعايته، سواء كان حقًا لله أو حقًا للخلق"⁴
وفي الإحياء: "الأمانة هي التزام العبد بما كُلف به من حقوق العباد وحقوق الله، وتشمل حفظ الأمانات في السر والعلن"⁵.

¹ الخليل بن أحمد، المرجع السابق، ج1، ص74.

¹ ابن فارس، المرجع السابق، ج1، ص185.

² الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، 2009، ص 35.

³ الفيروز أبادي، المرجع السابق، ص151.

⁴ ابن كثير، المرجع السابق، ج6، ص489.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وعزفت الأمانة بفعل الطاعات وأدائها، واجتناب المعاصي وتركها، وفي هذا المعنى يقول القرطبي في تفسيره: "الأمانة هنا تعني الطاعات والفرائض التي أمر الله بها، وتشمل أمانات الناس فيما بينهم من عقود وأموال وحقوق"².

قال ابن القيم : «الأمانة هي ما استؤمن عليه الإنسان من أوامر الشرع ونواهيه، ومن حقوق الله وحقوق العباد، وهي أوسع من أن تُحصى، لأنها تشمل كل ما يلزم العبد أدائه»³.

من خلال ما سبق يتبين لنا وجود ترابط بين المعنى اللغوي (الثقة والطمأنينة والعهد) بالمعنى الاصطلاحي (المسؤولية والحق والالتزام)، الذي بهما تتشكل حقيقة العلاقة بين العبد وخالقه، وبين الإنسان ومجتمعه.

الأمانة في الاصطلاح ليست مجرد مفهوم ضيق يُحتزل في حفظ الودائع، بل هي قيمة شاملة تمتد لتشمل كل ما يلتزم به الإنسان أمام الله وأمام الآخرين. إنها تكليف إلهي ومسؤولية عظيمة يحملها الفرد في عقيدته وسلوكه اليومي.

تشمل الأمانة كل ما استؤمن عليه الإنسان، سواء كان ذلك في مجال العبادات، حيث يُطالب بأداء الفرائض بإخلاص، أو في المعاملات، حيث يجب عليه الوفاء بالعقود والعهود، أو حتى في الأخلاق، حيث يُنتظر منه الصدق والأمانة في القول والعمل. إنها التزام يعكس مدى التزام الفرد بالمبادئ والقيم، ويحدد علاقته بربه ومجتمعه.

إنّ حمل الأمانة اختبار للإنسان، فهو وحده الذي قُبِلَ هذا التّكليف العظيم بعدما أشفق منه الخلق جميعاً، كما ورد في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾¹

وبذلك، فإن الأمانة ليست مجرد فضيلة، بل هي مسؤولية تترتب عليها حقوق وواجبات، ويكون الوفاء بها معياراً لصدق الإنسان وإخلاصه في الحياة.

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص 77.

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص253.

³ ابن القيم، مدارج السالكين، ج2، ص111.

¹ (الأحزاب: 72).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وللإشارة أنّ جلّ المفسرين فسّروا الأمانة بالتكاليف الشرعية والأوامر الإلهية، قال الطبري: " يعني: الفرائض التي افترضها على خلقه، والحدود التي حدّها لهم، على السماوات والأرض والجبال، فقلن: لا نحتمل تبعاتها، ولا نهض بما فيها من العقوبات، وحملها الإنسان، إنه كان ظلوما جهولا، يعني: الإنسان آدم"¹.

الفرع الثالث: الدلالات العقدية لحمل الأمانة

يُعَدُّ حمل الإنسان للأمانة أحد الموضوعات المركزية في العقيدة الإسلامية، إذ يشير إلى طبيعة التكليف الإلهي للإنسان واختلافه عن سائر المخلوقات. هذه الفكرة تتضمن دلالات عقدية عميقة تتعلق بالعبودية، المسؤولية، الاختيار، والابتلاء.

وسأبيّن هنا أبرز هذه الدلالات من خلال تحليل آراء العلماء والمفسرين، لهذه الآية الكريمة.

1/التكليف والمسؤولية

خلق الله الإنسان، وميّزه عن سائر المخلوقات بالعقل والإرادة، وجعله مكلفاً بعبادته، ومسؤولاً عن أعماله، ومحاسباً عليها يوم القيامة. هذه المسؤولية العظيمة التي أُلقيت على عاتق الإن سان لم تكن مجرد تفضيل بلا حساب، بل كانت أمانةً عظيمةً عُرضت على المخلوقات الكبرى، فأشفقت منها ورفضت تحملها، ولكن الإنسان قبلها رغم ضخامة تبعاتها. هذه الأمانة تعكس مفهوم التكليف والمسؤولية، وهما جوهر العقيدة الإسلامية، حيث يُكَلَّف الإنسان باتباع أوامر الله، ويُحاسب على التزامه بها أو تفريطه فيها.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾¹

هذه الآية تختزل أعظم معاني العقيدة الإسلامية في مفهوم التكليف والمسؤولية، حيث أن قبول الإنسان للأمانة يعني أنّه أصبح مكلفاً بأداء الفرائض، والالتزام بالشرائع، وحفظ الحقوق، ليكون مسؤولاً عنها أمام الله يوم القيامة.

¹ الطبري، المرجع السابق، ج 19، ص 204.

¹ (الأحزاب: 72).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

فمن أعظم الدلالات في حمل الإنسان الأمانة: هو تشريفه بهذا التكليف الذي إذا أدّاه العبد نال الفوز والفلاح، وإن ضيَّعه خاب وخسر، فالغاية من خلق الإنسان هو أن يكون عبدًا لله، مكلَّفًا بطاعته، قائمًا بفرائضه، محافظًا على حدوده، فإن فعل كان من المفلحين، وإن ضيعها كان من الخاسرين¹.

الله ﷻ أودع في السماوات والأرض والجبال القدرة على الإدراك، فعرض عليهن الأمانة، لكنهنّ رأين أنّهن غير قادرات على تحمل التكليف الإلهية بما فيها من حساب وعقاب، فعرض الأمانة على هذه المخلوقات العظيمة ليس عبثًا، بل هو لتأكيد ضخامة التكليف وخطورته، فإن كانت هذه الجبال الراسية لا تستطيع حملها، فكيف بالإنسان²، الذي وصفه الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، فوصف الإنسان بأنه ظلم جهول لأنه كثير الظلم لنفسه بتضييع حقوق الله، وجهول بعواقب أموره، ولذلك كان بحاجة دائمة إلى الهداية الربانية¹، فأداء هذه الأمانة ونيل هذا الشرف لا يتحقق من ظلم جهول إلا إذا كان ممثلاً لربه، مهتدياً بسبيله مسترشداً بأوامره.

2/ الامتحان والاختبار

يعدّ مفهوم الاختبار والابتلاء ركيزة أساسية لفهم حقيقة وجود الإنسان وحكمة وجوده في هذا الكون، حيث خلّق الإنسان في هذه الدنيا ليبتلى ويختبر في مدى استقامته على أوامر الله، والتزامه بالتكليف الشرعية التي حملها؛ ويُعتبر حمل الأمانة أعظم اختبار إلهي للإنسان، إذ تميّز عن سائر المخلوقات بقبوله لهذه المسؤولية رغم عظمها.

الابتلاء هو أساس الحياة الدنيا، حيث يختبر الله عباده ليظهر مدى صدق إيمانهم، ومدى التزامهم بما كُلفوا به. وقد وردت آيات عديدة تؤكد أن الإنسان في دار اختبار، منها قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾²

¹ ابن كثير، المرجع السابق، ج6، ص490.

² الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998، ج3، ص562.

¹ السعدي، المرجع السابق، ج6، ص314.

² (المالك: 02).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

حمل الأمانة اختبار شامل، يترتب عليه جزاء الإنسان في الآخرة، فهو امتحان لقدرة الإنسان على الالتزام بأوامر الله ونواهيه، وأداء حقوقه وحقوق العباد.

الإنسان قَبْلَ الأمانة رغم عِظَم تبعاتها، فصار بذلك في موضع الاختبار، إِمَّا أَنْ يؤديها بإخلاص فيكون من الناجحين، أو يفرط فيها فيكون من الهالكين.

عرض الأمانة على هذه المخلوقات معناه بيان عظم شأنها، ولو شاء الله لجعل هذه المخلوقات مكلفة، لكنها أشفقت، فدل ذلك على أن الإنسان عندما قبلها كان قد دخل في اختبار صعب¹.

اختيار الإنسان لحمل الأمانة دون هذه المخلوقات العظيمة دليل على أن التكليف اختبار، وأن هذه المسؤولية تترتب عليها العواقب الدنيوية والأخروية

3/ تحقيق العبودية لله تعالى

تُعَدُّ العبودية لله جوهر العقيدة الإسلامية، حيث خُلِقَ الإنسان لعبادة الله وطاعته، وحمل الأمانة يُجسد هذا المعنى بأعمق صوره.

العبودية لله تعالى هي أعظم مقام يصل إليه الإنسان، وهي الغاية التي خُلِقَ من أجلها، إذ لم يُترك الإنسان سُدى، بل وجد ليحقق معنى الطاعة والخضوع التام لله، فقبول الإنسان للأمانة ليس مجرد اختبار، بل هو التزام مطلق بالعبودية لله، وتحقيق لمبدأ الطاعة والخضوع لأوامر الله ونواهيه؛ ومن هنا جاءت الأمانة كتعبير عن هذه العبودية، فمن حملها وأداها كان عبداً حقاً لله، ومن خانها فقد أخلَّ بمقتضيات العبودية.

العبودية في التصور الإسلامي ليست عبودية قسرية أو إجبارية، بل هي اختيار حر وإرادة واعية للخضوع لله، وهذا هو جوهر الأمانة التي قبلها الإنسان، فقد اختار تحمُّل المسؤولية بإرادته، وهذا ما يميزه عن غيره من المخلوقات.

هي ليست مجرد قول باللسان أو أداء للعبادات، بل هي خضوع كامل لله في الاعتقاد والسلوك والعمل، وهي غاية الخلق وأساس التكليف الشرعية¹.

¹ الطبري، المرجع السابق، ج 19، ص 207.

¹ ابن تيمية، العبودية، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، 2005، ص 14.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

الحقيقة أنّ كلّ أمرٍ أمر الله به هو أمانة، وكل نهي نهي الله عنه هو أمانة، فمن استقام على الأوامر والنواهي فقد حقق العبودية لله، ومن خان الأمانة فقد أخلّ بحقيقة العبودية.

فالأمانة هي عين العبوديّة إذا استشعرها الإنسان كان دوره إيجابيا في الكون، وأدى دوره الاستخلافي الذي وجد من أجله في هذه الدنيا.

4/ الثواب والعقاب

تُعَدُّ الأمانة في العقيدة الإسلامية من المفاهيم الجوهرية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ الثواب والعقاب. فقد حمّل الله الإنسان الأمانة، المتمثلة في التكاليف الشرعية والمسؤوليات الدينية، وجعل التزامه بها أو تفريطه فيها سبباً لاستحقاق الثواب أو العقاب.

من هذا المنطلق، يتبيّن أن الأمانة تشمل التكاليف الشرعيّة والمسؤوليات الدينية، وأنّ التزام الإنسان بها يؤدي إلى الثواب، بينما يؤدي التفريط فيها إلى العقاب.

هذا يبرز أهمية الأمانة في العقيدة الإسلامية باعتبارها اختباراً لإرادة الإنسان وامتناله لأوامر الله، مما يترتب عليه جزاء في الدنيا والآخرة.

في الإسلام، الحساب يوم القيامة قائم على مدى التزام الإنسان بالأمانة في كل جوانب حياته، إذ تشمل الأمانة العبادات، المعاملات، الحقوق، والأخلاق.

قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ٨ ١.

هذه الآية تُشير إلى عدل الله المطلق في الحساب، حيث لا يُظلم أحد، فمن أدى الأمانة ولو بأصغر الأعمال نال ثوابه، ومن فرط فيها ولو بشيء يسير، نال عقابه ٢.

وقال الرازي (606هـ): «ميزان الأعمال هو المعيار الذي تُوزن به الأمانة، فإن رجحت حسنات الإنسان بفضل الأمانة، نال الثواب، وإن طغت سيئاته بسبب خيانتها، نال العقاب» ٣.

¹ (الزلزلة: 7 - 8).

² ابن كثير، المرجع السابق، ج4، ص539.

³ الرازي، مفاتيح الغيب، المصدر السابق، ج22، ص317.

الفرع الرابع: الأمانة جوهر الاستخلاف

يُعد مفهوم الاستخلاف في الإسلام من أهم المفاهيم التي تحدد علاقة الإنسان بربه، وبالكون، وبالمجتمع. فقد جعله الله خليفة في الأرض ليؤدي دورًا محددًا وفق شريعته، وهذا الدور مرتبط ارتباطًا وثيقًا بحمل الأمانة، التي هي جوهر الاستخلاف، وأساس التكليف الإلهي.

الاستخلاف بدون الأمانة لا قيمة له، لأن الإنسان سيصبح مجرد مستبد في الأرض، يفسد فيها ويهلك الحرث والنسل.

الاستخلاف في الأرض مشروطٌ بأداء الأمانة، لأن الخليفة لا يكون مستبدًا في حكمه، بل هو مسؤول أمام الله عن تطبيق العدالة ورعاية مصالح العباد¹.

وتتنوع الأمانات التي بدورها تكرر مبدأ الاستخلاف، إذ لا يمكن للإنسان أن يكون خليفة لله في الأرض ما لم يكن قادرًا على تحمل المسؤوليات الشرعية والإنسانية التي أوكلها الله إليه. ومن هذه الأمانات ما يأتي:

1/ الأمانة في العبادة

تُعدُّ الأمانة في العبادة من أعظم الأمانات التي يحملها الإنسان، فهي الاختبار الأول الذي يحدد مدى صدقه في التزامه بالدين، ومدى استحقاقه للثواب الأخروي. إن عبادة الله ليست مجرد ممارسات شكلية، بل هي عقد بين العبد وربّه، يتطلب إخلاص النية، وإتمام الفرائض، والالتزام بالواجبات الشرعية دون تحريف أو تهاون. وهي تعني أن يؤدي الإنسان حق الله عليه في العبادات التي فرضها، مثل الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج. وهذه العبادات ليست مجرد طقوس، بل هي أمانة عظيمة يجب أداؤها بشروطها وأركانها مع الإخلاص التام لله ﷻ.

العبادة أمانة عظيمة، فمن خانها، فقد خان استخلافه، ومن حافظ عليها، فقد أدى شرط الاستخلاف¹. كما أنّها بمثابة المسؤولية التي يتحملها الإنسان تجاه أوامر الله وحقوق العبودية له، وهي تشمل الالتزام بالفرائض، والإحسان في الطاعات، والبعد عن الرياء والبدع.

¹ المرجع نفسه، ج2، ص134.

¹ السعدي، المرجع السابق، ج1، ص78.

2/ الأمانة في الحكم والسياسة

تعدُّ الأمانة في الحكم والسياسة من أعظم الأمانات التي حمَّلها الله للإنسان، وهي الركيزة الأساسية لاستقرار الأمم والمجتمعات. فالحاكم أو المسؤول هو مؤتمن على حقوق الناس وأموالهم وأعراضهم وحرياتهم، وهو مكلف بتحقيق العدل والإنصاف، وحماية الضعفاء، وصيانة الحقوق، وإذا ضاعت الأمانة في السياسة، حلت الفوضى، والفساد، والظلم، والاستبداد، مما يؤدي إلى انهيار الأمم ودمار الشعوب.

لقد ربط الإسلام الحكم الصالح بالأمانة، حيث جعل تولية المناصب العامة مسؤولية عظيمة، لا تُعطى إلا لمن يستحقها، ولا يجوز لمن لم يكن أهلاً لها أن يسعى إليها. وقد جاء في الحديث الشريف عن النبي ﷺ: "إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ، فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ"¹.

الأمانة في الحكم تعني تحمل الحاكم أو المسؤول مسؤولية إدارة شؤون الأمة وفقاً لمنهج الله والعدل بين الناس. فالإمارة أمانة، وولي الأمر نائب عن الأمة في تحقيق مصالحها، فإذا لم يكن عادلاً في ولايته، فقد خان الأمانة، وأضر بالرعية"¹.

الأمانة في السياسة تشمل عدة مجالات، منها:

الأمانة في تطبيق الشريعة: الالتزام بأحكام الله وعدم التلاعب بها لتحقيق المصالح الشخصية.

الأمانة في تحقيق العدل: المساواة بين المواطنين، وعدم التمييز بينهم على أساس العرق أو اللون أو الدين.

الأمانة في المال العام: عدم اختلاس الأموال أو إساءة استخدامها.

الأمانة في المناصب العامة: عدم توظيف غير الأكفاء لمجرد القرابة أو المصالح الشخصية.

قال الماوردي: «الحاكم مؤتمن على الأمة، فإن خان الأمانة فقد استحق العزل والعقوبة»².

والأمانة في الحكم من أعظم الأسباب الدافعة لنهضة الأمم، عندما يكون الحاكم أميناً، فإن الدولة تزدهر، وتسود العدالة، ويتحقق الأمن والاستقرار.

¹ رواه البخاري، كتاب: العلم باب: إذا وُسِّدَ الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة، حديث رقم 59.

¹ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005، ص 49.

² الماوردي، الأحكام السلطانية، ط2، دار الفكر، بيروت، 1998، ص 135.

قَالَ تَعَالَى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨ ﴾ ¹

قال ابن كثير: "هذه الآية دليل على أن الحكم يجب أن يكون على أساس الأمانة، ومن لم يكن أهلاً للحكم فقد خان الأمانة التي أوكلها الله إليه" ².

إذا غابت الأمانة في الحكم، تفشى الفساد، وساد الاستبداد، وانتشرت الظلم والمحسوبية، ومن ثم زوال الملك وسقوط الدول.

يقول النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَاشْفُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ، فَارْزُقْ بِهِ» ³.

3/ الأمانة في المال:

المال في الإسلام ليس ملكاً مطلقاً للإنسان، بل هو أمانة يجب أن يتصرف فيها وفقاً لمنهج الله.

قَالَ تَعَالَى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨ ﴾ ¹. قال القرطبي (671هـ): «كل مال استؤمن عليه الإنسان فهو أمانة، فإن أداه بحق، استحق الثواب، وإن خانه، استحق العقاب» ².

ومن الأمانة في المال: أداء الزكاة، فهي حق الفقراء والمحتاجين، وهي أمانة فرضها الله على الغني، فإن أدى هذه الأمانة بورع وإخلاص، زكى ماله ونفسه، وإن خانها، كان من الخائنين ³.

أوجب الإسلام على الإنسان أن يسعى في طلب الرزق الحلال، وحذر من الكسب الحرام بأي صورة من الصور.

¹ (النساء: 58).

² ابن كثير، المرجع السابق، ج2، ص456.

³ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول وتحريم الخروج عليهم، حديث رقم 1828.

¹ (النساء: 58).

² القرطبي، المصدر السابق، ج6، ص407.

³ نفس المصدر، ج6، ص408.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

يقول النبي ﷺ: إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾¹.

قال الغزالي: «المال المكتسب بغير حق سم زعاف يهلك الإنسان في الدنيا والآخرة، ولا بركة فيه، ولا ينمو إلا لينقلب إلى خسارة»².

إنَّ مهمّة الاستخلاف تقتضي أن يكون المستخلف أميناً على كل شيء وهبه الله إياه في هذا الكون، و أن يلتزم بضوابط الشريعة في كسبه وإنفاقه وحفظه. فالمال ليس ملكاً مطلقاً للفرد، بل هو نعمة من الله واختبار لعباده، يُحاسبون عليه يوم القيامة.

المطلب الخامس: عمارة الأرض

الفرع الأول: مفهوم عمارة الأرض في اللغة والاصطلاح

1/ عمارة الأرض في المعاجم اللغوية

كلمة "عمارة" مشتقة من الجذر الثلاثي (ع م ر)، وهو أصلٌ لغوي يحمل دلالات الزيادة والتكثير والحياة والاستقرار. قال ابن فارس "العين والميم والراء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على سَعَةٍ في الشيء وكثرةٍ في الخير. يقال: عَمَرَ المكانُ فهو عامِرٌ، أي صار كثير الخير، وعَمَرَ الرجلُ فهو عَمَرٌ إذا طال عمره وكثر خيره"¹.

وتأتي العمارة بمعنى: نقيض الخراب، قال ابن منظور في "لسان العرب": «العِمَارَةُ: نقيضُ الخرابِ، عَمَرَ المكانَ يَعْمُرُهُ عِمَارَةً فهو عامِرٌ: إذا سكنه وأصلحه»².

وفي "القاموس المحيط": «العِمَارَةُ: نقيضُ الخرابِ، وعَمَرَ المكانَ: سكنه وأقام فيه»³.

¹ (المؤمنون: 51).

² الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج2، ص 112.

¹ ابن فارس، المرجع السابق، ج1، ص 34.

² ابن منظور، المرجع السابق، ج4، ص 621.

³ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ج2، ص 345.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وتأتي بمعنى الامتلاء والازدهار ففي "المعجم الوسيط": «عَمَرَ الأرض: أصلحها وبنائها، وعَمَرَ المكان: أقام فيه وسكنه»¹.

وتأتي بمعنى الاستمرارية والبقاء، ففي "تاج العروس": «عَمَرَ الشيء: جعله باقياً، وعَمَرَ فلانٌ داره أي جعلها قائمةً ومُستدامةً»².

كلمة "الأرض" في العربية مشتقة من الجذر (أ ر ض)، وهو يدل على السفل والانخفاض، وهي نقيض السماء.

قال ابن فارس: «الأرض: أصلٌ واحدٌ يدلُّ على سَفَلٍ وانخفاضٍ»³.

وفي لسان العرب: «الأرض: كلُّ ما سَفَلَ عن السَّمَاءِ، وهي اليابسة التي يعيشُ عليها الناس»⁴.

ولما كانت الأرض هي المكان الذي تتم فيه عملية العمارة، وبالتالي لا يمكن أن تتحقق العمارة إلا بوجود الأرض كمجال للتطور والازدهار.

من خلال المعاني السابقة يتّضح لنا أنّ اللّغة العربية تحمل في طياتها معاني غنية لمفهوم "عمارة الأرض"، وهو تعبيرٌ يحمل دلالاتٍ واسعةٍ تشمل الإصلاح، والتطوير، والازدهار، وكل ما يُسهم في تحسين حال الأرض.

2/ عمارة الأرض في الاصطلاح

يقول الدكتور حمدي زقزوق: «يعني مفهوم عمارة الأرض أنّ الإنسان مكلف بتحقيق التنمية والاستقرار، والانتفاع بخيرات الأرض بطريقة متوازنة تحفظ حقوق الأجيال القادمة»¹.

وعرّفت في كتاب موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة بقولهم: «نسبة إلى التعمير والعمران، بمعنى استمرارية الوظيفة الإنسانية العامة للإنسان، الذي حمل الأمانة عندما استخلفه الله سبحانه وتعالى في الأرض كي يعمرها ويستخرج ما فيها بجهد وعمله، لتنعم بخيراتها الأجيال اللاحقة إلى أن يرث الله الأرض وما عليها»².

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004، ص 621.

² الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط3، دار الهداية، القاهرة، 1989، ج3، ص 201.

³ ابن فارس، المرجع السابق، ج1، ص35.

⁴ ابن منظور، نفس المرجع، ج1، ص87.

¹ حمدي زقزوق، الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996، ص 112.

² مجموعة من المؤلفين، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، shamela :ws/book/433.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

فالإنسان منذ بداية الخليقة كان مكلّفًا بمهمة العمارة، وهي مسؤولية أودعها الله فيه ليحقق دوره كخليفة في الأرض.

فالعمارة إذن ليست مجرد سكنٍ أو بناءٍ، بل هي نهج حياةٍ يُوجب العمل والاجتهاد للحفاظ على الأرض واستغلالها بطريقة مسؤولة، وإصلاحها بالعدل والعلم والعمل، ولذلك نجد أن القرآن الكريم استخدم تعبير "عمارة الأرض" في أكثر من موضع للإشارة إلى مسؤولية الإنسان تجاه الأرض.

لطالما كان مفهوم "عمارة الأرض" محورًا أساسيًا في المشاريع الحضارية التي تؤسس لعلاقة الإنسان بالكون والحياة، وفهم حقيقة الوظيفة التي وجد من أجلها، ليكون خليفة في الأرض.

وتعني الخلافة في هذا السياق مسؤولية الإنسان عن إعمار الأرض، وإقامة العدل، وتحقيق التوازن بين متطلبات الحياة المادية والروحية.

فالعمارة في الفهم الإسلامي لا تنحصر في البنيان والمساكن وغيرها من الماديات، بل تركز على نوع آخر وهو أساس النوع الأول ألا وهو: العمارة الروحية أو الإيمانية .

تحقيق العمارة بشقيها المادي والروحي يعني تحقيق النهضة الشاملة التي تركز على القيم الروحية والأخلاقية من جهة، والجوانب المادية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى، لذلك جاء مفهوم "عمارة الأرض" في الفكر الإسلامي مرتبطًا بالإصلاح، والتطوير، وتحقيق الخير للإنسانية جمعاء .وهو مفهومٌ يجمع بين البعد الإنساني، والديني، والتنظيمي، ليشكل إطارًا متكاملًا للمسؤولية البشرية تجاه الوظيفة التي خلق من أجلها.

هكذا، يتضح أن "عمارة الأرض" ليست مجرد مصطلح لغوي أو مفهوم نظري، بل هو جوهر رسالة الإنسان في الحياة، وأمانة عظيمة وُكلت إليه منذ فجر الخليقة.

فالاستخلاف الذي شرف الله به الإنسان لم يكن تشريعًا مجردًا، بل تكليفٌ يقتضي العمل الجاد، والإصلاح المستمر، والسعي نحو تحقيق التوازن بين متطلبات الحياة المادية والروحية.

عمارة الأرض في حقيقتها تمتد لتشمل البناء والتطوير، وتنمية الموارد، وتحقيق العدل، ونشر القيم الإنسانية، وصون البيئة من الفساد والتخريب. فليست العمارة مجرد حجارة تُرفع، أو مدن تُبنى، بل هي نهج حياة يرتبط بالمسؤولية، والإبداع، والعمل الدؤوب لتحقيق التنمية المستدامة، وفق ما أَراد الله لعباده.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وفي ظل التحديات التي تواجه العالم اليوم، تزداد الحاجة إلى استيعاب هذا المفهوم بعمقه الشامل، وجعله إطارًا يُنظم العلاقة بين الإنسان ومجتمعه، وبين الإنسان وبيئته، وبين الإنسان وخالقه. فكلما أدرك الإنسان مسؤوليته في إعمار الأرض، وإصلاحها، والحفاظ عليها من الفساد، كلما تحقق التوازن الذي يُفضي إلى حياة كريمة وازدهار مستدام.

الفرع الثاني: الأساس العقدي والفكري لعمارة الأرض:

إنّ مفهوم "عمارة الأرض" في التصور الإسلامي ليس مجرد فكرة عمرانية أو اقتصادية، بل هو مبدأ عقدي وفكري يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمقاصد الشريعة الإسلامية، وفلسفة الاستخلاف، والمسؤولية الإنسانية تجاه الكون. فالإنسان لم يُخلق ليعيش منعزلًا عن محيطه، بل هو المسؤول الأول عن إدارة الموارد، وتحقيق العدل، وتنظيم الحياة بما يخدم الصالح العام، ويحافظ على التوازن بين الإنسان والطبيعة.

1/ الأساس العقدي

الأساس العقدي لعمارة الأرض يتجلى في مجموعة من المبادئ الجوهرية، التي تستند إلى العقيدة الإسلامية، والفكر الحضاري، والفلسفة الكونية التي تحدد دور الإنسان في الحياة.

العبودية لله في التصور الإسلامي ليست قيدًا أو تقييدًا لحرية الإنسان، بل هي التحرر من كل أشكال العبودية الأخرى، والخضوع التام لإرادة الله، وفق منهج يحقق الخير والعدل للإنسانية.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ¹

تُعد عمارة الأرض واحدة من أعظم المهام التي أوكّلها الله تعالى إلى الإنسان، وهي في جوهرها جزء لا يتجزأ من مفهوم العبودية لله.

فالإنسان في الإسلام ليس مخلوقًا يعيش بلا هدف، بل هو مستخلف في الأرض، مُكَلَّفٌ بإعمارها وفق منهج الله، وإقامة العدل، وتطوير الحياة بما يحقق الخير للإنسانية.

وهذه المهمة ليست مجرد خيار، بل هي واجبٌ دينيٌّ مرتبطٌ بمفهوم العبودية لله، حيث لا تقتصر العبودية على أداء العبادات الشعائرية كالصلاة والصيام، بل تمتد لتشمل كل عملٍ صالحٍ يُسهم في تحقيق الخير والاستقرار

¹ (الذاريات:56).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

والازدهار. ومن هنا، فإن الإنتاج، والإصلاح، والعدالة، والتنمية، والمعرفة، وحماية البيئة، كلها من صور العبادة التي تحقق عمارة الأرض.

وقد أكد الإسلام على هذه العلاقة في نصوص قرآنية وأحاديث نبوية عديدة، تدل على أن العبادة لا تنفصل عن العمل والإصلاح، بل هي روح تسري في كل جانب من جوانب الحياة.

في الإسلام العبودية لله تشمل كل جوانب الحياة، فهي ليست محصورة في العبادات الشعائرية، بل تمتد إلى كل فعل يُؤدى بنية صادقة لتحقيق مرضاة الله، سواء كان في العمل أو السلوك أو الإصلاح أو العلم¹.

ولأن الاستخلاف هو أساس العلاقة بين الإنسان والأرض، فقد منح الله العبد العقل والإرادة والقدرة على الإبداع، ليقوم بمهمة الإصلاح والبناء والتنمية، وهو ما يتجلى في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ

فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾²

وقد فسّر العلماء قوله "استعمركم فيها" بأنه تكليف إلهي للإنسان بالسعي والعمل في الأرض، لتحقيق التنمية والنهضة، وفق مبادئ العدل والاستدامة.

قال الطبري في تفسيره: «أي طلب منكم عمارتها والعمل فيها بطاعة الله، لا بالإفساد والتخريب»³.

ومن هنا يتضح أن العبودية ليست مجرد التزام فردي بالعبادات، بل هي مسؤولية جماعية لتحقيق الإصلاح في الأرض، من خلال العمل الجاد، وإقامة العدل، وتحقيق الاستدامة في جميع المجالات.

فمثلاً الإسلام يرفع من قيمة العمل والإنتاج، ويجعل السعي في الأرض جزءاً من العبودية لله، حيث أن الإنسان لا يُحقق معنى الاستخلاف إلا إذا كان منتجاً، ومصلحاً، وبانيّاً للحضارة.

يقول النبي ﷺ: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها، فليغرسها»¹.

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، المرجع السابق، ج 1، ص 87.

² (هود: 61).

³ الطبري، تفسير الطبري، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 2005، ج 12، ص 275.

¹ صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب ما جاء في الزراعة والآلة التي تزرع بها الأرض ودخول الذل على من انصرف إلى الزرع حتى أهمل جهاده حديث رقم 2321.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

العمل في الإسلام ليس مجرد وسيلة للرزق، بل هو جزءٌ من رسالة الإنسان في تحقيق الاستخلاف، وإقامة العدل، وتحقيق التوازن بين المادة والروح¹.

عمارة الأرض وتحقيق العبودية لله تعالى مفهومان متكاملان لا يمكن فصلهما، فالإنسان عندما يُصلح الأرض، وينشر الخير، ويُقيم العدل، ويحمي البيئة، فإنه يُحقق الغاية الكبرى من خلقه.

يعني أنّ العبادة ليست فقط في الصلاة والصيام، بل هي في كل عملٍ يؤدي إلى تحقيق الخير للبشرية، فالمعلم الذي يُعلّم، والطبيب الذي يُعالج، والعامل الذي يُنتج، كلهم في عبادةٍ إذا كانت نياتهم خالصة لله.

ومن هنا، فإنّ الإسلام يُقدّم للعالم نموذجًا متكاملًا يربط الروح بالمادة، والعمل بالعبادة، والاستخلاف بالمسؤولية، ليُحقق الإنسان دوره في بناء الحضارة، وإقامة العدل، وتحقيق السعادة للبشرية.

2/ الأساس الفكري لعمارة الأرض

لطالما كانت عمارة الأرض محورًا أساسيًا في بناء الحضارات وازدهار المجتمعات، حيث تُعبر عن مدى قدرة الإنسان على تحقيق التوازن بين الطبيعة والموارد، وبين حاجاته المادية والروحية. فالحضارات الكبرى لم تنشأ إلا حينما أدرك الإنسان مسؤوليته تجاه الأرض، وبدأ في استثمارها، وتنميتها، وتطوير العلوم والمعارف، وتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفق مبادئ العدالة والتقدم.

في الإسلام، لم يكن مفهوم عمارة الأرض مجرد دعوة نظرية، بل هو تكليف إلهي يقتضي السعي والإبداع والإصلاح، فقد استخلف الله الإنسان في الأرض ليكون مسؤولًا عن تطويرها، وحمايتها، والاستفادة من مواردها بما يحقق الخير للبشرية.

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾¹

¹ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر، دمشق، 2004، ج5، ص6195.

¹ (هود:61).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وهذا يدل على أنّ الإنسان مكلف بتعمير الأرض، وليس بتخريبها أو إهمالها؛ الحضارات التي سادت عبر التاريخ كانت ثمرة لنجاح الشعوب في تطبيق هذا المفهوم، بينما سقطت تلك التي أهملت مسؤولياتها، أو انشغلت بالصراعات الداخلية والفساد والتخريب.

وفي هذا البحث، سنتناول بالتفصيل كيف تُعدّ عمارة الأرض ضرورة حضارية، ودورها في بناء المجتمعات المزدهرة، والتحديات التي تواجه تحقيقها، والحلول الممكنة وفق الرؤية الإسلامية والمعاصرة.

يُقصد بـ عمارة الأرض في السياق الحضاري مجموعة العمليات التي يقوم بها الإنسان لتنمية الموارد الطبيعية، وإقامة العدل، وتطوير العلوم والفنون، وبناء المدن، وتحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي.

يقول ابن خلدون في "المقدمة: «إن ازدهار العمران دليل على قوة الدولة ونهضتها، وإن تراجع العمارة يعكس ضعف الأمة وانحيارها»¹.

يمكن تلخيص أهمية عمارة الأرض في بناء الأمة والحضارة في النقاط الآتية:

1/ الاستقرار الاقتصادي:

أ/ الإنتاج والتنمية كمحرك رئيسي للحضارات:

إنّ الاقتصاد المزدهر هو العمود الفقري لأي حضارة، حيث يُعتبر الإنتاج الصناعي والزراعي والخدمي من الركائز الأساسية التي تحقق الاستقرار، وتوفر الموارد اللازمة لتطوير المجتمعات.

يقول النبي ﷺ: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»¹.

ب/ تأثير الاقتصاد المزدهر على قوة الحضارة:

كل حضارة عظيمة عبر التاريخ ارتبطت بازدهارها الاقتصادي، حيث مكّنها ذلك من التوسع، والاستثمار في العلوم والفنون، وبناء المدن، وتطوير البنية التحتية.

فمثلاً: الحضارة الإسلامية في العصر الذهبي بلغت أوج عظمتها عندما كان الاقتصاد قوياً، وازدهرت التجارة، والصناعة، والزراعة، والنظم المالية الإسلامية.

¹ ابن خلدون، المقدمة، ط3، دار الفكر، بيروت، 1999، ص 157.

¹ رواه البخاري، كتاب: البيوع، باب: كسب الرجل وعمله بيده، حديث رقم 2072.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

الحضارة الرومانية لم تكن لتصل إلى قوتها إلا بفضل تنظيمها الاقتصادي المتين واستغلالها لموارد الأرض.

الحضارة الصينية القديمة اشتهرت بأنظمة الري والزراعة الفعالة التي دعمت استقرارها السياسي والاجتماعي.

2/ الاستقرار الاجتماعي:

أ/ تحقيق العدالة والمساواة:

لا يمكن لحضارة أن تزدهر إذا كان مجتمعها يعاني من الظلم، والفقر، والتفاوت الطبقي الشديد. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾¹

أمرنا بالعدل لأنّ تحقيق العدل أساس استقرار الأمم، فإذا ساد العدل، انتظمت أحوال الناس، وازدهرت الأرض، وإذا ساد الظلم، تفككت الدول وسقطت الحضارات²، بل العدل أساس الملك، فإذا غاب العدل، انهارت الأمم ولو كانت غنية بالموارد³.

ب/ بناء المدن وتطوير البنية التحتية:

عمارة الأرض تشمل بناء المدن وتطوير البنية التحتية، وهو ما يعزز الاستقرار الاجتماعي، ويوفر بيئة مناسبة للنمو والتطور.

الفرع الثالث: مجالات عمارة الارض

إنّ عمارة الأرض مفهوم واسع وشامل، يشمل جميع الأنشطة التي يقوم بها الإنسان لتحقيق الاستخلاف الإلهي في الأرض، وجعلها بيئة صالحة للحياة، تحقق التوازن بين الجوانب المادية والروحية.

وقد وردت الإشارة إلى هذا المفهوم في القرآن الكريم،

حيث قال الله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾¹.

¹ (النحل:90).

² القرطبي، المرجع السابق، ج6، ص 407.

³ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005، ص 49.

¹ (هود:61).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

ومن خلال تحليل هذا المفهوم، نجد أن عمارة الأرض تنقسم إلى نوعين رئيسيين:

أ/ **العمارة الإيمانية**: وهي الجانب الروحي والأخلاقي لعمارة الأرض، وتشمل كل ما يتعلق ببناء القيم، والعقيدة، والأخلاق، وتحقيق العدل في المجتمع.

ب/ **العمارة البنائية**: وهي الجانب المادي والعماري لعمارة الأرض، وتشمل الزراعة، والصناعة، والتجارة، والبناء، والتكنولوجيا، وكل ما يسهم في تطوير الحياة المادية وتحسين جودة الحياة.

وفي هذا البحث، سنتناول مجالات كل نوع من أنواع العمارة بالتفصيل، مع الاستشهاد بالنصوص الشرعية وآراء العلماء.

1/ العمارة الإيمانية

تمثل العمارة الإيمانية الجانب الروحي والأخلاقي لعمارة الأرض، وهي الأساس الذي تقوم عليه نهضة المجتمعات واستقرارها. فلا يمكن تحقيق تنمية حقيقية دون أن يكون هناك بعد إيماني يحكم تصرفات الإنسان، ويضبط أخلاقه، ويوجه سلوكه نحو تحقيق العدل والإصلاح والخير.

لقد ربط الإسلام بين التوحيد والإيمان من جهة، وعمارة الأرض من جهة أخرى، فجعل الإيمان ليس مجرد اعتقاد نظري، بل سلوكًا عمليًا ينعكس على تصرفات الفرد والمجتمع، ويؤثر في كل مجالات الحياة، الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية.

فالاستخلاف في الأرض مشروط بالإيمان والعبودية لله، فلا يمكن أن يقوم الإنسان بمهمة إعمار الأرض دون التزام بمنهج الله، وتحقيق العدل، ونشر الخير، وتحريم الفساد والظلم.

وفي هذا البحث، أتناول العمارة الإيمانية كجزء أساسي من عمارة الأرض، وأناقش مجالاتها المختلفة، ودورها في بناء المجتمعات.

أ/ تحقيق التوحيد وعبادة الله كأساس لعمارة الأرض

التوحيد هو أعظم مبادئ العمارة الإيمانية، لأن كل عمل يقوم به الإنسان في الأرض، إذا لم يكن قائمًا على توحيد الله، فإنه يتحول إلى مجرد نشاط مادي بلا قيمة حقيقية.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾¹.

قال ابن تيمية: « التوحيد هو الأساس الذي تبنى عليه عمارة الأرض، فمن أخلّ به أفسد الأرض بدل أن يعمرها² ».

وقال الغزالي: «إذا صلحت عقيدة الإنسان، صلح عمله، وإذا فسد إيمانه، فسد سعيه، وانحرف عن هدفه في تحقيق العبودية لله من خلال إعمار الأرض»³.

إنّ عبادة الله لا تقتصر على الصلاة والصيام، بل تشمل كل فعل يقوم به الإنسان بقصد تحقيق الخير، والعدل، والإصلاح، والعمل النافع.

قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: 162).

وفي بيان حقيقة العبودية، وتحليلاتها يوضح ابن القيم بقوله: "العبودية ليست فقط في الشعائر، بل في كل عمل يسهم في صلاح الأرض وإصلاح المجتمع، فالتاجر الذي يلتزم بالصدق في معاملاته، والمزارع الذي يحث أرضه بإخلاص، والصانع الذي يبدع في مهنته، كل هؤلاء في عبادة⁴.

ب/ إقامة العدل ومحاربة الفساد كأحد مظاهر العمارة الإيمانية

- العدل كأساس للاستقرار والتنمية:

لا يمكن أن تتحقق عمارة الأرض دون إقامة العدل، فالظلم والفساد هما أكبر عوامل دمار الحضارات عبر التاريخ.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾¹

قال الإمام القرطبي في تفسيره: «العدل أساس استقرار المجتمعات، فلا يمكن أن تقوم عمارة حقيقية في ظل الظلم والاستبداد»².

¹ (الذاريات: 56).

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، ج 1، ص 50.

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج 1، ص 120.

⁴ ابن القيم، مدارج السالكين، المرجع السابق، ج 2، ص 97.

¹ (النحل: 90).

- محاربة الفساد كشرط لإعمار الأرض:

لقد حذر الإسلام من الفساد، وجعله من أخطر العوامل التي تؤدي إلى خراب المجتمعات.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾²

يقول ابن خلدون في "المقدمة": "الفساد هو أكبر عدو لأي حضارة، فالمجتمع الذي ينتشر فيه الفساد، لا يمكن أن يستمر، مهما كانت قوته الاقتصادية والعسكري".³

ثالثاً: نشر العلم وتعزيز المعرفة كأساس لعمارة الأرض العلم مفتاح النهضة الحضارية: لا يمكن لأي أمة أن تحقق العمارة الإيمانية بدون نشر العلم، وتعليم الأجيال، وتطوير المعرفة، قال النبي ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»⁴.

استثمار الإنسان في العلم هو أعظم استثمار، لأن المجتمعات التي تنشر العلم هي التي تستطيع بناء الحضارات وتحقيق التقدم الحقيقي.⁵

العمارة الإيمانية ليست مجرد نظريات دينية، بل هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه أي نهضة حضارية، فلا يمكن تحقيق التقدم المادي دون بناء قاعدة إيمانية صلبة، تقوم على التوحيد، والعدل، والعلم، والقيم الأخلاقية.

وبالتالي، فإن المجتمعات التي تحقق التوازن ف العمارة الإيمانية والعمارة البنائية، هي التي تنجح في تحقيق التنمية المستدامة، والاستقرار الاجتماعي، والازدهار الحضاري.

2/ العمارة البنائية

العمارة البنائية ليست مجرد نشاط اقتصادي أو عمراني، بل هي الوجه المادي للحضارة، وهي التي تعكس مدى تطور الأمم واستقرارها. فمنذ أن بدأ الإنسان في الاستقرار، بدأ في بناء المدن، واستصلاح الأراضي،

¹ القرطبي، المرجع السابق، ج6، ص407.

² (الأعراف:56).

³ ابن خلدون، ط3، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1999، ص190.

⁴ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، 1952م، كتاب: المقدمة، باب: فضل العلماء، حديث رقم 224، البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد الهاشمي، مكتبة الرشد، الرياض، 2003م، كتاب الإيمان، باب فضل العلم وأهله، حديث رقم: 253.

⁵ وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ج5، ص6198.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وتطوير الزراعة، وإنشاء الأسواق، وتطوير وسائل النقل والتجارة، والبحث عن سبل تحسين جودة الحياة. فكل هذه الأنشطة تندرج تحت مفهوم العمارة البنائية، التي تعبر عن قدرة الإنسان على استثمار الموارد الطبيعية، وتوجيه طاقاته نحو تحسين معيشته في الأرض. حين ننظر إلى الحضارات التي ازدهرت على مرّ العصور، نجد أن العمارة البنائية كانت أحد أهم العوامل التي ساهمت في استقرارها ونموها، فهي ليست مجرد عملية بناء وتشيد، أو زراعة وصناعة، أو تجارة واقتصاد، بل هي العمود الفقري للحياة البشرية، والوسيلة التي تحقق بها الأمم الاكتفاء، وتضمن استمرارها وتقدمها. لقد ربط الإسلام بين الجهد البشري والنجاح الدنيوي والأخروي، وجعل من إعمار الأرض مسؤولية عظيمة يتحملها كل فرد في المجتمع. ولم يكن الإعمار في التصور الإسلامي مقتصرًا على بناء المدن والمباني، بل يمتد ليشمل تحقيق التنمية، واستصلاح الأراضي، والتقدم العلمي والصناعي، وبناء الأسواق، وتطوير وسائل النقل، وإنشاء المراكز العلمية والتعليمية. وفي قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾¹، ما يدل على أنّ الإنسان مأمور بالسعي في الأرض، وإقامة مشاريع لتحسين حياته، وتطوير أساليب الإنتاج. العمارة البنائية ليست مجرد عنصر ثانوي في حياة الإنسان، بل هي الوجه المادي للحضارة، وهي التي تعكس مستوى تقدم الأمم، وقوتها الاقتصادية، وازدهارها العلمي والثقافي. ومن خلال هذه الدراسة، سنستعرض مجالات العمارة البنائية، ودورها في بناء الحضارات، وكيف ساهمت في تحقيق الاستقرار والتنمية. وفي هذا العنصر، سأذكر أهم مجالات العمارة البنائية، وأثرها في بناء المجتمعات، وأهميتها في تحقيق الاستقرار والتنمية.

¹ (هود:61).

أ/ التخطيط العمراني والبناء كأساس للنهضة الحضارية

التخطيط العمراني هو فن تنظيم المدن والمناطق السكنية والتجارية والصناعية، بحيث توفر بيئة مناسبة للحياة والعمل، ويشمل ذلك تصميم البنية التحتية، وشبكات الطرق، وتوزيع المساحات الخضراء، وتوفير الخدمات الأساسية مثل المياه والكهرباء والصرف الصحي والمواصلات.

الحضارات العظيمة التي عرفها التاريخ، مثل الحضارة الإسلامية، والرومانية، والصينية، والأندلسية، قامت على أسس عمرانية متينة، حيث تم إنشاء مدن مخططة جيداً، تتمتع ببنية تحتية قوية، ونظم إدارية وتنظيمية متقدمة. العمران هو المقياس الأول لقوة الدولة واستمرارها، وكلما كان العمران منظماً ومتطوراً، زادت فرص الأمة في الازدهار والاستقرار¹.

إنّ المدن الناجحة هي تلك التي توفر لسكانها فرصاً اقتصادية، وخدمات صحية وتعليمية، ومساحات خضراء، وأنظمة نقل متقدمة، حيث يسهم ذلك في تحقيق الاستقرار النفسي والاجتماعي، وزيادة الإنتاجية، وتقليل مستويات الفقر والجريمة.

وفي قوله تعالى في قصة النبي صالح مع قوم ثمود: ﴿وَكَاوُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ﴾²، ما يدل على أهمية البناء كوسيلة لتحقيق الأمن والاستقرار، ثم إنّ التخطيط العمراني الجيد هو الذي يحقق الراحة والاستقرار للمجتمع، ويسهم في تحقيق التنمية المستدامة³.

ب/ الزراعة واستصلاح الأراضي كوسيلة لتحقيق الأمن الغذائي

الزراعة هي أول نشاط اقتصادي عرفه الإنسان، وهي التي وفرت له الغذاء، ومكنته من الاستقرار في المدن، وبنيت أساس الحضارات العريقة.

فالمدن التي لم تكن تعتمد على الزراعة كانت تعاني من نقص الغذاء، واضطراب الأسواق، وانتشار المجاعات، مما أدى إلى ضعفها وسقوطها.

قال النبي ﷺ: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها»¹.

¹ ابن خلدون، المرجع السابق، ص 215.

² (الحجر: 82).

³ جميل أكبر، عمارة الأرض في الإسلام، دار القبلة للثقافة الإسلامية، السعودية، 1992، ص 112.

إنّ استصلاح الأراضي وزراعتها من أعظم أشكال العمارة الأرضية، فهي تسهم في تحقيق الأمن الغذائي والاستقرار الاجتماعي، والعيش في أمن ورخاء.²

ج/ الصناعة والتكنولوجيا كعوامل للنهضة والتقدم

عندما بدأت المجتمعات في تطوير الصناعات، وابتكار الأدوات، وتصنيع السلع الأساسية، أصبحت قادرة على تحقيق الاستقلال الاقتصادي، وتقليل الاعتماد على الواردات، وتعزيز قوتها العسكرية والتجارية.

قال تعالى: ﴿وَأَنَّا لَهُ الْخُذِيدَ ۝﴾³، في إشارة إلى أهمية الصناعة واستخدام الموارد المعدنية في التنمية. وفي الحقيقة لا مجال للشك أنّ الصناعة هي المحرك الأساسي للتحضر، فمن امتلك الصناعة، امتلك السيادة الاقتصادية والسياسية.⁴

إلى جانب الصناعة فإن التكنولوجيا ليست مجرد وسيلة للترفيه، بل هي الأداة الرئيسية لتحقيق التنمية، وتحسين الإنتاج، وتقليل التكاليف، ورفع مستوى التعليم والخدمات الصحية، فالدول التي استثمرت في التعليم والبحث العلمي، والتكنولوجيا، استطاعت أن تحقق قفزات اقتصادية وتنموية مذهلة.

يمكن القول إن العمارة البنائية والعمارة الإيمانية هما وجهان متكاملان لحضارة الإنسان، حيث تمثل الأولى البعد المادي والجمالي الذي يعكس قدرة الإنسان على الإبداع والتشيد، بينما تجسد الثانية الروح والقيم التي تمنح البناء معنى سامياً يتجاوز المادة إلى المعنى والغاية.

فلا يمكن تصور عمارة قائمة على الأحجار والمعادن دون روح تُضفي عليها الهوية والهدف، كما أن العمارة الإيمانية تحتاج إلى تجسيد مادي يعبر عن القيم التي تحملها.

ومن هنا، فإنّ التكامل بين العمارتين هو السبيل إلى تحقيق بيئة عمرانية متوازنة، تعكس انسجام الإنسان مع ذاته ومع محيطه المادي والروحي، ليكون البناء امتداداً لفكر الإنسان وإيمانه، وليس مجرد جدران صامتة بلا روح.

¹ صحيح البخاري، المرجع السابق، رقم: 2072.

² وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ج5، ص 6198.

³ (سبأ:10).

⁴ ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص190.

المبحث الثالث: أسس تأهيل الإنسان لخلافة الأرض

الإيمان في الإسلام يقوم على أصول ثابتة حددها القرآن الكريم والسنة النبوية، وأجملها النبي ﷺ في حديث جبريل المشهور: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»¹

هذه الأصول تمثل الإطار العقدي الذي يكون وجدان المسلم، وهي ليست قضايا نظرية مجردة، بل لها أثر مباشر في حياة الإنسان وسلوكه، لأنها تلبي حاجات فطرية وعقلية وأخلاقية وروحية لا غنى عنها.

جعل الله تعالى الإنسان خليفة في الأرض، ليعمرها بالحق، ويقوم فيها العدل، ويسير وفق منهج الله.

هذه الخلافة لا تتحقق بالجسد وحده ولا بالعقل وحده، بل بأصول الإيمان التي تشكل أساس شخصية الإنسان المسلم، وتجعل خلافته في الأرض خلافة راشدة.

قال تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾²

فالإيمان والعمل الصالح هما الشرط الأساس للاستخلاف.

ومن خلال هذا المبحث سأبرز حقيقة هذه المقومات التي تؤهل البشر ليكون خليفة في الأرض، وكيف أن الإنسان ينال مكانته ويستعيد خلافته بالرجوع إلى هذه الأصول الستة، التي تعتبر مقومات رئيسة ليكون الفرد مؤهلاً لنيل الخلافة.

المطلب الأول: الإيمان بالله

الفرع الأول: الإيمان بالله أساس الاستخلاف

الإيمان بالله هو الأساس الذي ينبنى عليه الإيمان كله، فهو أصل الأصول العقدية ومفتاح الدخول إلى دائرة الإسلام، وبدونه ينهار البنيان الإيماني من أساسه.

قال تعالى ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾¹، فجعل الحكم والتشريع والعبادة جميعاً خالصة له وحده. وقد بين ابن كثير في تفسير هذه الآية أن "الحكم كله لله وحده لا شريك له، فهو الحاكم بين خلقه بما

¹ رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب: الإيمان والإسلام والإحسان، حديث رقم: 08.

² (النور: 55).

يشاء، وهو الحاكم العدل الذي لا يظلم أحداً، ولا يجور في حكمه.²

فالإيمان بالله يعني ردّ السلطان كله إلى الله، وإدراك أن التشريع لا يكون بالهوى البشري بل بمراد الخالق.

وقد أكد الفخر الرازي أن الإيمان بالله هو: «الأصل الذي تُبنى عليه جميع الأصول، فمن لم يثبت له الإله لم يمكنه أن يثبت رسولاً ولا كتاباً ولا ملكاً ولا قدراً»³. ومن هنا فإن الخلافة في الأرض لا يمكن أن تكون شرعية إلا إذا قامت على هذا الأصل العقدي، إذ يصبح الحاكم أو الخليفة حين يؤمن بالله مقيداً بشرع الله، فلا يرى سلطانه مطلقاً بل أمانة يؤديها، كما قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم»⁴

وهذا التصور يمنع الحكم من التحول إلى استبداد، لأنه يخضعه لسلطان الله قبل سلطان البشر.

وعلى المستوى السياسي والاجتماعي، فالإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهي أمانة لا ملكاً ولا استبداداً.⁵ وهذا لا يتحقق إلا بالإيمان بالله الذي يجعل الحاكم راعياً لا مالِكاً، ومسؤولاً لا متسلطاً. كما قال ابن عاشور: «إذا كان الله هو المرجع الأعلى، فإن الأمة تتوحد تحت هذا السلطان الإلهي، وتذوب الفوارق القبلية والمصلحية، فيجتمع شملها على كلمة سواء»⁶

وقد حذر الغزالي من الانحراف عن هذا الأصل: فإذا استبد العقل أو الهوى بالتشريع دون نور الوحي، ضاعت العدالة وساد الفساد، لأن سلطان البشر قاصر، لا يقوم مقام سلطان الله.¹

هذا ما يجعل الإيمان بالله ليس قضية قلبية فردية فحسب، بل ركيزة حضارية تضمن أن يبقى الاستخلاف في الأرض محكوماً بمرجعية ثابتة، وأن لا ينقلب الحكم إلى عبث أو ظلم.

¹ (يوسف:40).

² ابن كثير، المرجع السابق، ج2، ص503.

³ الرازي، المرجع السابق، ج18، ص142.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ط. دار صادر، بيروت، 1968م، ج3، ص183.

⁵ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط1، دار الفكر، بيروت، 1989م، ص15.

⁶ الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج12، ص211.

¹ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ج1، ص286.

الفرع الثاني: سلطان الله لا سلطان الهوى

الفرق الجوهرى بين الخلافة الإيمانية والخلافة الوضعية أن الأولى تقوم على سلطان الله ومرجعياته المطلقة في التشريع والحكم، بينما الثانية تقوم على الأهواء البشرية التي تتقلب مع المصالح والظروف.

وقد حذر القرآن الكريم من الانقياد للهوى واعتباره إلهًا يعبد من دون الله، فقال سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَغَشَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشًوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾¹. قال أبو حيان الأندلسي: «الهوى إله من اتبعه، لأنه أطاعه كما يُطاع الإله، ومن جعل هواه إمامًا ضل عن سواء السبيل»². فالخلافة التي لا تضبطها شريعة الله سرعان ما تتحول إلى استبداد مقنّع، حيث تُقدّس أهواء الأفراد أو الأغلبية وتُفرض على الناس كقانون.

وقد بيّن الإمام الجويني أن سلطان الأمة لا يستقيم إلا إذا خضع لسلطان الشرع، وإلا صار «مُلْكًا عضوًا يعبث فيه الحاكم بهواه ويستبد فيه برأيه»³.

وذهب ابن خلدون إلى أن الملك إذا لم يكن دينيًا صار طغيانًا، لأن «الوازع البشري قاصر، فإذا لم يتقيد بالوازع الشرعي، غلبت الأهواء والمطامع، ووقع الفساد في الأرض»⁴. ومن هنا يظهر أن الخلافة الإيمانية قائمة على مرجعية الله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾⁵، فهي تضبط حركة البشر بسلطان النص الإلهي، بينما الخلافة الوضعية تجعل الحكم تابعًا للأهواء التي لا تثبت على حال.

وقد أشار الشوكاني إلى هذا المعنى بقوله: «حكم بغير ما أنزل الله فقد حكم بهواه، ولا فرق بين أن يتبع هوى نفسه أو هوى غيره، فالكل خروج عن سلطان الله إلى سلطان البشر»¹.

¹ (الجاهلية: 23).

² أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 8، ص 217.

³ الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979م، ص 85.

⁴ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 191.

⁵ (يوسف: 40).

¹ الشوكاني، فتح القدير، ط 1، دار المعرفة، بيروت، 1985م، ج 4، ص 512.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

والإيمان بالله يمنح الإنسان وازعًا داخليًا يمنعه من تقديس شهواته، في حين أن غياب هذا الإيمان يجعل الهوى مرجعًا مطلقًا، فيطغى الفرد أو الجماعة، وتضيع الأمانة؛ لذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه: «هلك من غلب هوى نفسه على أمره».¹

وبهذا يتضح أن سلطان الله هو الذي يحفظ الاستخلاف من الانحراف، ويجعله التزامًا مرجعية ثابتة، بينما سلطان الهوى يقود إلى الفوضى والظلم. فالخلافة الإسلامية نظام إلهي منضبط يربط الأرض بالسماء، أما الخلافة الوضعية فهي تجربة بشرية عابرة، سرعان ما تنهار تحت ثقل الأهواء المتصارعة.

ولهذا فإن الإيمان بالله هو الذي يحمي الإنسان من طغيان النفس واستبداد الشهوات. وإذا غاب هذا الإيمان، فإن السلطة تتحول إلى استبداد، والعلم إلى غرور، والقوة إلى طغيان.

الفرع الثالث: نماذج من الصحابة في تجسيد الإيمان بالله

1. أبو بكر الصديق رضي الله عنه

عندما تولى الخلافة خطب خطبته المشهورة فقال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».²

بهذا التصريح أعلن أن سلطانه مرهون بطاعته لله، وأن طاعة الأمة له مقيدة بمدى التزامه بالشرع.

وهذا يُظهر كيف فهم الإيمان بالله كمرجعية عليا لا يجوز تجاوزها.

كما كان شديد التوكل على الله في أحلك الظروف، ففي حروب الردة، لما خاف الصحابة من ارتداد بعض العرب، قال أبو بكر كلمته المشهورة: «والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه»، هذا الموقف يعكس إيمانه بالله، وثباته على الحق دون خوف من كثرة الأعداء.

2. عمر بن الخطاب رضي الله عنه

كان عمر يرى أن سلطانه أمانة من الله، فكان يقول: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنها قبل أن توزنوا»¹ وهذا القول يجسد استحضاره الدائم لله وحسابه، وأن مرجعيته في الحكم ليست ذاتية بل إلهية.

¹ ابن أبي شيبه، المصنف، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ، ج7، ص189.

² ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، 1993م، ج4، ص212.

¹ ابن أبي الدنيا، محاسبة النفس، ط2، دار الكتب العلمية، 1998م، ص45.

وقد بكى يوماً حين قرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾¹ وقال: «إنها الأمانة، وما أدراك ما الأمانة؟ إنها الولاية، وما توليتها إلا بلاء»²

الفرع الرابع: التكليف بالأمانة

إنّ الإيمان بالله يجعل الخليفة أو الحاكم، بل والفرد المسلم في موقعه، ينظر إلى الخلافة والسلطة والوظائف جميعاً على أنها أمانة يؤديها الله، لا تشريعاً يتزين به ولا مطمعاً دنيوياً يسعى إليه. وقد عبّر القرآن عن ثقل هذه المسؤولية بقوله ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾³.

قال الطبري: «الأمانة هي جميع معاني الدين من أوامر ونواهٍ، عرضها الله على خلقه، فامتنعوا من حملها لما فيها من الثقل، فحملها الإنسان مع ضعفه وظلمه لنفسه»⁴

فالآية تؤكد أن التكليف الإلهي ليس شرفاً دنيوياً، بل امتحاناً أخروياً.

وقد فهم العلماء هذا المعنى العميق، فكانوا يتهيبون من المسؤولية السياسية أو القضائية.

قال الغزالي: «من استشعر أن الولاية أمانة عظيمة، لم يطلبها رياءً ولا سمعة، بل خاف من حملها، لأنها تكليف ثقيل يُسأل عنه يوم القيامة»⁵

ولهذا قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له: «وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم»¹

فهذا الموقف يجسد معنى الأمانة باعتبارها التزاماً أمام الله قبل أن تكون سلطة على الناس.

كما أشار ابن عطية إلى أن حمل الإنسان للأمانة دليل على أن الخلافة في الأرض مرتبطة بالمسؤولية لا بالزينة: «الأمانة في الآية تشمل ما أمر الله به ونهى عنه، فمن وفى بها فقد برئ، ومن خانها فقد غوى»²

¹ (الأحزاب: 72).

² القرطبي، ج 14، ص 252.

³ (الأحزاب: 72).

⁴ أبو جعفر الطبري، المرجع السابق، ج 20، ص 270.

⁵ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، ص 354.

¹ ابن سعد، المرجع السابق، ج 3، ص 183.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وقال الرازي: «عرض الأمانة على السماوات والأرض والجبال مجاز عن عظم ثقلها، إذ لو كانت تعقل لامتنت، وحملها الإنسان مع جهله، فهو في خطر عظيم إلا أن يعصمه الله»²

وعلى هذا، فالتكليف والأمانة في الإسلام يربطان الخلافة بالمسؤولية الأخلاقية والدينية، بحيث يرى الخليفة نفسه خادماً لله ولعباده، لا مالِكاً للأمة ولا متصرفاً في رقاب الناس بهواه.

والإيمان بالله هو الذي يجعل هذه الحقيقة حية في ضمير الحاكم والمحكوم، فيدرك الجميع أن السلطة ليست غنيمة، وإنما أمانة ثقيلة سيُسألون عنها يوم القيامة.

الفرع الخامس: الحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالله

الإيمان بالله هو أعظم الحاجات الإنسانية وأرسخها في الفطرة، إذ لا يمكن للإنسان أن يعيش بلا معبود، فإن لم يعبد الله عبد غيره من مخلوق أو شهوة أو قوة مادية. قال تعالى ﴿فَأَقْزَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾³

قال ابن عطية: «معناه أن الله جبل الناس على معرفته وتوحيده، فمن ترك ذلك فقد خالف الفطرة».⁴

ومن هنا، فإن الإيمان بالله ليس ترفاً روحياً، بل هو ضرورة وجودية تشمل الفرد والمجتمع والدولة.

على المستوى الفردي: الإيمان بالله يزكي النفس ويهذبها، لأنه يربطها بالمرجع الأعلى الذي يحدد الخير والشر، قال تعالى ﴿: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾⁵.

وقد فسّر الرازي التزكية بأنها لا تتم إلا بالإيمان والعمل الصالح¹.

والإنسان إذا خلا قلبه من الإيمان بالله صار عبداً لشهواته، فالإيمان بالله هو الضامن لتحرر الإنسان من عبودية الخلق، وتزكية نفسه بعبادة الخالق وحده.

¹ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، 1993م، ج4، ص212.

² الرازي، مفاتيح الغيب، المرجع السابق، ج25، ص179.

³ (الروم: 30).

⁴ ابن عطية، المرجع السابق، ج4، ص212.

⁵ (الشمس: 9-10).

¹ الرازي، المرجع السابق، ج31، ص145.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

على المستوى السياسي: الإيمان بالله يمنع الحاكم من الطغيان، لأنه يذكره أن سلطانه ليس مطلقاً، بل مقيد بشرع الله وأوامره. قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾¹ وقد بين الماوردي أن «السياسة الشرعية لا تستقيم إلا إذا كان سلطانها مستمداً من طاعة الله، وإلا تحولت إلى استبداد»².

والإيمان بالله يغرس في قلب الحاكم أنه سيحاسب على رعيته، كما قال ﷺ: " ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة"³

فهذا الشعور بالمسؤولية الإلهية يجعل السلطة أمانة لا مغنماً، ويحمي الأمة من الاستبداد.

على المستوى الاجتماعي: الإيمان بالله يوحد الأمة تحت مرجعية واحدة، هي مرجعية الله سبحانه، فلا تنقسم الأهواء ولا تنشبت الولاءات. قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾⁴

حبيل الله: عهده وكتابه الذي أمر بالاعتصام به، فمن تمسك به اجتمع ومن أعرض عنه تفرقوا. الإيمان بالله يصهر الناس في وحدة عقدية عليا تتجاوز العرق والقبيلة والمصلحة، ليكونوا أمة واحدة كما وصفهم القرآن ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾⁵.

وعليه، فالحاجة إلى الإيمان بالله تشمل كل مستويات الحياة: فهو للفرد تزكية وحرية من عبودية الشهوات، وللسياسة قيد يمنعها من الطغيان، وللمجتمع رابط يوحد على الحق لذلك كان الإيمان بالله أصل الأصول العقدية، وبدونه لا تستقيم خلافة الإنسان في الأرض.

وقد قال ابن تيمية: « لا صلاح للبشر إلا بعبادة الله وحده، فإنهم إن لم يعبدوه عبدوا غيره، وحينئذ يقع الفساد في الأرض»¹

¹ (يوسف: 40).

² الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الفكر، بيروت، 1989م، ص15.

³ رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، حديث رقم: 893.

⁴ (آل عمران: 103).

⁵ (الأنبياء: 92).

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، ج28، ص146.

خلاصة

إن الإيمان بالله هو المقوم الأول والأعظم للاستخلاف، فهو الذي يضبط مرجعية الحكم، ويمنع الاستبداد، ويجعل السلطة أمانة، ويمنح الإنسان غاية سامية يعيش من أجلها. وقد جسّد الصحابة هذا المعنى في خلافتهم الراشدة، فكانوا يرون أن سلطانهم في الأرض ليس إلا خضوعاً لله وتكليفاً يؤدي إلى مرضاته.

المطلب الثاني: الإيمان بالملائكة (مقوم الرقابة في الاستخلاف)

الفرع الأول: معنى الإيمان بالملائكة ومكانته

الإيمان بالملائكة ركن أصيل من أركان الإيمان الستة التي لا يتم إسلام المرء إلا بها، وقد قرن الله تعالى ذكرهم بالإيمان به وكتبه ورسله في مواضع كثيرة من القرآن، منها قوله سبحانه ﴿: ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾¹

قال الإمام النسفي في تفسيره: «إنما ذُكِرَ الإيمان بالملائكة هنا لكونهم وسائط الوحي، ولئلا يزعم زاعم أن الإيمان بالله وحده يكفي دون الإيمان بملائكته الذين يبلغون رسالاته "فالملائكة هم جنود الله المكرمون، لا يعصون أمره ويفعلون ما يؤمرون"»²

وقد وكلهم الله تعالى بمهام عظيمة في الكون: فمنهم الموكل بالوحي كجبريل عليه السلام، ومنهم الموكل بالقطر كميكائيل، ومنهم الموكل بالنفخ في الصور كإسرافيل، ومنهم حفظة العباد وكتابة أعمالهم، كما ورد في قوله ﴿: وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۖ كَرَامًا كَاتِبِينَ﴾³.

فالملائكة عباد مكرمون، لا يوصفون بالذكورة والأنوثة، ولا يوصفون بصفات البشر، خلقهم الله تعالى على الطاعة، وجعلهم رسلاً إلى أنبيائه وحفظة لعباده.

من هنا، كان الإيمان بالملائكة مقوماً أساسياً للخلافة في الأرض، إذ يجعل الإنسان مستحضراً لرقابة دائمة لا تنقطع، ويشعره أن أعماله كلها مرصودة، فلا يطغى إذا خلا بنفسه، ولا يجترئ على ظلم أو خيانة.

¹ (البقرة، 285).

² النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، المملكة العربية السعودية، 1998م، ج1، ص175.

³ (الأنفطار: 10-11).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

وعليه، فلو لم يكن من فائدة الإيمان بالملائكة إلا أن يعلم المرء أن عليه حفظه يكتبون كل لفظة وحركة، لكفاه زاجرًا عن المعصية.

ومن الناحية الحضارية، فإن الإيمان بالملائكة يغرس في قلب الخليفة أو الحاكم يقظة روحية دائمة، فيدرك أن سلطانه ليس مطلقًا، بل مقيد بقريب لا يغفل ولا ينام، فيكون ذلك أدعى لتحقيق العدل وصيانة الأمانة. كما يجعل الفرد العادي - في مجاله ووظيفته - خليفة صالحًا، لأن شعوره بوجود ملائكة تحصى عليه أنفاسه يدفعه إلى النزاهة والصدق والبعد عن الفساد، والمراقبة لله عز وجل لا تستقيم إلا بالتصديق بملائكته الذين جعلهم الله شهودًا على عبادته.

والنتيجة: أنّ الإيمان بالملائكة ليس عقيدة غيبية معزولة، بل هو ركيزة عملية لإصلاح حياة الفرد والمجتمع، وضمان أن يبقى الاستخلاف في الأرض مرتبطًا برقابة غيبية عليا تغرس في النفوس خشية الله والحياء منه.

الفرع الثاني: الرقابة الإلهية عبر الملائكة

من أعظم وظائف الملائكة المرتبطة بالإنسان أنهم حُفَاطُ أعماله، يكتبون ما يصدر عنه من قول أو فعل، كما قال تعالى ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كَرَامًا كَاتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ۝﴾¹، وقال سبحانه ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ۝﴾².

وقد علّق ابن كثير على هذه الآيات بقوله: «أي جعل الله عليكم ملائكة حفظه يكتبون أعمالكم كلها، من خير وشر، وهم لا يغيبون عنكم، بل هم موكلون بكم ليلاً ونهاراً»³

وهذه الرقابة الغيبية المستمرة تخلق في الإنسان شعورًا مزدوجًا بالمسؤولية: رقابة داخلية مصدرها الضمير المؤمن الذي يستحي من الله، ورقابة خارجية مصدرها الإيمان بأن هناك ملائكة كرامًا لا يغفلون عن تسجيل كل صغيرة وكبيرة.

فالحاكم أو الخليفة حين يستحضر هذه الرقابة، يعيش وعيًا دائمًا بأن سلطانه ليس مطلقًا، بل هو محكوم بعين الله ورقابة ملائكته، فيرتدع عن الظلم والخيانة.

¹ (الإنفطار: 10-12).

² (ق: 18).

³ ابن كثير، المرجع السابق، ج 8، ص 275.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

قال النبي ﷺ: « ما من عبدٍ يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة»¹

وهو حديث يجعل الرقابة الأخروية عبر الملائكة أعظم من أي رقابة قانونية دنيوية. وكذلك الفرد المسلم، حين يوقن أن جوارحه محروسة، وأقواله مكتوبة، فإن هذا الإيمان يحوِّله إلى رقيب على نفسه، فيمتنع عن الفساد والغش والاعتداء، لأنه يستحي أن تُرفع أعماله إلى الله مشوبة بالمعاصي. وقد قال الغزالي «من استشعر أن كل جارحة عليها رقيب من الملائكة، لم يجسر على معصية، لأن الحياء من الله يمنعه قبل أن يمنعه سلطان القانون»²

وهكذا يتضح أن الإيمان بالملائكة ليس مجرد اعتقاد غيبي، بل هو نظام عملي لضبط الذات، يجعل الاستخلاف في الأرض منضبطاً بالحياء من الله قبل أن يكون منضبطاً بالقوانين أو العقوبات. فالقوانين قد تُتخرق، والرقابة البشرية قد تُشتري أو تُخدع، أما الرقابة الإلهية عبر الملائكة فهي رقابة لا تنقطع ولا تُجامل. إنّ علم العبد أن أعماله كلها محفوظة مكتوبة، أورثه ذلك حياءً عظيمًا وخوفًا من الفضيحة يوم القيامة. وهذا المعنى هو ما يحفظ للمجتمع توازنه الأخلاقي، ويجعل الرقابة الأخروية أسبق وأقوى من الرقابة الدنيوية.

الفرع الثالث: الحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالملائكة

الإنسان بطبيعته ضعيف، قد تغلبه شهواته وتستدرجه نزواته، وهو بحاجة دائمة إلى رادع يذكره بمسؤوليته أمام الله. ومن هنا جاءت عقيدة الإيمان بالملائكة لتسدّ هذه الحاجة، إذ تقرر أن على كل إنسان ملائكة كرامًا لا يفارقونه، يسجلون أقواله وأعماله، كما قال تعالى ﴿: مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾³، وقال أيضًا ﴿وَأَنَّ عَلَيْنَا لَحَافِظِينَ﴾⁴ كَرَامًا كَتَبِينَ ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾⁴.

فالإنسان لو لم يؤمن بهذه الرقابة الغيبية لظن أن ما يفعله في الخفاء لا يعلمه أحد، ولأطلق العنان لشهواته بلا وازع ولا ضابط، لكن حين يوقن أن هناك ملائكة يكتبون كل صغيرة وكبيرة، ويتخيل صحائف أعماله تُعرض عليه يوم القيامة، فإنه يتحول إلى رقيب على نفسه بنفسه.

¹ رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب: وجوب طاعة الأئمة، حديث رقم: 142.

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 354.

³ (ق: 18)

⁴ (الإنفطار: 08).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وهذا الشعور بالرقابة الإلهية من خلال الملائكة يزرع في قلب الحاكم أو الخليفة خشية دائمة، فلا يظلم رعيته ولا يفسد في الأرض، لأنه يعلم أن رقيباً لا يغفل ولا ينام يتتبع أعماله، وأنه سيُسأل عنها يوم القيامة، قال النبي ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»¹ وقد كما إنه يمكن القول أن تعلم المكلف بأن هناك من يكتب أقواله وأفعاله يولد في نفسه مراقبة مستمرة، وهو من أعظم الدواعي إلى الاستقامة.²

وكذلك الفرد العادي، حين يستحضر الملائكة في حياته اليومية، فإنه يستحي أن تُرفع أعماله إلى الله متلبسة بالغش أو الفساد أو الاعتداء على الحقوق، فيضبط سلوكه في خلواته وجلواته.

وبهذا يظهر أن الإيمان بالملائكة ليس مجرد عقيدة غيبية نظرية، بل هو ضرورة إنسانية تحقق الرقابة المستمرة التي تعجز القوانين عن توفيرها. فالقانون قد يُتقرق، والضمير قد يغفل، أما الملائكة فهم شهود الله الذين لا يغيبون ولا ينامون. وهذا ما يجعل المجتمع كله - حاكماً ومحكوماً - فضاءً منضبطاً بالحياء من الله والرقابة الدائمة، وهو ما أشار إليه الغزالي حين قال: «من استحضر أن الملائكة عن يمينه وشماله يكتبون عليه كل حركة، استحيا أن يسجلوا عليه قبيحاً، فكان ذلك من أعظم أسباب صلاح ظاهره وباطنه»³.

الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في استحضار رقابة الملائكة

عثمان بن عفان رضي الله عنه

كان عثمان شديد الحياء من الله ومن ملائكته، حتى قال النبي ﷺ: «ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة»⁴.

فهذا يدل على أن عثمان رضي الله عنه كان يستحضر دائماً وجود الملائكة معه، فيضبط تصرفاته بوعي أخلاقي عالٍ. وهذا الاستحضار جعله مثلاً للرقعة والورع في حياته الخاصة والعامة.

¹ رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب: قول النبي ﷺ: «كلكم راع»، حديث رقم: 893.

² الرازي، المرجع السابق، ج 29، ص 122.

³ الغزالي، المرجع السابق، ج 4، ص 356.

⁴ رواه البخاري، كتاب: مناقب الأنصار، باب: مناقب عثمان بن عفان، حديث رقم: 3698.

علي بن أبي طالب عليه السلام

قال علي عليه السلام في وصية لابنه الحسن: «واعلم يا بني أن عليك ملكين يحفظانك، فلا تترك أن يكتبنا إلا خيرًا، ولا تستحي منهما إذا كتبا سيئة».¹

وهذا تعليم عملي بأن الإيمان بالملائكة يوَلِّد رقابة ذاتية تجعل الإنسان دائمًا في وعي أخلاقي عالٍ.

خلاصة واستنتاج:

الإيمان بالملائكة ليس مجرد إقرار بعالم غيبي خفي، بل هو عنصر أساسي في بناء وعي الإنسان بمسؤوليته في الأرض، وضمان أن تظل الخلافة محكومة برقابة إلهية دائمة. فقد جعل الله تعالى من مهام الملائكة تسجيل أعمال العباد وضبط حركاتهم وسكناتهم، قال ﷺ: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۖ كَرَامًا كَتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾² وهذه الرقابة الغيبية المستمرة تُنشئ في الإنسان حياءً من الله وخشية من الحساب، فيستقيم على الحق.

قال القرطبي: «الآية تنبيه على أن الله تعالى لم يكل أمر عباده إلى إهمال، بل أقام عليهم حفظة يكتبون أعمالهم ليكونوا أشد حذرًا من المعصية»³

فالخليفة أو الحاكم إذا استحضر أن أعماله مكتوبة، وأنه سيُسأل عنها أمام الله، فإنه لا يظلم ولا يخون الأمانة، لأنه يعلم أن سلطانه مقيد برقابة عليا لا تغفل. وقد قال النبي ﷺ: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حَرَّمَ الله عليه الجنة».⁴

هذا الحديث يربط بين الولاية والرقابة الإلهية، ويجعل استحضار الملائكة جزءًا من الوعي بالمسؤولية. وكذلك الفرد العادي، إذا استحضر وجود الملائكة في حياته اليومية، صار خليفة صالحًا في مجاله، لا يغش في بيعه وشرائه، ولا يعتدي على حقوق الناس، لأنه يعلم أن كل صغيرة وكبيرة محسوبة.

يورث استحضار العبد لكتابة الملائكة لأعماله وأقواله مراقبة دائمة، وهي من أعظم بواعث الاستقامة.⁵

¹ ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، 1983م، ج3، ص125.

² (الإنفاذ: 10-12).

³ القرطبي، المرجع السابق، ج19، ص227.

⁴ رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب: وجوب طاعة الأئمة، حديث رقم: 142.

⁵ ابن القيم، مدارج السالكين، ط. دار الكتاب العربي، 1973م، ج2، ص67.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وبذلك يتضح أن الإيمان بالملائكة ليس عقيدة غيبية محضة معزولة عن الواقع، بل هو نظام عملي يربط الاستخلاف برقابة دائمة، ويحول المجتمع إلى فضاء منضبط بالحياء من الله ومراعاة أوامره. فالرقابة القانونية قد تُخترق، والضمير الفردي قد يضعف، أما الرقابة الملائكية فلا تنقطع ولا تتهاون، وهو ما يجعلها الضمانة الكبرى لحفظ العدل ومنع الفساد.

وقد لخص الرازي هذه الحقيقة بقوله: «لو لم يوقن المكلف بكتابة أعماله، لتهاون بالذنوب، فلما أيقن استقام حاله وصار ذلك من أعظم أسباب نظام العالم.»¹

وهكذا نعلم أن الإيمان بالملائكة يضيف بعداً غيبياً واقعياً إلى الاستخلاف، يحول كل إنسان - حاكماً كان أو محكوماً - إلى خليفة واعٍ بمسؤوليته، منضبط بالرقابة الإلهية، عامل على الإصلاح والعدل في الأرض.

المطلب الثالث: الإيمان بالكتب (مقوم المنهج في الاستخلاف)

الفرع الأول: معنى الإيمان بالكتب ومكانته

الإيمان بالكتب السماوية أصل راسخ من أصول الإيمان، لا يكتمل إيمان العبد إلا به، وقد قرنه الله تعالى بالإيمان به وملائكته ورسله في مواضع كثيرة، منها قوله سبحانه ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾².

قال ابن كثير: «يأمر تعالى عباده المؤمنين بالثبات والاستمرار على الإيمان، والإقبال على كتابه الذي أنزله على نبيه، والتصديق بالكتب المتقدمة، لئلا يفرقوا بين الله ورسله.»³

وهذا يدل على أن الإيمان بالكتب ليس مجرد إقرار بوجودها، بل هو تصديق والتزام عملي.

والكتب السماوية تمثل في حقيقتها التشريع الإلهي المنزل الذي يوجه حياة الإنسان ويضبط مسيرته في الاستخلاف، وهي ليست نصوصاً للتلاوة أو التبرك فحسب، بل دساتير للحياة، تنظم علاقة الإنسان بربه وبالناس، وتضع الأسس للعدل والقسط. قال تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ

¹ الرازي، المرجع السابق، ج3، ص88.

² (النساء: 136).

³ ابن كثير، المرجع السابق، ج2، ص401.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وَالْمِيزَاتِ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿١﴾

قال القرطبي «الكتاب ها هنا جنس يشمل جميع الكتب، ومعنى الآية أن الغرض من إنزال الكتب إقامة العدل بين الناس».² فالكتاب ليس غاية في ذاته، وإنما وسيلة لإقامة القسط الذي هو جوهر الاستخلاف.

ومن هنا، فإن معنى الإيمان بالكتب يتضمن ثلاثة عناصر: التصديق بأنها منزلة من عند الله، والقبول لما اشتملت عليه من هداية وتشريع، والعمل بما لم يُنسخ منها، وخاصة بالقرآن الكريم الذي هو المهيم على سائر الكتب. وقد لخص ابن عاشور هذا المعنى بقوله «الكتب السماوية جاءت لتكون مناهج حياة، فهي وحي في صورة قوانين تنظم علاقة الإنسان بربه وبالناس».³

وعليه، فإن مكانة الإيمان بالكتب في العقيدة الإسلامية مكانة محورية، لأنه الضابط الذي يمنع الاستخلاف من أن يتحول إلى فوضى بشرية أو أهواء متصارعة. فهي المرجعية العليا التي تحكم السلوك الفردي والاجتماعي والسياسي، فالبشر لا غنى لهم عن الشرع طرفة عين، فإنهم إن استغنوا عنه فسدوا، وإن استقاموا به سعدوا.⁴

ولهذا كان القرآن الكريم – وهو خاتم الكتب – دستورًا خالصًا للبشرية، لا يقتصر على التلاوة، بل يمتد ليكون منهجًا عامًا للحياة والعدل والاستخلاف.

الفرع الثاني: القرآن الكريم دستور الاستخلاف

يُعَدُّ القرآن الكريم آخر الكتب السماوية وأعظمها، وهو الكتاب الخاتم الذي ارتضاه الله ليكون مرجعًا خالدًا للبشرية في مسيرتها التاريخية، وقد تكفل سبحانه بحفظه من التحريف والضياع، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.⁵

هذا الحفظ الإلهي ميّز القرآن عن سائر الكتب السابقة، ليبقى مرجعًا ثابتًا للإنسان في استخلافه على الأرض. وإذا كان الإنسان مستخلفًا لله تعالى في الأرض، فلا بد أن يكون له دستور يضبط حركته ويرسم

¹ (الحديد: 25).

² القرطبي، ج 17، ص 252.

³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، المرجع السابق، ج 5، ص 311.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج 1، ص 48.

⁵ (الحجر: 09).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

مساره، وهذا الدستور هو كتاب الله. فالقرآن لا يوجه الفرد فقط في عباداته وأخلاقه، بل يهدي المجتمع بأسره إلى أقوم المناهج، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾¹. قال ابن عاشور: «الأقوم هو الأعدل والأصلح، والمعنى أن القرآن يرشد إلى ما هو أقوم في سياسة الفرد والجماعة»² ولهذا رأى المفسرون أن الهداية القرآنية تشمل جميع شؤون الحياة: من العبادات إلى المعاملات، ومن السياسة إلى الاجتماع، ليبقى الكتاب مرجعًا جامعًا للإنسان في كل أبعاده.

ومن هنا، فإن الخلافة إذا قامت بغير مرجعية الكتاب الإلهي، فإنها تنقلب إلى سلطة بشرية محضة، معرضة للهوى والفساد والصراع، كما حدث في حضارات مادية عظيمة انحارت لافتقارها المعيار المطلق. أما إذا ارتبطت الخلافة بالقرآن، فإنها تتحول إلى التزام بمنهج الله، وضبط لحياة البشر بميزان الحق والعدل.

قال الشاطبي: «الشريعة إنما وضعت لإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد له اضطرارًا»³

فالقرآن إذن هو الميزان الذي يزن به الناس أفعالهم وتشريعاتهم، فلا تسيطر مصالح فئة أو نزوات حاكم، بل يخضع الجميع لسلطان النص الإلهي، فهو الأصل الذي تُبنى عليه الأحكام، والمصدر الذي يُرجع إليه عند التباس الأمور، وهذا ما يجعل القرآن الكريم بحق دستور الاستخلاف: فهو الذي يمنح السلطة معناها الشرعي، ويمنعها من الانحراف إلى الاستبداد، ويضمن أن تكون وظيفة الخلافة امتدادًا لعبودية الله في الأرض.

الفرع الثالث: حاجة الإنسان إلى الإيمان بالكتب

الإيمان بالكتب السماوية ليس مجرد ركن عقدي تجريدي، بل هو استجابة لحاجات الإنسان العميقة التي لا تستقيم حياته إلا بها.

على المستوى العقلي: يطلب العقل منهجًا ثابتًا يرجع إليه عند التباس الأمور، لأن العقل وحده، مع ضرورته، لا يكفي لبناء منظومة قيمية وتشريعية مستقرة، إذ يتأثر بالبيئة والمصالح والهوى. فجاءت الكتب الإلهية لتكون مرجعًا ثابتًا فوق تقلبات العقول البشرية. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

¹ (الإسراء: 09).

² الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج 15، ص 117.

³ الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 312.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

مِنَ الْكِتَابِ وَهُمْ يَمِينًا عَلَيْهِ ۝¹، المهيمن هو الشاهد والحاكم على ما تقدمه من الكتب، فلا مجال للاختلاف إذا اجتمعوا على حكمه.²

على المستوى النفسي: يبحث الإنسان بفطرته عن اليقين الذي يحرره من القلق الوجودي. فالكتب الإلهية تمنحه هذا اليقين لأنها كلام الله المطلق، لا اجتهد بشر محدود.

النفس لا يقر لها قرار حتى تستند إلى مرجع مطلق، والكتاب المنزل هو ذلك المرجع، لهذا كان القرآن يوصف بالهدى والبيان والفرقان، لأنه يريح القلب ويعطيه معياراً واضحاً للحق والباطل، قال تعالى ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ۝﴾³.

على المستوى الاجتماعي: لا يستقيم المجتمع البشري بغير دستور عادل يوحد أفرادَه ويضمن حقوقهم. فالكتب الإلهية نزلت لتكون أساس العدل والقسط، قال تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۝﴾⁴. فالشريعة الإسلامية وضعت لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد، فكل ما خرج عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها فليس منها.⁵

إذن، الكتاب هو الرابط الذي يمنع تمزق الأمة ويوجهها نحو وحدة القيم والمعايير، بعيداً عن الفوضى والتنازع، وحقيقة الأمر الناس محتاجون إلى الوحي أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، إذ لا حياة للقلوب إلا به.⁶

قال الغزالي: «لو ترك الناس لعقولهم لاختلفت طرائقهم، لكن أنزل الله الكتب ليرفع الخلاف، ويجمع الكلمة، ويهدي إلى الصراط المستقيم».⁷

¹ (المائدة:48).

² الرازي، المرجع السابق، ج12، ص45.

³ (النساء:174).

⁴ (الحديد:25).

⁵ الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج2، ص283.

⁶ ابن القيم، إعلام الموقعين، المرجع السابق، ج1، ص50.

⁷ الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج1، ص22.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

مما سبق نستنتج أنّ الإيمان بالكتب الإلهية يلي حاجات الإنسان الأساسية: فهو للعقل منهج ثابت، وللنفس يقين مطمئن، وللمجتمع دستور عادل جامع. وبغياب هذا الركن تتصدع منظومة الاستخلاف، لأن الإنسان حينها يستبدل مرجعية الله بأهواء البشر، فيفقد العقل استقراره، والنفس طمأنينتها، والمجتمع وحدته.

الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في تجسيد الإيمان بالكتب

عثمان بن عفان رضي الله عنه وجمع القرآن

أعظم ما يُذكر لعثمان رضي الله عنه في الاستخلاف هو جمع القرآن في مصحف واحد، وتوزيعه على الأمصار. فقد خاف من اختلاف الأمة في القراءة، فبادر إلى توحيد الكلمة وجمع الناس على كتاب الله. وهذا العمل التاريخي لم يكن مجرد جهد إداري، بل كان تجسيداً للإيمان بالكتاب كمرجع الأمة ودستورها¹.

فهو بذلك قدّم للبشرية أعظم ضمانات لحفظ النص الإلهي الذي تقوم عليه الخلافة في الأرض.

عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتحكيم القرآن

كان عمر إذا أشكل عليه أمر أو عُرضت عليه قضية، رجع إلى القرآن وقال: «حسبنا كتاب الله» وكان يكتب إلى عماله: «أما بعد، فإن أهم أموركم عندي الصلاة، فمن حفظها حفظ دينه، ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع»² فهو يرى أن المرجعية الأولى في الاستخلاف هي كتاب الله، وأن كل أمر لا يقوم على أساسه فهو عرضة للضياع والانحراف.

علي بن أبي طالب رضي الله عنه والقضاء بالقرآن

كان علي معروفاً بتمسكه بالقرآن في القضاء، فكان يقول: «لو ضاع مني عقل بعير لوجدته في كتاب الله»³ وهذه كلمة عظيمة تدل على أن القرآن عنده ليس كتاباً للوعظ فقط، بل مرجع عملي شامل لكل تفاصيل الحياة.

¹ ابن سعد، المرجع السابق، ج3، ص276.

² عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ط. دار ابن الجوزي، 1994م، ج2، ص127.

³ القرطبي، المرجع السابق، ج6، ص181.

خلاصة واستنتاج

يُعَدّ الإيمان بالكتب السماوية عامة، وبالقرآن الكريم خاصة، من الأسس العقدية التي تُحوّل الخلافة في الأرض من سلطة بشرية عارضة إلى نظام إلهي منضبط. فالكتب هي دستور السماء للبشرية، وهي المرجعية التي تحدد حدود السلطة وتمنعها من التحول إلى استبداد أو فوضى. قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾¹، فالغاية من إنزال الكتاب إقامة العدل، وهو جوهر الاستخلاف.

أولاً: الكتاب يحدد المرجعية العليا للتشريع، فلا يكون الحاكم مصدرًا للقانون من هواه، بل يرجع إلى نصوص الوحي، كما قال تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾².

وقد قرر ابن تيمية أن الحاكم إذا أعرض عن حكم الله وابتغى غيره، فإنه خرج عن مقتضى الخلافة الشرعية . ولهذا فإن القرآن هو الضمانة لأن تكون الخلافة تحت سلطان الله لا تحت سلطان البشر³.

ثانياً: الكتاب يمنع التشتت والاختلاف في الأمة، لأنه المرجع الذي يوحد الكلمة ويجمع القلوب، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾⁴.

وقد فسر "حبل الله" بأنه القرآن ، فالاعتصام به هو الذي يمنع الأمة من الانقسام، ويجعل الخلافة إطاراً جامعاً لا ساحة صراع حزبي أو قبلي⁵. ولذا قال الشاطبي: «والسنة أصل كل أصل، وإليهما يُردّ كل مختلف فيه.»

ثالثاً: الكتاب يحقق العدل بين الناس، لأنه قانون إلهي مطلق، لا تحكمه مصالح الفئات أو أهواء الحكام. وقد وصف الله تعالى القرآن بقوله: ﴿وَمَتَّ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾¹، أي صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأحكام .

¹ (الحديد: 25).

² (المائدة: 49).

³ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 13.

⁴ (آل عمران: 103)

⁵ الطبري، المرجع السابق، ج 6، ص 395.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

ومن هنا نفهم أن العدالة التي يطلبها الإنسان لا تتحقق على وجهها الكامل إلا بالاحتكام إلى شريعة منزلة من عند الله. وقد علق الرازي على ذلك بأن التشريع البشري قاصر بطبيعته، أما التشريع الإلهي فمطلق وعام، يراعي مصلحة الخلق في الدنيا والآخرة .

ومن هنا، فإن الإيمان بالكتب السماوية، وخاصة بالقرآن الكريم، ليس مجرد إقرار عقلي أو معرفي، بل هو التزام عملي يجعل الخلافة نظامًا إلهيًا منضبطًا: فالقوانين تستمد من الكتاب، والأمة تتوحد بالكتاب، والعدل يتحقق بالكتاب. وهذا هو الفارق الجوهرى بين الخلافة التي تتأسس على الوحي والمطلب الرابع: الإيمان بالرسول (مقوم القدوة في الاستخلاف).

المطلب الرابع: الإيمان بالرسول

الفرع الأول: معنى الإيمان بالرسول وأهميته

الإيمان بالرسول أحد أركان العقيدة الكبرى التي لا يكتمل إيمان العبد إلا بها، إذ هم صفوة خلق الله وخير من اصطفاه لتبليغ رسالته وهداية عباده. قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾²، أي: يختار سبحانه من الملائكة رسلًا إلى عباده، ومن الناس كذلك، لأنه أعلم بمن يصلح لذلك ممن يطيعه.³

الإيمان بالرسول يعني أولاً التصديق الجازم بأنهم مرسلون من عند الله، لا من عند أنفسهم، وقد قال تعالى ﴿: وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ﴾⁴، أي إن وظيفتهم هي التبليغ الأمين.

ثانيًا، يقتضي الإيمان بالرسول اتباع ما جاءوا به من الشرائع، وعدم التفريق بينهم في أصل الرسالة، كما قال تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾⁵.

ثالثًا، يقتضي الاقتداء بسيرتهم العملية، لأنهم لم يكتفوا بالكلام، بل جسدوا القيم التي جاؤوا بها واقعًا، فكانوا نماذج للعبادة والصبر والجهاد والعدل.

¹ (الأنعام، 115).

² (الحج: 75) .

³ ابن كثير، المرجع السابق، ج 5، ص 422.

⁴ (يس: 17).

⁵ (البقرة: 285).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

ومن هنا يتضح أن الإيمان بالرسول ليس مجرد معرفة تاريخية أو احترام معنوي لشخصيات مضت، بل هو التزام عملي يجعل حياة المسلم - بل وحياته السياسية والاجتماعية في الاستخلاف هو امتداد لطريق الرسول.

فالمؤمن حين يستخلفه الله في الأرض، لا يتكرر مناهج من عنده، بل يربط مساره بمنهج الرسول، مستحضراً قول الله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْدَرُهُ﴾¹.

صلاح البشر لا يكون إلا باتباع الرسول، فإنهم الوسطة بين الله وبين خلقه في أمره ونهيهِ، فمن أعرض عنهم ضل في دنياه وآخرته، ولهذا كان الإيمان بالرسول ضماناً لسلامة الاستخلاف، لأنه يربط بين النص والواقع، ويجعل حياة الإنسان امتداداً لسيرة أعظم من جسد الوحي واقعاً، وهو النبي مُحَمَّد ﷺ الذي وصفته عائشة رضي الله عنها بقولها: «كان خُلُقُه القرآن»².

الفرع الثاني: الرسول قدوة عملية للخلافة

لقد أبرزت النصوص الشرعية بجلاء أن وظيفة الرسول لا تقتصر على تبليغ الوحي ونقل النصوص، بل تتعدى ذلك إلى كونهم قدوات عملية يحسّدون معاني الكتاب والسنة في السلوك والقيادة. قال تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾³.

بيّن المفسرون أن معنى "أسوة حسنة" بأنه: الاقتداء التام برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله.⁴ فالنبي ﷺ لم يكن رسولاً مبلّغاً للوحي فقط، بل كان قائداً للأمة، حاكماً يقيم العدل، قاضياً يفصل بين الخصومات، وقائداً عسكرياً يدير المعارك، فكان نموذجاً كاملاً للاستخلاف الإنساني الذي يجمع بين الرسالة والقيادة.

وقد وصف ابن كثير ذلك بقوله: «هذه الآية أصل عظيم في التأسّي برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله، فهي عامة في كل شأن»⁵.

¹ (الأَنْعَام: 90).

² رواه مسلم، كتاب: صلاة المسافرين، ص 746.

³ (الأَحْزَاب: 21).

⁴ الطبري، المرجع السابق، ج 20، ص 245.

⁵ ابن كثير، المرجع السابق، ج 6، ص 31.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

ومن هنا، فإن الخليفة في الأرض لا يكفيه أن يتحاكم إلى نصوص الكتاب، إذ قد تبقى النصوص جامدة ما لم تتجسد في سلوك عملي وقدوة بشرية، وهذه القدوة هي شخص النبي ﷺ الذي وُحِدَ بين النظرية والتطبيق. فقد كان ﷺ أَمْوُذَجًا حَيًّا لأحكام الوحي في الواقع، فجعل القرآن منهج حياة معاش.

هذا ما يبرز أن الاستخلاف لا يستقيم بمجرد الشرائع، وإنما يستقيم حين يجد الناس في قائدهم قدوة تُترجم تلك الشرائع واقعًا. فالرسول ﷺ لم يقَدِ الأمة بخطاب وعظي مجرد، بل بواقع عملي: فقد أسس دولة المدينة على العدل والمواطنة، وأقام نظامًا قضائيًا شفافًا، وقاد الجيوش بحكمة وشجاعة، وكان في بيته أرحم الناس وألينهم. وهذا الجمع بين الرسالة والقيادة هو النموذج الذي يجب أن يسير عليه كل خليفة أو حاكم، إذ لا يكفيه النص ما لم يُجسِّده بسلوكه.

أشار ابن عاشور إلى هذه الحقيقة بقوله: «اقتداء الأمة بالرسول هو الضمان لاستقامة نظامها، إذ كان جامعًا بين الهداية الدينية والسياسة المدنية».¹

ومن هنا، يتبين أن الرسل هم الضمانة الحقيقية لأن لا يتحول الاستخلاف إلى نظريات جامدة أو شعارات مثالية، بل يصبح ممارسة واقعية تتجلى في الحكم بالعدل، والرحمة بالرعية، والجهاد لإحقاق الحق، وهي المعاني التي جسدها النبي ﷺ في حياته، لتبقى منهاجًا خالدًا لكل من يلي أمر الأمة بعده.

الفرع الثالث: حاجة الإنسان إلى القدوة

الإنسان في تكوينه النفسي والاجتماعي محتاج إلى نموذج حي يُجسِّد المبادئ ويترجم القيم إلى سلوك عملي. فالكُتُب وحدها، مهما بلغ وضوحها، قد تبقى نصوصًا نظرية إذا لم تجد في الواقع من يُجسِّدها ويحوّلها إلى ممارسة عملية. ومن هنا كانت الرسالة النبوية ليست مجرد وحي منزل، بل حياة متجسدة في سيرة الرسل الذين جعلوا النصوص واقعًا معاشًا. قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْهُمْ أَقْدَرُ﴾²، فدلت الآية على أن القدوة جزء من وظيفة النبوة. وقد عبّر الغزالي عن هذا المعنى بقوله: "الناس أحوج إلى رجل يعمل أمامهم منهم إلى مائة رجل يصفون لهم الطريق، فإن رؤية السيرة أوقع في القلب من سماع العبارة.

ومن ثم فإن الحاجة إلى القدوة تتجلى في ثلاثة مستويات كبرى:

¹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، المرجع السابق، ج22، ص29.

² (الأُنعام: 90).

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

أ/على المستوى الفردي :يُجد المسلم في سيرة الرسل القدوة العملية في العبادة والصبر والجهاد. فقد كان النبي ﷺ يقوم الليل حتى تتفطر قدماه¹، ويصبر على أذى قريش في مكة، ويجاهد في سبيل الله بنفسه وماله، حتى صار النموذج الكامل لعبادة الله وتحمل البلاء.

وهكذا يجد الفرد في سيرة الرسل منهجًا عمليًا للتقوى، يتجاوز حدود الوعظ إلى التطبيق الحي، فقد كان ﷺ أعظم الخلق عبودية، وأكملهم عبادة، فمن اقتدى به فقد اهتدى².

ب/على المستوى السياسي :يحتاج القادة إلى قدوة في الحكم والعدل والرحمة والحزم، وقد جسّد الرسل هذا النموذج، إذ كان النبي ﷺ قائدًا عادلاً رفيقًا بأمرته، لكنه في الوقت ذاته حازم في الحق. ففي فتح مكة قال : "اذهبوا فأنتم الطلقاء"³، فجمع بين العفو عند المقدرة وبين الحزم في إقامة الحق، فكان مثالا فريداً للقائد الذي يوازن بين الرحمة والعدل.

ج/على المستوى الاجتماعي :يحتاج المجتمع إلى أسوة تنظم العلاقات وتحقق التكافل، وقد كان الرسل نماذج عملية في بناء الجماعة.

فقد آخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وأرسى قواعد التعاون والتكافل، وقال: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»⁴.

وهذا التشبيه البليغ جعل الأمة ترى نفسها جسداً واحداً، لا أفراداً متفرقين، وهو ما لا يتحقق إلا بالافتاء بسيرة الرسل في بناء المجتمعات على أسس الرحمة والتكافل.

وعليه، فإن القدوة ليست حاجة ثانوية بل هي من لوازم الفطرة الإنسانية: الفرد بحاجة إلى مثل أعلى في العبادة والصبر والجهاد، والقائد بحاجة إلى نموذج للعدل والرحمة والحزم، والمجتمع بحاجة إلى أسوة في تنظيم العلاقات وتحقيق التكافل. وهذه الوظيفة لا يحققها إلا الرسل، فهم الذين جعلوا الوحي واقعاً، وحولوا النصوص إلى حضارة حيّة، ولذلك كان الإيمان بالرسول ركناً لا يكتمل الاستخلاف بدونه.

¹ رواه البخاري، كتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ، حديث رقم 1130.

² ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط3، مؤسسة الرسالة، 1998م، ج1، ص94.

³ ابن هشام، السيرة النبوية، ط5، دار المعرفة، بيروت، 2016م، ج4، ص54.

⁴ رواه مسلم، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم، حديث رقم 2586.

الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في الاقتداء بالرسول ﷺ

أبو بكر الصديق رضي الله عنه

كان أبو بكر أشد الناس اقتداءً بالنبي ﷺ في الثبات على الدين. فعندما ارتدت العرب بعد وفاة الرسول ﷺ، قال: «والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه»¹ فهذا الموقف يوضح أن مرجعيته ليست المصلحة السياسية أو الواقعية العسكرية، بل الاقتداء بالنبي ﷺ والثبات على ما أقره.

عثمان بن عفان رضي الله عنه

اقتدى بالنبي ﷺ في السخاء والإنفاق. فقد اشترى بئر رومة وتصدق بها للمسلمين، كما فعل النبي ﷺ حين حث على الصدقة. وكان يجهز جيش العسرة اقتداءً برسول الله ﷺ في الدعوة للجهاد.² وبهذا كان عثمان نموذجاً للخليفة الذي يسير على خطى الرسول في خدمة الأمة بالمال والجاه.

علي بن أبي طالب رضي الله عنه

كان عليّ مثلاً في القضاء، اقتداءً بالنبي ﷺ الذي قال: «القضاة ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار... فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ففضى به»³ وقد عُرف علي بالعدل في القضاء، حتى في القضايا التي كان طرفاً فيها. فقد تخاصم مع يهودي على درع، فحكم القاضي شريح بالدرع لليهودي، فقبل علي الحكم، لأنه قائم على البينة.⁴ وهذا غاية الاقتداء بالرسول في تطبيق العدل.

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، ج 19، ص 40.

² ابن سعد، المرجع السابق، ج 3، ص 183.

³ حسن، رواه أبو داود، كتاب الأفضية، حديث رقم 3573،

خلاصة

إن الإيمان بالرسول هو الركن الذي يحمي الاستخلاف من أن يبقى مجرد تنظير عقلي أو نصوص جامدة تُقرأ دون أن تُترجم إلى حياة، لأن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يكتفوا بتبليغ الوحي، بل جسّدوه سلوكًا عمليًا وقدوة واقعية.

فالخليفة في الأرض لا يكتفي بالاحتكام إلى كتاب الله، بل يحتاج إلى أن يسير على خطى الرسل الذين جمعوا بين الهداية التشريعية والقيادة الواقعية.

المطلب الخامس: الإيمان باليوم الآخر (غاية الاستخلاف)

الفرع الأول: مركزية الإيمان بالآخرة في العقيدة الإسلامية

الإيمان باليوم الآخر من أبرز ما يميز العقيدة الإسلامية، وهو من أكثر أركان الإيمان حضورًا في القرآن الكريم، حتى قيل إن ثلث القرآن يدور حول الحديث عن اليوم الآخر وصفاته وأحداثه. ذلك لأن الإيمان بالآخرة يعيد تشكيل نظرة الإنسان إلى نفسه، وإلى العالم، وإلى مصيره النهائي.

فالإنسان العاقل لا يستطيع أن يعيش حياة متوازنة إن لم يعرف إلى أين يتجه، وما الغاية من وجوده، وماذا ينتظره بعد الموت. قال تعالى: ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾¹.

أي: أظن أنه يُترك بلا بعث ولا حساب ولا جزاء؟ وهذا الاستفهام الاستنكاري يدل على أن إنكار اليوم الآخر يؤدي إلى عبثية الحياة وانحيار الغاية منها. فالإيمان بالآخرة هو الذي يعطي معنى للوجود الإنساني، وهو الذي يجعل الخلافة في الأرض ذات أفق يتجاوز حدود الدنيا الفانية، ولو لم يكن معاد ولا حساب ولا جزاء، لبطل العدل والظلم، ولبطل الفرق بين المطيع والعاصي، ولكان خلق العالم عبثًا².

الفرع الثاني: اليوم الآخر غاية الاستخلاف ومقصده الأعلى

الاستخلاف في الأرض ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لتحقيق العبودية لله والاستعداد للقاء الآخرة.

¹ (القيامة: 36).

² الرازي، المرجع السابق، ج 30، ص 122.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

فالإنسان حين يستخلفه الله في الأرض، يعطيه السلطة والقوة والقدرة، ليختبره: هل يستخدمها في الحق أم في الباطل؟ قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾¹.

فالغاية من الاستخلاف إذن ليست التمكين المادي وحده، وإنما الاختبار الإلهي الذي يُعرض على الإنسان يوم القيامة. فكل موقف يتخذه الخليفة أو الحاكم أو الفرد في إدارة الأرض سيكون جزءاً من ملفه يوم الحساب.

قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾² ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾³.

قال ابن كثير: «هذه الآية جامعة شاملة، لا تبقي صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها، ولا عملاً إلا دخل فيها»³. وهذا يعني أن كل صغيرة وكبيرة في الاستخلاف محسوبة، وأن الإنسان سيقف يوماً بين يدي الله ليُسأل عن المال والسلطة والعلم والعمر، كما في الحديث: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع»⁴.

الفرع الثالث: الحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالآخرة

الحياة بلا إيمان بالآخرة حياة فارغة، تجعل الموت نهاية مطلقة والفناء هو المصير. والإنسان بفطرته لا يقبل أن تكون حياته بكل ما فيها من تعب وكفاح وجهد تنتهي إلى العدم. فالإيمان بالآخرة حاجة أساسية من حاجات الفطرة الإنسانية:

- **حاجة عقلية:** لأن العقل يرفض أن يتساوى الظالم والمظلوم في المصير، فلا بد من يوم يحاسب فيه كل إنسان بما عمل. قال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾⁵ ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾⁶.

- **حاجة أخلاقية:** فالإيمان بالآخرة هو الرادع عن الظلم، إذ يدرك الإنسان أن كل جريمة أو خيانة سيحاسب عليها.

- **حاجة نفسية:** يبدد الإيمان بالآخرة الخوف من الموت، لأنه يجعله بوابة إلى حياة أخرى، أوسع وأبقى.

¹ (يونس: 14).

² (الزلزلة: 7-8).

³ ابن كثير، المرجع السابق، ج4، ص589.

⁴ حسن، أخرجه الترمذي، كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع، باب: ما جاء في شأن الحساب والقصاص، حديث رقم: 2417.

⁵ (الفلم: 35-36).

- حاجة اجتماعية: إذ يحقق التوازن في المجتمع، فيصبر الفقير والمظلوم على ما فاتته، لأنه ينتظر الجزاء العادل في الآخرة.

الإيمان باليوم الآخر من أعظم الأسباب التي تجعل الإنسان يقلع عن المعاصي، ويقبل على طاعة الله عز وجل، وباعث قوي في استواء الظاهر مع الباطن.

الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في استحضار اليوم الآخر

أبو بكر الصديق رضي الله عنه

كان شديد الخوف من الله، كثير البكاء عند ذكر الآخرة. وكان يقول: « ليتني كنت شجرة تعضد ثم تؤكل ».¹

وعندما تولى الخلافة، قال في خطبته: « أما بعد، أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. »²

هذا الموقف يعكس استحضاره الدائم ليوم القيامة، وأن الخلافة ليست تشريعاً بل تكليفاً يُسأل عنه أمام الله.

علي بن أبي طالب رضي الله عنه

كان زاهداً في الدنيا، مستحضراً للآخرة في كل مواقفه، ومن كلماته المشهورة:

« يا دنيا غري غيري، قد طلقتك ثلاثاً لا رجعة لي فيك. فعيشك قصير، وخطرك يسير، وأملك حقير. آه من قلة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطريق »³

هذه الكلمات تعكس عمق يقينه أن الدنيا مجرد محطة، وأن الغاية الكبرى هي الآخرة.

خلاصة

يُعَدّ الإيمان باليوم الآخر الركيزة التي تضبط مسار الاستخلاف وتجعل منه تكليفاً إلهياً وأمانة ثقيلة، لا مطمئناً دنيوياً أو وسيلة للاستبداد. فالإنسان الذي يستحضر لحظة الوقوف بين يدي الله يعلم يقيناً أن سلطانه ليس

¹ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط1، مؤسسة الرسالة، 1981 بيروت، ج1، ص44.

² الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط2، دار التراث، بيروت، 1387هـ، ج2، ص449.

³ ابن سعد، المرجع السابق، ج3، ص285.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

مطلقاً، بل هو أمانة سيُسأل عنها يوم القيامة. لذلك فهو لا يطغى بسلطانه، لأنه يدرك أن الملك الحقيقي لله وحده، قال تعالى: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾¹، وقال النبي ﷺ «ما من عبدٍ يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حَرَّمَ الله عليه الجنة»².

فهذا الاستحضار الدائم ليوم الحساب يردع الحاكم عن الاستعلاء والطغيان، لأنه يرى نفسه موقوفاً بين يدي الملك الجبار. كما أن الإيمان بالآخرة يمنعه من ظلم رعيته، لأنه يعلم أن المظلوم سيقبض يوم القيامة حتى من الحاكم الجائر، قال ﷺ: «لَتَوُدَّ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَتَّى يُقَادَ لِلشَّاةِ الْجُلُحاءِ مِنَ الشَّاةِ الْقِرْنَاءِ»³،

فإذا كان القصاص يجري بين البهائم، فكيف بالظلم بين بني الإنسان؟ وقد علّق ابن حجر على هذا الحديث بقوله: «فيه أعظم زاجر للولاة عن ظلم الرعية، إذ يعلمون أنهم سيقفون للحساب والقصاص، ثم إن الإيمان باليوم الآخر يحول دون الاغترار بالدنيا، لأن المؤمن يرى الدنيا زائلة فانية، ويعلم أن ما عند الله خير وأبقى»⁴، قال تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁵.

الإيمان باليوم الآخر يجعل الحاكم زاهداً في متاع الدنيا، ساعياً لما عند الله، فيتحول الاستخلاف عنده إلى أمانة يؤديها لله، لا إلى وسيلة للاستبداد أو الاستئثار.

هكذا فإن هذا الركن العقدي العظيم هو الذي يضمن ألا يتحول الحكم إلى طغيان، وألا ينقلب الاستخلاف إلى استغلال، بل يكون مشروعاً إيمانياً يعمر الأرض بالعدل وهو يتقرب الحساب الأبدي .

الإيمان باليوم الآخر يجعل الخليفة والإنسان العادي يعيش في توازن عجيب: يعمل للدنيا وكأنه يعيش أبداً، لكنه يستعد للآخرة وكأنه يموت غداً. وهذا هو جوهر الاستخلاف الذي أراده الله لعباده.

¹ (غافر: 16).

² رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب طاعة الأئمة، حديث رقم 142.

³ رواه مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، حديث رقم 2582.

⁴ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط1، دار المعرفة، 1379هـ، ج5، ص96.

⁵ (النحل: 96).

المطلب السادس: الإيمان بالقدر (مقوم التوازن في الاستخلاف)

الفرع الأول: مكانة الإيمان بالقدر في العقيدة

يُعَدُّ الإيمان بالقدر خيره وشره أحد الأركان الكبرى للعقيدة الإسلامية، فلا يكتمل إيمان العبد إلا بتحقيقه، كما جاء في حديث جبريل المشهور الذي عدّه العلماء "أم السنة"، وفيه: « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره »¹

فالقدر بهذا المعنى هو الميزان الذي تُوزن به عقيدة المسلم، إذ لا يصح الإيمان بدون الإذعان لمشيئة الله الشاملة وعلمه المحيط.

وقد قرر القرآن هذه الحقيقة في نصوص قاطعة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾² وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾³. فالإنسان حين يؤمن بالقدر لا يرى في الحوادث فوضى عمياء ولا عبثًا بلا معنى، بل يدرك أن وراءها علمًا إلهيًا محيطًا وحكمةً عليا، وإن خفيت عليه تفاصيلها.

وهذا الاعتقاد لا يلغي دور الإنسان ولا يبرر التواكل، وإنما يجعله يتعامل مع الكون في توازن: يسعى ويجتهد ويأخذ بالأسباب، لكنه يعلم أن التوفيق بيد الله.

ومن هنا كان الإيمان بالقدر وقاية من الغرور عند الإنجاز، لأنه يذكر المؤمن أن ما تحقق إنما هو بفضل الله لا بمجرد حوله وقوته، ووقاية من اليأس عند الإخفاق، لأنه يوقن أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن وراء كل قدر حكمة ورحمة.

لذلك ذكر العلماء أنّ الإيمان بالقدر سرّ التوحيد، ومفتاح الراحة واليقين، فمن أيقن به لم يتكبر عند النعمة ولم ييأس عند المصيبة،⁴ وهو الذي يورث العبد الصبر عند البلاء، والشكر عند الرخاء، والعدل في القضاء.⁵

¹ رواه مسلم، ابن حجر العسقلاني، كتاب الإيمان، حديث جبريل، حديث رقم:

² (القمر: 499).

³ (الفرقان: 02).

⁴ ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ط. دار الفكر، 1983م، ص112.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، ج8، ص528.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

ولذلك عدّه العلماء ركنًا يحفظ توازن الاستخلاف الإنساني: فبدونه ينحرف الإنسان بين الإفراط في الزهو أو التفريط في اليأس، أما مع حضوره فإنه يعيش في انسجام مع نواميس الله، مطمئنًا إلى أن كل ما يجري هو بقدر مقدور وعلم محيط .

الفرع الثاني: القدر وضبط طموحات الاستخلاف

مشروع الاستخلاف في الأرض يقوم على بذل الجهد البشري في الزرع والعمل والتخطيط وبناء الحضارة، غير أن هذا الجهد وحده لا يكفي إن لم يكن مشفوعًا بإيمان راسخ بالقدر، لأن النتائج النهائية ليست بيد الإنسان مهما بلغ من قوة وعلم، وإنما هي بيد الله سبحانه. فالمؤمن حين يسعى في عمارة الأرض، يدرك أن توفيق الله هو سرّ نجاحه، ولهذا إذا أصابته نعمة أو نصر قال من أعماق قلبه: هذا من فضل الله، لا من حولي ولا من قوتي، مستحضراً قوله تعالى: ﴿وَمَا يَكْمُرُ مِنْ نِعْمَةٍ فَنِنَّا اللَّهُ﴾¹، فينسب الفضل إلى ربه ويتجنب الغرور الذي أهلك أمماً سابقة مثل قارون الذي قال: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾². وإذا أصابته مصيبة أو خسر شيئاً من متاع الدنيا، قال: هذا بقدر الله، فاصبر واحتسب، مستحضراً قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾³.

وبهذا يجمع الإيمان بالقدر بين الجد والاجتهاد في العمل وبين الرضا والتسليم عند النتائج، فلا ينهار الإنسان أمام الخسائر ولا يطغى عند النجاحات. وقد لحّص القرآن هذا التوازن البديع بقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾⁴ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ⁴.

القدر هنا ليس دعوة إلى التواكل ولا إلى ترك الأسباب، وإنما هو أفق يوازن بين الأمل واليأس، وبين الطموح المشروع والرضا بالقضاء، ليظل الإنسان عاملاً دائماً في الاستخلاف، لكنه في الوقت نفسه مستسلم لحكمة الله لا يتجاوز حدوده ولا يتكبر بإنجازاته، فالقلب في سيره إلى الله بين جناحي الخوف والرجاء، فإذا أصابته نعمة نظر إلى فضل الله فشكر، وإذا أصابته محنة نظر إلى قضاء الله فصبر، وبهذا يتحقق له التوازن.

¹ (النحل:53).

² (الفصص:78).

³ (البقرة:156).

⁴ (الحديد: 22-23).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

وهكذا يظل الإيمان بالقدر هو الضابط الدقيق لطموحات الاستخلاف، فلا تتحول إلى طغيان عند النجاح ولا إلى قنوط عند الفشل، بل تبقى حركة متوازنة متصلة بالسماء، عاملة في الأرض، وغايتها مرضاة الله.

الفرع الثالث: حاجة الإنسان إلى الإيمان بالقدر

الإيمان بالقدر ليس قضية عقدية مجردة، بل هو حاجة إنسانية عميقة تمسّ وجدان الإنسان وسلوكه ومجتمعه، إذ إنّ الإنسان في حياته معرض دومًا للمصائب والابتلاءات والأحداث الخارجة عن إرادته، ولو لم يؤمن بالقدر لوقع فريسة القلق والاضطراب وظن أن الكون يسير عبثًا بلا حكمة. لذلك كان القدر هو الذي يزرع في النفس الطمأنينة، وفي الأخلاق القناعة، وفي المجتمع الاستقرار.

فمن الناحية النفسية، يمنح الإيمان بالقدر راحة أمام المجهول، ويُطفئ نار الخوف الزائد من المستقبل، لأن المؤمن يدرك أن ما كتب الله له سيأتيه، وما لم يكتب له لن يناله، فيعيش مطمئنًا لا يتأرجح بين القلق والتوتر، قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾¹

أما من الناحية الأخلاقية، فإن الإيمان بالقدر يغرس في القلب القناعة بما قسم الله، ويبعده عن الحسد والطمع، لأنه يوقن أن الأرزاق والمراتب مقدرة عند الله، فلا يحمل حقدًا على من فضل الله عليهم، ولا يطمع فيما ليس له، قال النبي ﷺ: «ارضَ بما قسم الله لك تكن أغنى الناس»²

أما من الناحية الاجتماعية، فإن الإيمان بالقدر يطفئ جذوة الصراع على الدنيا، لأنه يعلم الناس أن ما كتب الله لهم لن يخطئهم، فلا يتنافسون على الحطام بالصراع والافتتال، بل يتعاملون بروح التسليم والرضا، وبهذا يظهر أن الإيمان بالقدر ليس مجرد فكرة غيبية، بل هو ضرورة نفسية وأخلاقية واجتماعية تحفظ الإنسان من الانهيار، وتزكي روحه، وتبني مجتمعًا متماسكًا متوازنًا، يرضى بما قُسم له ويعمل بما يملك دون صراع ولا يأس.

فالاستخلاف إذا خلا من الإيمان بالقدر، صار طغيانًا عند النجاح أو انهيارًا عند الفشل. أما مع الإيمان بالقدر، فإنه يصبح متوازنًا مطمئنًا، يجمع بين العمل والرضا، بين السعي والتسليم.

¹ (التغابن: 11).

² حسن، رواه الترمذي، كتاب الزهد، حديث رقم 2307.

خلاصة:

الإيمان بالقدر خيره وشره يمثل صمام الأمان الذي يحمي مشروع الاستخلاف من الانحرافات الكبرى التي تفتك بالإنسان حين ينفصل عن مرجعية الغيب. فهو أولاً يحمي الإنسان من الغرور، إذ يعلم أن ما تحقق له من نصر أو نجاح أو سلطان إنما هو بتوفيق الله لا بمجرد كفاءته وقدرته، قال تعالى: ﴿وَمَا يَكُرُّ مِنْ نِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾¹. ولهذا كان الصحابة ينسبون كل إنجاز إلى الله، فيقولون كما قال المؤمنون يوم بدر: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾²، فالإيمان بالقدر يرد الفضل إلى الله ويمنع الإنسان من التكبر والطغيان، و يحمي من اليأس، لأنه يغرس في النفس أن ما أصابها لم يكن ليخطئها، وما أخطأها لم يكن ليصيبها، كما جاء في الحديث: « واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك»³، فيطمئن المؤمن عند المصائب ويستمر في العمل، لأنه يرى أن الأحداث تجري بحكمة الله لا بعشوائية عمياء. وثالثاً، الإيمان بالقدر يمنع من التواكل السلبي الذي يقتل روح العمل، لأنه يعلم المؤمن أن الأخذ بالأسباب جزء من القدر، وأن قدر الله لا يفهم بمعزل عن السعي البشري، بل يفهم في إطار قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّىٰ يَعْزُرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾⁴، فالجمع بين العمل والتسليم هو جوهر الفهم الصحيح للقدر. ومن هنا يظهر أن الإيمان بالقدر ليس فكرة غيبية معزولة، بل هو مبدأ عملي يحمي الاستخلاف من الانحراف: فلا يغتر الناجح، ولا ييأس المبتلى، ولا يتواكل العاجز، بل يسير الجميع في خط متوازن يجمع بين الاجتهاد والتسليم، وبين السعي والرضا، وهو التوازن الذي لا يقوم مشروع حضاري بدونه.

خاتمة المبحث

حين نقرب من مفهوم الاستخلاف في الإسلام، ندرك أنه ليس فكرة سياسية مبتكرة لغايات الحكم أو التنظيم الاجتماعي فحسب، بل هو قبل كل شيء تعبير عقدي عميق عن علاقة الإنسان بربه وعلاقته بالكون والحياة.

¹ (النحل:53).

² (الأنفال:17).

³ حسن، رواه الترمذي، كتاب صفة القيامة، حديث رقم 2516.

⁴ (الرعد:11).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

فالإنسان مستخلف في الأرض لأنه عبد لله أولاً، والعبودية هنا ليست قيداً على الحرية، بل هي الشرط الذي يمنح الوجود معناه ويعطي الحرية ضابطها وغايتها. إن السلطة في منظور الإسلام ليست ملكاً خالصاً للإنسان، وإنما هي أمانة عظيمة استودعه الله إياها ليختبره: هل يكون مصلحاً عادلاً أم طاغية مفسداً؟.

لهذا كان الاستخلاف تجسيداً مباشراً لعقيدة الإيمان، بحيث تتحول الأركان الستة من مبادئ غيبية في ظاهرها إلى ركائز عملية تنظم العمران البشري: فالإيمان بالله يقطع الطريق على كل مرجعية بشرية مطلقة، ليبقى الحكم لله وحده، فلا سلطان لهُوى فرد ولا لأكثرية جماعة إن خالفت شرع الله؛ والإيمان بالملائكة يرسّخ في أعماق الضمير الإحساس بالرقابة الدائمة، فيشعر الحاكم والمحكوم على السواء أن ثمة رقباء يكتبون ويحسون، فلا مجال لزيف ولا خداع.

والإيمان بالكتب يمدّ البشرية بالدستور الإلهي الذي يضبط حركة العمران ويضع قواعد العدل والحق، فلا يبقى الإنسان تائهاً أمام تعدد الأهواء والآراء؛ والإيمان بالرسول يجعل أمام الأمة نموذجاً حياً يترجم النصوص إلى واقع عملي، فلا ينحرف التأويل ولا يضل التطبيق؛ والإيمان باليوم الآخر يُثبّت الغاية الكبرى فلا تتحول الخلافة إلى أداة طغيان أو مطمع دنيوي، لأن الجميع يعلم أن النهاية وقوف بين يدي الله للحساب والجزاء؛ وأخيراً، الإيمان بالقدر يحمي المشروع الاستخلافي من الغرور عند النجاح ومن الانهيار عند الفشل، لأنه يزرع التوازن بين العمل البشري والمشئنة الإلهية.

ومن هذا النسق العقدي المتكامل ندرك أن الاستخلاف في الأرض ليس مجرد تجربة بشرية متقلبة، بل هو نظام حضاري شامل يستمد مقوماته من العقيدة، ويعطي للحياة الإنسانية معناها الأسمى، ويضمن أن تكون السلطة في خدمة العدل والحق والكرامة، لا في خدمة الشهوات والأهواء.

المطلب السابع: ملامح الإنسان المعاصر في ضوء الرؤية التوحيدية

الفرع الأول: الملامح الروحية

شهدت فترة الإنسان المعاصر تحولات جذرية على الصعيدين الفكري والفلسفي، أسفرت عن فقدانه للصلة العميقة مع ذاته الروحية، وتراجعته عن فهم وجوده في الكون بشكل متكامل. فبينما كان الإنسان في الأزمنة السابقة يُدرك نفسه من خلال ارتباطه بمبدأ الإيمان، ومفهوم الوجود الذي يتجاوز المحسوس، شهدنا في العصر الحديث تحولاً نحو النزعة المادية التي اختزلت الإنسان في بعده البيولوجي والعقلي، مما أفقده الرؤية الشاملة

لأبعاده الروحية.

تُقدّم الرؤية التوحيدية صورة مغايرة تمامًا للإنسان، إذ تعتبره كائنًا متكاملًا، يتّصل بمطلق الكون ويعيش وفق علاقة وجودية وثيقة مع خالقه .

الإنسان هنا ليس مجرد كائن مادي أو عقلائي، بل هو كائن يتشكل من بعد روحي عميق، يجعله فريدًا بين سائر الكائنات، لذلك، ستركز هذه الدراسة على ملامح الإنسان المعاصر في ضوء الرؤية التوحيدية، وبخاصة الملامح الروحية التي تُعتبر جوهرًا أساسيًا لإعادة بناء الهوية الإنسانية في زمن التفكك المادي.

أولاً: الإنسان كائن متصل بالمطلق

الرؤية التوحيدية تُركّز على فكرة أن الإنسان لا يمكن فهمه بشكل منفصل عن خالقه، فهو لم يُخلق عبثًا بل كخليفة في الأرض، وهو بذلك كائن ذو قيمة ومعنى يتجاوز الحيز المادي، لأنّ علاقة الإنسان بالله، والتي تتمثل في كونه خلق من روح الله، تشكل أساس وجوده وكرامته.

هذا البعد الروحي الذي يُنفخ فيه من روح الله، كما ورد في القرآن الكريم قَالَ تَعَالَى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾¹، يحدّد الطبيعة الوجودية للإنسان ويُعطيه القدرة على السمو الروحي، لا بل هو عنصر فارق بينه وبين سائر الكائنات.

يُوضح مالك بن نبي هذه الفكرة بقوله: «الإنسان في التصور الإسلامي ليس مجرد كائن بيولوجي، بل هو حامل أمانة، ونفخة من روح الله، وهي التي تميّزه عن سائر الكائنات»².

لا شك أن هذا البعد الروحي يُعد جزءًا أساسيًا من فهم الإنسان في الإسلام، وهو يشير إلى أن الوجود الإنساني لا يتم فهمه إلا في إطار هذه العلاقة الروحية، التي تكسبه كرامته ومكانته الخاصة. وهكذا، يُظهر التحليل المتعمق لهذا المفهوم أن الإنسان، في الرؤية التوحيدية، هو كائن يجسد جانبًا غيبيًا وميتافيزيقيًا يُميز وجوده عن أي مخلوق آخر.

هذه الرؤية تدعو الإنسان إلى أن يتنبه إلى ما وراء المحسوس والمادي، ويُحرر ذاته من التعلّق بالشهوات والملذات العابرة.

¹ (ص:72).

² مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، ط4، 2006، ص115.

ثانيًا/ العبادة كركيزة في بناء الروح:

العبادة في الإسلام ليست مجرد طقوس دينية جامدة بل هي حركة روحية مستمرة تعبر عن علاقة إنسانية خاصة بالله، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ¹.

فغاية الإنسان الأولى في هذه الحياة هي العبادة، والتي تمثل محض العلاقة بين العبد وربه.

العبادة تُغذي البُعد الروحي، وتُطهر النفس، وتعمل على تهذيب الإنسان وتربيته، وتمنحه القدرة على التوازن بين الجسد والروح. لذلك فسّرت العبادة بأنها غاية المحبة مع غاية الذل ².

التحليل العميق لهذا القول يوضح أنّ العبادة ليست علاقة تفرض الخضوع والخوف فحسب، بل هي أيضًا علاقة محبة وتقدير لله، تجسّد تفاعلاً وجدانيًا بين الإنسان وخالقه.

فهي إذن، هي طريق نحو السكينة الداخلية والتوازن الروحي، وليس مجرد مجموعة من الشعائر التي يؤديها الإنسان بلا وعي.

من جهة أخرى، نجد أن مُحمّد إقبال يوسع هذا الفهم بقوله: «العبادة تجديد للعهد مع الله، تجعل الإنسان يواجه العالم بقلب مطمئن» ³.

العبادة في هذه الرؤية ليست انسحابًا من الحياة بل هي تجديد مستمر للعهد الروحي الذي يقوي الإنسان ويجعله قادرًا على مواجهة تحديات الحياة بقلب سليم ونفس هادئة.

ثالثًا: الذكر والتأمل طريق الطمأنينة الروحية

الذكر في الرؤية التوحيدية لا يقتصر على تكرار الأذكار، بل هو حضور دائم لله في حياة الإنسان.

إنه وسيلة لتحرير النفس من الهموم الدنيوية وإحيائها بالتوجه الدائم إلى الله . قَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ ⁴ هذا النص يُظهر أن الذكر ليس مجرد لفظ، بل هو حالة روحية تقود الإنسان إلى

¹ (الذاريات:56).

² ابن القيم، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1996، ج1، ص47.

³ مُحمّد إقبال، إعادة بناء الفكر الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص88.

⁴ (الرعد:28).

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

الطمأنينة وراحة البال، ويُعزز هذا الفهم قول من قال: «الذكر هو باب الله المفتوح، فما دام العبد يذكر، فهو في حضرة سيده»¹.

الذكر بالنسبة للغزالي هو الوسيلة التي تربط الإنسان بالله، مما يجعل قلبه حاضراً في حضرة الخالق، ويمنحه القدرة على الإحساس بالسلام الداخلي بعيداً عن تقلبات المادية.

هذا الأمر يؤكد ابن تيمية، حيث يُقارن الذكر بالماء للسّمك، قائلاً: «الذكر للقلب مثل الماء للسّمك، فكيف يكون حال السّمك إذا فارق الماء؟»².

هذا التشبيه البياني يكشف عن العلاقة الحيوية بين الذكر والقلب، فكما أن السّمك لا يعيش بدون الماء، فإن القلب لا يستقيم دون ذكر الله، فالذكر هنا ليس مجرد نشاط لفظي بل هو عملية روحية تمكّن الإنسان من الحفاظ على صلته بخالقه، مما يعزز من نقاء روحه وقدرته على مواجهة تقلبات الحياة.

رابعاً: الإيمان بالغيب

الإيمان بالغيب في الرؤية التوحيدية يعكس جانباً محورياً في تشكيل الروح الإنسانية، فالغيب في هذا السياق لا يتعارض مع العقل بل يُعزز فهم الإنسان للكون والحياة فالإيمان بالغيب لا يُقصي العقل، بل يُنقذه من السقوط في الوثنية المادية³.

التحليل هنا يُظهر أن الإيمان بالغيب يوسع أفق الإنسان، ويفتح أمامه باباً لآفاق معنوية وروحية أعمق من تلك التي يفرضها التفكير المادي. فالإيمان بالغيب لا يقتصر على الغيبات كالموت والآخرة، بل يمتد ليشمل إدراك الأبعاد الأخرى للحياة، مما يُنقذ الإنسان من السقوط في الفهم المادي المحدود.

خامساً: التزكية كمسار للترقي الروحي

التزكية في الرؤية التوحيدية ليست مجرد فضيلة أخلاقية بل هي عملية روحية متكاملة تُسهم في تطهير النفس وتنقيتها من الرذائل، وتجعلها مؤهلة للترقي الروحي.

¹ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص302.

² ابن تيمية، الوابل الصيب، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص63.

³ طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2014، ص142.

قَالَ تَعَالَى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۖ﴾¹، فالآية تشير إلى أهمية التزكية كطريق

لِلنجاح الروحي والفوز الأبدي.

ويقول الراغب الأصفهاني: « التزكية هي طهارة النَّفس من الأدناس، وتنميتها بالفضائل»².

وبذلك تكون التزكية مسارًا روحيًا يساعد الإنسان على التخلص من الرذائل وتحقيق الصفاء الداخلي، مما يمكنه من التقرب إلى الله والارتقاء الروحي.

الفرع الثاني: الملامح الأخلاقية

تُعد الأخلاق من أسمى القيم التي تحدّد سلوك الإنسان، وتوجّهه في علاقاته مع نفسه ومع الآخرين.

تعتبر الرؤية التوحيدية الأخلاق انعكاسًا حيًا للإيمان بالله، وتعتبر مرشدة للإنسان كي يعيش في توازن روحي وعقلي مع نفسه ومع العالم من حوله. تعكس الأخلاق التوحيدية مبادئ تتجاوز الحدود الدنيوية والمادية، لتوجه الإنسان نحو معاني أسمى من الحقيقة والمعرفة، وتجسد القيم التي تركز الفضيلة في المجتمعات الإنسانية. وتُعتبر هذه القيم الأخلاقية ضرورية لتحقيق الاستخلاف، حيث تتجسد في سلوك الإنسان ليكون خليفة لله في الأرض، حاملًا الأمانة والمسؤولية.

1/ مفهوم الأخلاق في الرؤية التوحيدية

الرؤية التوحيدية تُقدّم مفهومًا متكاملًا للأخلاق، حيث ترى أن الأخلاق ليست مجرد مجموعة من السلوكيات الاجتماعية التي يجب أن يتبعها الإنسان، بل هي جزء أساسي من علاقة الإنسان بخالقه. ففي الإسلام، الإنسان يُعتبر خليفة لله في الأرض، وهذه الخلافة تتطلب منه أن يتبنى أخلاقًا سامية تعكس قدرته على تحقيق التوازن بين الحياة الروحية والدنيوية.

مكانة الأخلاق عظيمة إذ هي التي تُوجه الإنسان ليعيش حياة تتوافق مع الإيمان بالله³، وهي القيم والمبادئ التي تسهم في تكامل الإنسان الروحي والاجتماعي في سياق العلاقة مع الله.

¹ (الشمس: 9-10).

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ص 212.

³ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار صادر، ط 1، بيروت، 1950، ص 138.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

هذه الأخلاق توجه الإنسان نحو تحقيق سلوكيات تتناغم مع التزامه الديني وتساهم في تنقية ذاته من المعوقات المادية.

إنَّ الأخلاق، بهذه الطريقة، تلعب دورًا محوريًا في استخلاف الإنسان على الأرض. فكل خلق تتبناه النفس وفقًا للتصور التوحيدي يساهم في بناء مجتمع عادل، متكامل، وقادر على تحقيق رسالة الاستخلاف التي وُكل إليها الإنسان. عندما يتبع الإنسان أخلاق الله التي هي أساس تكامل الروح والجسد، يُسهم في إعادة بناء الأرض وفقًا لما يرضي الله ويخدم البشرية.

2/ الإحسان كأعلى درجات الأخلاق

من الملامح الأساسية التي تميز الأخلاق في الرؤية التوحيدية هو مفهوم الإحسان، الذي يعتبر أعلى درجات الفضيلة. يقول النبي ﷺ: «الإحسان : أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»¹.

في هذا الحديث النبوي الشريف؛ نجد دعوة النبي ﷺ لتحقيق أعلى مستوى من الإخلاص في العبادة، حيث يتحقق الإحسان عندما يشعر الإنسان بأن الله حاضر في كل تفاصيل حياته، وأنَّ كل عمل يقوم به هو موجه لله. لذلك، لا يقتصر الإحسان على أداء العبادات فقط، بل يمتد ليشمل كل تصرف في الحياة اليومية، مما يجعل الإنسان في حالة يقظة روحانية مستمرة.

من خلال هذه الفضيلة، يساهم الإنسان في تحقيق الاستخلاف من خلال جعل سلوكه اليومي متوافقًا مع الأوامر الإلهية. الإحسان، من خلال الدقة في النية وحسن الأداء، يعكس الالتزام المطلق بتطبيق المبادئ الأخلاقية التي تحافظ على توازن الكون وتحقق مصالح البشر.

عندما يلتزم الإنسان بالإحسان في تعاملاته مع الآخرين ومع نفسه، فإنه يساهم في خلق مجتمع يسوده العدل، الرحمة، والمساواة، وهذه هي المبادئ التي يقوم عليها الاستخلاف على الأرض.

3/ العدل كعنصر أساسي في بناء الأخلاق

يعد العدل من الركائز الأساسية في بناء الأخلاق في الرؤية التوحيدية، ويُعد عنصرًا لا غنى عنه لتحقيق توازن المجتمع والأفراد.

¹ رواه البخاري ومسلم.

الفصل الأول: الانسان في الرؤية التوحيدية الاسلامية.....

العدالة ليست من الأمور التي يمكن أن تُستغنى عنها في بناء مجتمع فاضل، فهي أساس لتحقيق التوازن الاجتماعي¹.

يظهر من هذا القول أن العدل ليس فقط قاعدة قانونية أو اجتماعية، بل هو أساس لتحقيق العدالة الإلهية في المجتمع البشري، إذ يُعتبر عاملاً موازناً بين حقوق الأفراد وواجباتهم، وهو أساس لخلق توازن بين المصالح الشخصية والمصالح العامة.

هذا التوازن يتحقق من خلال التأكيد على حقوق الآخرين، وتطبيق العدالة في كل مواقف الحياة، مما يعزز من استقرار المجتمع ويسهم في تحقيق رسالة الاستخلاف، لأنّ الاستخلاف لا يكون مجرد سيادة على الأرض بل يُفهم من خلال العدالة التي تتحقق بين الأفراد، حيث يُحقّق الإنسان هذا الهدف الرفيع عبر التزامه بالعدل الذي يوازن بين حقوق الله وحقوق الناس.

4/ التواضع كفضيلة إنسانية

في الرؤية التوحيدية، يُعتبر التواضع من أسمى الفضائل الأخلاقية التي يجب أن يتحلّى بها الإنسان. وحقيقة «التواضع هو الخضوع لله وإظهار العبودية له»²، هذا القول يُظهر أن التواضع لا يقتصر على سلوك خارجي من التخفف من الكبرياء، بل هو انعكاس داخلي لخشية الله ورغبة في إظهار العبودية التامة لله. التواضع يعني أن الإنسان لا يرى نفسه أعلى من الآخرين، بل يدرك عظمة الله ويشعر بأن كرامته الحقيقية في خضوعه لله.

التواضع يعزّز من مفهوم الاستخلاف من خلال إرساء العدالة والمساواة بين الناس، حيث يدرك الإنسان أن جميع البشر سواء في العبودية لله، مما يعزز من قيم العيش المشترك والوحدة الإنسانية.

كما أن التواضع يعكس التزام الإنسان بالقيم الروحية التي تدفعه نحو الرحمة والتسامح، وهذه هي القيم الأساسية لبناء المجتمع وفقاً للرؤية التوحيد والاستخلاف.

5/ الصدق كقيمة أخلاقية ثابتة

الصدق في الرؤية التوحيدية يعد من أهم القيم الأخلاقية التي يجب أن يتحلّى بها الإنسان في تعاملاته اليومية.

¹ الفارابي، المرجع السابق، ص 82.

² ابن القيم، الفوائد، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996، ص: 98

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

فهو منبع الفضائل، وهو أساس لنجاح الإنسان في حياته الدينية والدنيوية.¹

يؤكد الغزالي أن الصدق لا يقتصر على القول فقط، بل هو سلوك شامل يشمل الأفعال والنوايا والنيات. الصدق هو الأساس الذي يُبنى عليه تماسك الفرد مع نفسه ومع الآخرين.

الصدق في الرؤية التوحيدية هو أداة رئيسية لتحقيق الاستخلاف على الأرض، حيث أنّ الإنسان الذي يتحلّى بالصدق يكون في تناغم مع نفسه ومع مبادئ الله.

الصدق يُسهم في بناء علاقات مستقرة وموثوقة بين الناس، ويجعل المجتمعات أكثر انسجامًا. بهذا الصدق، يتعاون البشر على بناء مجتمع يعكس القيم الإلهية العادلة والمتوازنة، وهذا هو جوهر الاستخلاف في الأرض.

6/ الحلم كأعلى درجات الأخلاق في التعامل الحليم،

في الرؤية التوحيدية، يعتبر من أعلى درجات الأخلاق التي يمكن أن يتحلّى بها الإنسان في مواجهته للمشاكل والصعوبات، كما يتطلب قوة روحانية هائلة، فهو ليس ناتجًا عن ضعف، بل هو من أعلى مراتب الأخلاق.²

فالحلم ليس مجرد استجابة لضعف أو تردد، بل هو فضيلة أخلاقية تتطلب من الإنسان قدرة على التحكم في ذاته وصبره في مواجهة الإساءات أو المواقف الاستفزازية. الحلم يتطلب قوة قلبية تمكن الإنسان من تفعيل القيم الروحية العالية في أوقات الضغط.

يساهم الحلم في تحقيق الاستخلاف عن طريق نشر السلم بين الناس وتفادي الصراعات، وهو وسيلة لتحقيق التوازن الاجتماعي الذي يُمكن من خلاله للإنسان أن يتعامل مع التحديات والمشاكل دون أن يفقد حكمته أو يؤدي إلى فوضى. فبالحلم، يساهم الإنسان في بناء مجتمع أكثر صبرًا وتسامحًا، مما يعزز من استقرار الأرض ويدعم دور الاستخلاف الإنساني.

من خلال هذه الملامح الأخلاقية، تتضح لنا مكانة الرؤية التوحيدية في توجيه الإنسان نحو التوازن الروحي والنفسي والاجتماعي في إطار علاقة متكاملة بالله.

¹ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج2، ص33.

² المرجع نفسه، ج1، ص105.

خاتمة الفصل:

تتجاوز الرؤية التوحيدية الإسلامية للإنسان كونها مجرد تصور عقدي إلى كونها نسفاً حضارياً متكاملًا يؤسس لفهم الوجود الإنساني في كليته، حيث تتداخل فيه الأبعاد الأنطولوجية والمعرفية والأخلاقية والوظيفية في إطار من الوحدة والتناسق. فالإنسان، وفق هذا المنظور، ليس كياناً منقطعاً عن أصله أو غايته، بل هو وجود مرتبط بمبدأ الخلق الإلهي ومآله، ما يمنح حياته معنى يتجاوز اللحظة الآنية إلى أفق الغاية والجزاء. وقد كشفت هذه الدراسة، من خلال تحليل مرتكزات الرؤية التوحيدية، عن مجموعة من النتائج العميقة التي تعكس خصوصية التصور الإسلامي وتميزه عن غيره من التصورات الفلسفية والأنثروبولوجية:

أولاً: إنّ مبدأ التوحيد يشكل البنية التحتية لكل تصور إنساني في الإسلام، حيث يحرر الوعي الإنساني من التشتت المرجعي، ويعيد توجيهه نحو مركز واحد يمنحه الاتساق الداخلي. فالتوحيد ليس فقط نفياً للشرك، بل هو إثبات لوحدة الحقيقة والمعنى، بما ينعكس على وحدة الشخصية الإنسانية وتماسكها.

ثانياً: يبرز الإنسان في هذا الإطار بوصفه كائناً ذا طبيعة مزدوجة، تجمع بين الطين والنفخة الإلهية، وهو ما يؤسس لفهم ديناميكي للإنسان يتجاوز الصراعات الثنائية بين الجسد والروح، ليؤكد على جدلية التكامل بينهما. فالجسد ليس عائفاً أمام الكمال، بل أداة لتحقيقه ضمن ضوابط أخلاقية وروحية.

ثالثاً: تؤسس الرؤية التوحيدية لمفهوم الكرامة الإنسانية على أساس إلهي ثابت، لا على اعتبارات نسبية أو اجتماعية متغيرة، وهو ما يمنح الإنسان قيمة ذاتية غير قابلة للانتقاص. وتنبثق من هذه الكرامة منظومة حقوق وواجبات متوازنة، تحفظ للإنسان إنسانيته وتحدد مسؤولياته في آن واحد.

رابعاً: إن وظيفة الاستخلاف تمثل جوهر الدور الإنساني في الكون، حيث يتحول الإنسان من مجرد متلقٍ للوجود إلى فاعل فيه، يسهم في بنائه وفق منهج قيمي. وهذه الوظيفة لا تنفصل عن البعد التعبدي، بل تتكامل معه، بحيث تصبح كل حركة في عمارة الأرض امتداداً لمعنى العبودية لله.

خامساً: تؤكد الدراسة أن الحرية في التصور التوحيدي ليست حرية مطلقة منفصلة، بل هي حرية مؤطرة بالمسؤولية، تنبع من وعي الإنسان بعلاقته بخالقه وبمآله الأخروي. ومن ثم، فإن الاختيار الإنساني يكتسب قيمته من انضباطه بالقيم، لا من تحرره منها.

سادساً: يتجلى البعد الأخلاقي بوصفه محوراً مركزياً في بناء الإنسان، حيث تنبثق القيم من مرجعية الوحي، ما يمنحها طابعاً من الثبات والموضوعية، ويجنبها الوقوع في النسبية الأخلاقية التي تعاني منها كثير من الفلسفات المعاصرة. وبذلك يصبح السلوك الأخلاقي تعبيراً عن الإيمان، لا مجرد التزام اجتماعي.

سابعاً: تكشف الرؤية التوحيدية عن الطبيعة الابتلائية للوجود الإنساني، حيث تتجلى الحكمة الإلهية في جعل الحياة ميدان اختبار، يميز بين الإمكانيات الكامنة في الإنسان وبين تحقيقها الفعلي من خلال العمل. وهذا البعد يضيف إلى فهم حقيقة الاختبار الدنيوي وأنه وسيلة للتزقي وكسب المكانة الدنيوية والأخروية.

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية.....

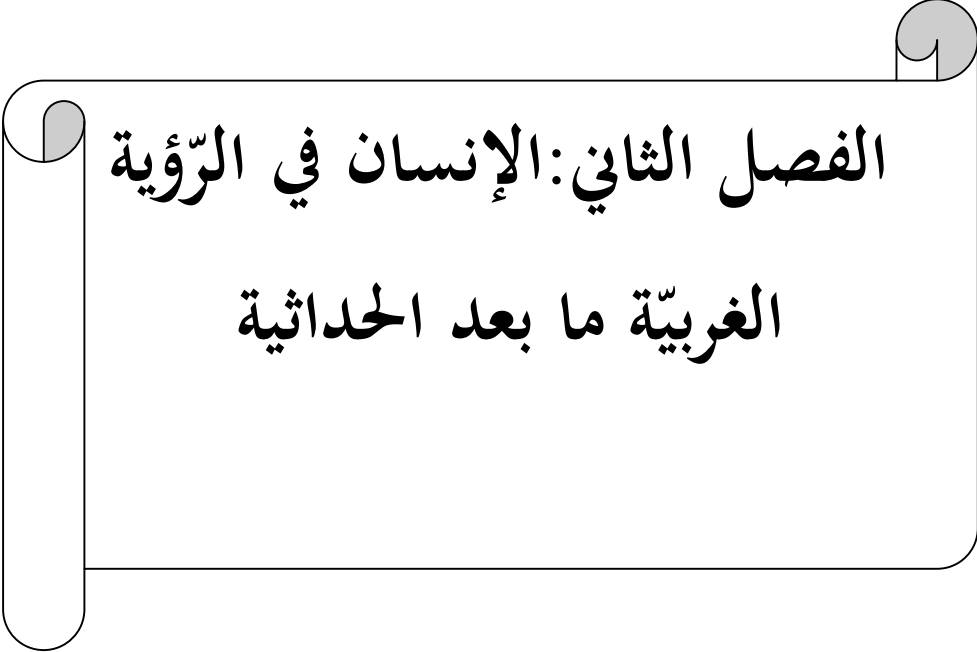
ثامناً: تحتل عملية التزكية موقعاً محورياً في هذا التصور، إذ تمثل آلية الارتقاء الداخلي التي من خلالها يتحقق التوازن بين الدوافع الغريزية والأخلاق الحسنة؛ فالتزكية ليست مجرد تهذيب أخلاقي، بل مشروع وجودي لإعادة تشكيل الإنسان وفق مقتضيات العبودية الواعية.

تاسعاً: تؤكد النتائج أن الرؤية التوحيدية تقدم نموذجاً معرفياً بديلاً في فهم الإنسان، يتجاوز النزعة الاختزالية التي سادت في العلوم الإنسانية الحديثة، سواء في صورتها المادية التي تحتل الإنسان في البيولوجيا، أو في صورتها النفسية التي تفصله عن بعده الغيبي. ومن ثم، فإن هذا النموذج يفتح أفقاً لإعادة بناء العلوم الإنسانية على أساس تكاملي يجمع بين الوحي والعقل والتجربة.

عاشراً: يتبين أن أزمة الإنسان المعاصر ترتبط إلى حد كبير بغياب المرجعية التوحيدية، وهو ما يجعل من استعادة هذا التصور ضرورة حضارية، لا مجرد خيار فكري.

وانطلاقاً من هذه النتائج، يمكن القول: إن الرؤية التوحيدية الإسلامية تقدم تصوراً شاملاً ومتكاملاً للإنسان، يجمع بين العمق والامتداد العملي، ويؤسس لتوازن دقيق بين الحرية والمسؤولية، وبين الفرد والمجتمع، وبين الدنيا والآخرة. كما أنها تتيح إمكانية بناء نموذج حضاري إنساني قادر على تجاوز الأزمات المعاصرة، من خلال إعادة الاعتبار للقيم الروحية والأخلاقية في توجيه الفعل الإنساني.

ختاماً، فإن إعادة قراءة الإنسان في ضوء التوحيد لا تمثل مجرد استعادة لمقولات تراثية كما يزعم الحداثيون، بل هي عملية تجديد معرفي تسعى إلى إعادة صياغة العلاقة بين الإنسان وذاته وخالقه والعالم من حوله. وهي بذلك تمثل مدخلاً أساسياً لإعادة بناء الوعي الإنساني على أسس أكثر توازناً وعمقاً، بما يحقق للإنسان غايته في الاستخلاف، ويعيد للوجود الإنساني معناه الحقيقي في ظل الهداية الإلهية.



الفصل الثاني: الإنسان في الرّؤية

الغربيّة ما بعد الحداثيّة

تمهيد:

بعد أن استقرّ التحليل في الفصل السابق على إبراز مركزية التوحيد بوصفه الإطار الناظم لفهم الإنسان في الرؤية الإسلامية، بما يؤسس لوحدة المعنى وتكامل الأبعاد الوجودية والمعرفية والأخلاقية، فإن الانتقال إلى دراسة الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية لا يمثل مجرد تحول موضوعي في البحث، بل هو انتقال إشكالي يضعنا أمام أفق فكري مغاير يقوم، في جوهره، على مساءلة تلك الوحدة ذاتها وتقويض أسسها. فإذا كانت الرؤية التوحيدية قد انطلقت من افتراض وجود حقيقة كلية متعالية تمنح الإنسان هويته وغايته، فإن ما بعد الحداثة تنبني، على العكس من ذلك، على نقد جذري لفكرة الكلية والمرجعية الثابتة، لتعلن دخول الفكر الإنساني مرحلة "اللايقين"، حيث لم يعد بالإمكان الحديث عن إنسان ذي ماهية مستقرة أو غاية محددة سلفاً. ومن هنا، فإن العلاقة بين الفصلين ليست علاقة تتابع وصفي، بل علاقة توتر معرفي يكشف عن اختلاف عميق في منطلقات النظر إلى الإنسان.

لقد أفرزت التحولات الفكرية التي عرفها الغرب المعاصر—خاصة بعد أزمت الحداثة وتداعياتها—وعياً نقدياً جديداً اتجه نحو تفكيك المفاهيم الكبرى التي شكّلت الوعي الغربي، وفي مقدمتها مفهوم "الإنسان" نفسه. فلم يعد هذا الكائن يُفهم بوصفه ذاتاً عاقلة مكتفية بذاتها، كما في الفلسفات العقلانية، ولا بوصفه مركزاً للكون كما في النزعة الإنسانية الحديثة، بل أصبح موضوعاً للتشكيك وإعادة البناء ضمن شبكات معقدة من الخطابات والأنساق الثقافية.

وفي هذا السياق، يتخذ الإنسان في الرؤية ما بعد الحداثية طابعاً إشكالياً؛ إذ يُعاد تعريفه لا انطلاقاً من جوهر ثابت، بل من خلال علاقاته المتغيرة، وتموضعه داخل بنيات اللغة والسلطة والمعرفة. وبذلك، تتحول الهوية من معطى قبلي إلى بناء لاحق، ومن حقيقة ثابتة إلى عملية مستمرة من التشكل وإعادة التشكل. وهذا التحول الجذري يقف على النقيض من التصور التوحيدي الذي يؤكد على ثبات الأصل الإنساني رغم تعدد تجلياته. كما أن ما بعد الحداثة لا تكتفي بنقد مركزية الإنسان، بل تمضي إلى أبعد من ذلك عبر تفكيك فكرة "الذات" نفسها، بحيث لم يعد بالإمكان الحديث عن فاعل موحد يمتلك إرادة حرة مستقلة، بل عن "ذوات" متشظية، تتقاطع فيها تأثيرات متعددة، لغوية وثقافية وسياسية. ومن ثم، فإن مفاهيم مثل الحرية والمسؤولية تعاد صياغتها في ضوء هذا التفكك، ما يطرح تساؤلات عميقة حول إمكان تأسيس أخلاق أو التزام في غياب مرجعية ثابتة. ومن زاوية أخرى، فإن النزعة النسبية التي تميز الفكر ما بعد الحداثي تمتد إلى مجال القيم، حيث يتم تقويض فكرة المعيار الأخلاقي الكوني، لصالح تعددية قيمية لا تعترف بمرجعية نهائية. وهنا يظهر التباين الجذري مع الرؤية التوحيدية التي تجعل من الوحي مصدراً للمعيار الأخلاقي، وتؤسس على ذلك تصوراً للإنسان بوصفه كائناً مسؤولاً في ضوء هذا المعيار.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

غير أن هذا التحول نحو التفكيك والنسبية لا يمكن فهمه بمعزل عن السياق التاريخي الذي أفرزه، إذ يمثل في جانب منه رد فعل على إخفاقات الحداثة في تحقيق وعودها، سواء على مستوى العدالة أو المعنى أو الاستقرار. إلا أن هذا الرد، وإن كان يحمل طابعاً نقدياً مشروعاً، يفضي في كثير من الأحيان إلى حالة من السيولة المفهومية التي تجعل من الصعب الإمساك بتعريف محدد للإنسان أو تحديد غايته. وعليه، فإن هذا الفصل ينطلق من فرضية مفادها أن فهم الإنسان في الرؤية ما بعد الحداثية لا يكتمل إلا من خلال وضعه في حوار ضمني مع الرؤية التوحيدية، ليس بهدف المفاضلة المباشرة، بل من أجل الكشف عن الأسس المعرفية التي يقوم عليها كل تصور، وعن الآثار التي تترتب على ذلك في بناء الوعي الإنساني. كما نسعى في هذا الفصل إلى تأطير الإشكالية المركزية للفصل، والمتمثلة في الانتقال من نموذج إنساني قائم على الوحدة والغاية والمعنى، إلى نموذج يتسم بالتشظي، واللايقين، وإعادة التعريف المستمر. وهو انتقال لا يعكس فقط اختلافاً في الرؤى، بل يكشف عن تحولات عميقة في تصور الإنسان لذاته، وفي موقعه داخل العالم، وفي قدرته على إنتاج المعنى في ظل غياب المرجعيات المطلقة.

المبحث الاول: بين الحداثة وما بعد الحداثة

المطلب الأول: السياق التاريخي والفكري لمشروع الحداثة

لا يمكن فهم الرؤية ما بعد الحداثية للإنسان دون الغوص أولاً في الخلفية الفكرية التي صاغت هذا الكائن بوصفه مركزاً للكون ومقياساً لكل شيء، أي في مشروع الحداثة الذي مثل منعطفاً تاريخياً حاسماً في تطور الوعي الغربي.

لقد كانت الحداثة بمثابة قطيعة معرفية مع العصور الوسطى بكل ما حملته من خضوع للسلطة الدينية، وتبعية للعالم الغيبي، وغياب للفاعلية الإنسانية. في المقابل، جاءت الحداثة لتعيد الاعتبار للعقل، ولتجعل من الإنسان مصدرراً للمعنى، وفاعلاً رئيسياً في بناء العالم.

وهكذا، أصبح الإنسان الحديث هو الذات العاقلة، العالم، القادر على التحكم بالطبيعة عبر أدوات العقل والتقنية، بل باتت كل قيمة لا تُقاس إلا بمدى نفعها لهذا الإنسان. ولرصد هذا التحول الجذري، لا بد من التوقف عند بعض المحطات الفلسفية الكبرى التي ساهمت في بلورة هذا النموذج الإنساني الحداثي، وأولها فلسفة رينيه ديكارت (1596م)، الذي ينطلق من فكرة الإنسان بوصفه نقطة البداية، في سياق تحرري من هيمنة الكنيسة على الفكر والمعرفة.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

ففي كتابه المرجعي "مقال في المنهج (Discours de la méthode) وضع ديكارت الأساس لمركزية الذات المفكرة كقاعدة أولى لكل معرفة. وكان جوهر هذه القاعدة هو العبارة الشهيرة: «Je pense, donc je suis.» أنا أفكر، إذن أنا موجود.¹

بهذا الإعلان الحاسم، نقل ديكارت مركز الثقل من العالم الخارجي، أو من الله بوصفه مصدرًا للحقائق، إلى الذات المفكرة، فالوجود ذاته أصبح مرتبطًا بالفعل العقلي، لا بالإيمان أو الحس.

ولعل ما يبرر هذه النقلة هو الشك المنهجي الذي تبناه ديكارت، حين قرر أن يشك في كل شيء حتى يصل إلى حقيقة لا يمكن إنكارها، فوجد أن الشك نفسه فعل من أفعال الفكر، ومن ثم فإن وجود الذات المفكرة هو الحقيقة الأولى التي لا يمكن الشك فيها.

لقد كتب ديكارت أيضًا: "بما أنني أشك، فأنا أفكر؛ وبما أنني أفكر، فأنا موجود".

إن هذا التأسيس العقلي للإنسان هو ما سمح لاحقًا بولادة تصور حدائثي يضع الإنسان في قلب العالم، ويمنحه سلطة على الطبيعة، بل يجعل من العقل الإنساني المعيار الأعلى لكل معرفة.

بعد أكثر من قرن على ديكارت، جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1804م) ليبرز هذا المسار الحدائثي، لكن من خلال مراجعة نقدية تُعيد ضبط حدود العقل دون أن تنقض سلطته. في مؤلفه المؤسس "نقد العقل المحض"، الصادر سنة 1781 في كونيجسبرغ بألمانيا، وضع كانط ثلاثة أسئلة فلسفية جوهرية:

«ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ ما الذي يمكنني أن أرجوه؟»

تجسّد هذه الأسئلة الطموح الفلسفي للحدائثية في بناء مشروع كلي يقوم على أسس عقلية، أخلاقية، وأنطولوجية. فالإنسان عند كانط ليس مجرد كائن بيولوجي، بل هو ذات أخلاقية حرة، قادرة على التشريع لنفسها. في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" يقول:

«تصرف بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص غيرك، دائمًا كغاية في ذاتها، لا كوسيلة فقط»¹، وهذا يؤكد أن الإنسان في فكر كانط هو فاعل أخلاقي، يتمتع بكرامة نابعة من كونه كائنًا عاقلًا، لا من انتمائه الديني أو الطبقي.

¹ ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود مُجد الحَضِيرِي، تقديم: مُجد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص124.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

انطلاقاً من ديكارت وكانط، ومروّراً بهيغل، وغيره، الذي أكد أن العقل هو التاريخ ، والتاريخ هو عقل يتطور، ويقصد بذلك أن التاريخ نفسه هو تعبير عن مسار تحقق الذات الإنسانية في الزمن، عبر الصراع والوعي والتجاوز.

وعليه فالإنسان الحداثي قد شُيّد على أساس عقلاني، جعل منه ذاتاً مستقلة، مكثفة بذاتها، تتجه نحو تحقيق الحرية والمعرفة والتقدم.²

يمكن القول إن الحداثة دشنت عصرًا جديدًا في تصور الإنسان، فقد خرج من عباءة القدر، وتحرر من الوصاية، وأصبح مركزًا للكون، ومصدرًا للمعنى.

من هنا نفهم لماذا ستتعرض هذه الصورة لاحقاً لهجوم شرس من قبل مفكري ما بعد الحداثة، الذين سيعتبرون أن هذا التصور للإنسان ليس إلا بناءً ثقافياً/ميتافيزيقياً ينبغي تفكيكه.

الحداثة تمثل نقطة فاصلة في التاريخ الفكري، إذ صنعت قطيعة مع العصور الوسطى، واستبدلت المنظومات الميتافيزيقية والتنظيرية بمناهج مبنية على العقل والتجربة. ظهرت بوادها في عصر النهضة، ثم اشتدت عزائمها عبر الثورة العلمية، واستقرت قاعدتها في عصر الأنوار، لتشكل نمطاً فكرياً يعلي من قيمة الإنسان كفرد مدرك ومُنتج للمعرفة.

بهذه الرحلة التاريخية والفكرية نصل إلى نتيجة واضحة: لم تقدم الحداثة تصور الإنسان كمركز للعالم فحسب، بل وضعت الفكر في موقع المتحكم، والتجربة في موقع المحرّر. فقد أزاحت تجارب العقل empiricism الشكوك الغيبية، وسمحت للفرد بأن يتحول إلى فاعل سياسي وأخلاقي ومجتمعي. وهذه هي الأرضية التي ستواجه، في الفصول المقبلة، نقد ما بعد الحداثة وتفكيك أثر هذا البناء القلبي.

المطلب الثاني: تعريف الحداثة

لا بد أولاً من التفريق بين مصطلحين: (modernity) و (modernism)، فالمصطلح الأول غالباً ما يستعمل في البحوث والدراسات الفلسفية والاجتماعية والثقافية، أما الثاني هو الأكثر شيوعاً في الدراسات الأدبية والفنية، والموسيقا¹ — سعد البازغي و ميجان الرويلي، دليل الناقد الادبي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 138.

¹ كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، مصر، ص143.

² هيغل، ظاهريات الروح، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009، مصر، ص123.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وقد قدم الفيلسوف هابرماس وصفا يوضح فيه الفرق بين المصطلحين الناتجين عن آثار معرفية وتاريخية، فالمصطلح الأول يدل على الإيطار التاريخي والمعرفي للحدث السائد خلال مرحلة معينة من القديم إلى الحديث، في حين يصنف الثاني بمثابة المحصلة لذلك التراث الفكري الذي تطور في أوروبا منذ عصر النهضة، واكتسب مع مرور الوقت طابعا علميا.²

على الرغم من محاولات عدة من أجل التمييز بين المصطلحين، فإن البحوث والدراسات العديدة التي تعالج موضوع الحداثة عامة لا نجدها تلتزم بذلك التقسيم أو التمييز الإصطلاحي، لأن الحديث عن الحداثة هو الحديث عن منظومة ترى نفسها أنها مرجعية كاملة للحياة بمختلف مجالاته فلا مجال لعزل حقل من حقول الحياة عن الآخر³، قبل الولوج في أبرز التعريفات المقدمة للحدث، لا بد أن أبين أنه لا يمكن أن يكون للحدث تعريف محدد، لكونها عملية متحركة تعمل على تكييف نفسها مع كل مستجد يطرأ عليها، فبعد قراءة أبرز التعاريف التي أعطيت لها، نجدها لا تتسم بالشمول، فهي تحاول أن تقدم وصفا لجانب أو أكثر من جوانب الحدث⁴، وفي الوقت ذاته تحمل طابعا تركيبيا متداخلا: زمنيا، معرفيا، وجوديا، وسياسيا .

وقد عرّفها المفكر الألماني يورغن هابرماس بأنها: «مشروع ثقافي هدفه استخدام العقل لتحرير الإنسان من الخوف، وتأسيس سيطرته على الطبيعة والمجتمع بواسطة المعرفة والعقل».⁵

ومن هذا المنطلق، يُمكن فهم الحداثة كمجموعة من القطاعات المعرفية التي طرأت على الفكر الأوروبي بدءًا من القرن السابع عشر، حيث تم التخلي عن الموروثات اللاهوتية، واعتماد العقل والتجربة والمنهج العلمي كمصادر للمعرفة.

من جهة أخرى يرى: «أنّ الحياة الدينية، والدولة، والمجتمع، وكذلك العلم، والأخلاق، والفن، قد تحوّلت جميعها إلى تجسيدات لمبدأ الذاتية»⁶.

¹ البازغي و ميجان الرويلي، دليل الناقد الادبي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 138.

² رسول مُجّد رسول، الغرب والاسلام: قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 2001، ص76.

³ باسم علي خريسان، مابعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، 2006، ص43

⁴ باسم علي خريسان: نفس المرجع، ص45.

⁵ Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity, MIT Press, london, 1987, p 10.

⁶ نفس المرجع، ص18.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يعكس هذا التعريف فهماً عميقاً للحدث بوصفها تحولاً بنيوياً في المرجعيات: فكل ما كان مرتبطاً بالقيم العليا (الدين، الأخلاق...) أصبح اليوم يدور حول الذات الفردية.

عند هابرماس، الحدث ليست فقط تحرراً من التقليد، بل إعادة تشكيل للعالم انطلاقاً من "مركزية الذات". يلمح إلى أن هذه الذاتية ليست دائماً إيجابية، بل قد تكون منشأً للأزمة إذا غابت الضوابط العقلانية والأخلاقية.

أنطوني غيدنز في مقدمة كتابه يقول¹: « تشير الحدث إلى أنماط من الحياة الاجتماعية أو التنظيم ظهرت في أوروبا بدءاً من القرن السابع عشر، ثم أصبحت لاحقاً ذات تأثير عالمي بدرجات متفاوتة».

يحمل هذا التعريف دلالة معرفية دقيقة لمفهوم الحدث؛ ألا وهي التركيز على البعد التاريخي والاجتماعي للحدث، فغيدنز يرى أن الحدث ليست مفهوماً فلسفياً تجريدياً فقط، بل هي تجسيد لنماذج من الحياة والتفاعل والتنظيم الاجتماعي (مثل ظهور الدولة القومية، البيروقراطية، الرأسمالية، إلخ...

ويبرز فكرة أن هذه الظاهرة بدأت أوروبية لكنها امتدت إلى العالم، مما يشير إلى الطابع الإمبريالي أو الكوني للحدث.

إذن الحدث ليست فكرة، بل : نمط وجود اجتماعي منظم بدأ في أوروبا، وتمدد عالمياً.

مارشال برمن ، يقدم تعريفه بأسلوب أدبي وتأملّي:

«أن تكون حدثاً هو أن تعيش في حالة تذوب فيها كل الأشياء الصلبة في الهواء، حيث تتغير شروط الحياة باستمرار... أن تكون حدثاً هو أن تكون جزءاً من مشروع - مشروع التجديد والإصلاح وإعادة الاختراع الدائمة²».

يصور " برمن " الحدث كحالة انصهار كل الثوابت بحيث يرتبط بها "مشروع دائم" للابتكار والتحول .

¹ Giddens, Anthony. The Consequences of Modernity. Cambridge Polity Press, UK, 1990, p: 1.

² Berman, Marshall. All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity, New York Penguin Books, New York, 1982, p: 13.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

ويتحدث عن الحداثة بلغة شعرية وفلسفية في آن واحد، ويركز كذلك على الطابع التحويلي والديناميكي للحداثة؛ فلا توجد ثوابت، بل كل شيء عرضة للتغيير.

من جهة أخرى يصف الحداثة كمشروع لا ينتهي، فهي ليست "مرحلة" بل "حالة مستمرة" من إعادة التكوين فالحداثة هي حركة مستمرة لتدوير الثوابت وإعادة بناء الواقع، لا تعترف بالنهائيات أو المقدّسات.

وقد يختلف الرأي عند المسلمين فالمسيحي مثلاً، حيث انطلق أولاً من تعريف الحداثة باستخدام العقل والعلم والتكنولوجيا وهو التعريف السائد، هذه الحداثة في نهاية الأمر تحول العالم إلى مادة استعمالية أين تصبح القوة هي آلية وحيدة لحسم الخلافات، وهي بالأساس تعزل العقل والعلم والتكنولوجيا عن المرجعيات القيمية، وهي ترتبط بالتحوّل إلى عالم مادة استهلاكية، حيث تُستهلك القوة كميّار نهائي، فالعقلانية الحداثيّة مرتبطة بتقدم مادي، يرى فيه المسيحي سيطرة على الطبيعة دون مقصد إنساني.¹ وخلاصة القول عند المسيحي أنّ الحداثة هي مفهوم اجتماعي يعبر عن تحولات، تنبع من فكرة الاستنارة، حرية العقل، تحرير الإنسان، وهذه الأخيرة عبارة عن شعارات مثالية بعيدة كل البعد عن الممارسات الواقعية، فالحداثة المنشودة في الحقيقة هي التي لا تجعل هدفها تحقيق اللذة المادية فحسب بل هي التي تركز على فكرة قيمة الإنسان، والروحانية، والعدالة، كبديل عن العقلانية المادية التي طغت على الحداثة الغربية.²

من زاوية أخرى الحداثة الغربية التي ليس فيها نفع ولا ابتكار ولا جمال، فالحداثة ليست مجرد تقليد لنماذج غربية؛ بل لابد أن نرسم لها معايير أصلية ضمن ثلاثة مبادئ (الرشد، النقد، الشمول)، ليتيح بذلك تأسيساً لحداثة إسلامية متجذرة في القيم وثقافة الفاعلية.

وهذا التمييز بين واقع التطبيق وروح المبادئ يجعل مشروعه مشروعاً إبداعياً، لا مجرد استيراد أعمى. ويعبر طه عبد الرحمن عن هذه الفكرة بقوله:

¹ عبد الوهاب المسيحي، يسعى إلى تأسيس حداثة إسلامية إنسانية جديدة، صحيفة الجزيرة الثقافية، الرياض، العدد 194، 2007م، ص41.

² لندة واضح، الحداثة في فكر عبد الوهاب المسيحي، شبكة ضياء، الجزائر، 2024م، ص56.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

«ما نشاهده في واقعنا هو نقل للحدثا الموجودة في واقع الحدثا الغربية، هذا النقل ليس فيه ابتكار ولا جمال ... ينبغي أن نبحث عن الحدثا كقيم لا عن الحدثا كواقع ... هذه الروح حددتها في مبادئ ثلاثة ... المبدأ الأول: مبدأ الرشد ... المبدأ الثاني: مبدأ النقد ... المبدأ الثالث: مبدأ الشمول¹».

فطه عبد الرحمن يحذر من تقليد النموذج الغربي بلا تفكير، لأن هذا يجعل الحدثا مسلمة مجردة لا تُنتج ولا تُطهر، ويميز بين الواقع المتمثل في الواقع الملموس، والروح: الذي تمثله القيم الجوهرية المحركة للنموذج الحقيقي، فلا يكفي المظهر بل يجب الاهتمام بالقيم لتوليد حدثا متجددة.

ولتحقيق ذلك لابد من التركيز على المبادئ الثلاثة:

- الرشد: تحرر ذاتي من القصور الفكري؛ يستحضر «كأنك مفكر بالغ، تنضج فكرياً ولا تتبع الآخرين لاوعياً».

- النقد: قدرة على إعادة الفحص والتقييم، سواء بالعقل أو الخبر، والاعتراض لا يعد كفرة، بل علامة وعي.

- الشمول: امتداد للحدثا إلى جميع المجالات، وأن تتناسب مع خصوصيات الأمة دون سلطة سابقة.

فبهذه المبادئ تولد حدثا إسلامية، ثقافية، وأخلاقية، قائمة على الإبداع، لا تقليد لغربي، ولا تقويض للقيم الدينية، أو بعبارة أخرى حدثا تركز على المشروع الإنساني الحضاري، القائم على التوازن بين التحديث والمبادئ. إن المتأمل في الحدثا كمشروع ثقافي غربي يجد أن المجتمعات الغربية الأوروبية هي التي عملت في صناعته ليكون وليد هذه المجتمعات التي كانت تعيش في أطر ومرجعيات وبيئة مغايرة لمرحلة الحدثا، وليد نفسياتها وروحها ووليد كيانها المادي، وليد صراعها وسلمها مع الذات والآخر، وليد معاناتها وآمالها، فهو في الأساس يخاطب الإنسان الأوروبي، لكونه نبع من نفسيته ونما في بيئته.²

المطلب الثالث: المبادئ الأساسية للفكر الحداثي

الفرع الأول: العقلانية

¹ طه عبد الرحمن، روح الحدثا: المدخل إلى تأسيس حضارة إسلامية، المركز الثقافي العربي، الرباط، 2006م، ص82.

² باسم خريسان، المرجع السابق، ص23.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يعدّ مبدأ العقلانية أحد أبرز الأركان الفلسفية التي ارتكزت عليها الحداثة الغربية، وقد مثّل تحوُّلاً نوعياً في مسار الفكر الإنساني منذ القرن السابع عشر. لقد انتقل العقل من كونه أداة مساعدة لفهم النصوص الدينية أو الانسجام مع النظام الكوني، إلى أن أصبح مرجعية عليا للحقيقة، ومصدراً وحيداً للمعرفة، ومنهجاً عاماً لإدارة الحياة.

وقد أفضت هذه النقلة إلى بناء منظومة فلسفية جديدة، قطعت مع المرجعيات الميتافيزيقية والتقاليد اللاهوتية، وأعادت تشكيل علاقة الإنسان بذاته، وبالطبيعة، وبالسلطة، وبالزمن. لكن العقلانية الحداثية، رغم ما قدمته من إنجازات علمية وتنظيمية، لم تسلم من النقد، سواء داخل السياق الغربي نفسه، أو من طرف مفكرين من خارج هذا السياق.

أ/ مفهوم العقلانية:

العقلانية (Rationalism) تُشتق من الأصل اللاتيني: *ratio*، والذي يعني "القياس"، "الحساب"، و"المنطق". وقد أُعيد تأطير هذا المفهوم فلسفياً ليعني: الاعتقاد بأن العقل هو المصدر الأول والموثوق للمعرفة، وأنّ العالم يمكن تفسيره عبر قوانين عقلية يمكن اكتشافها والتحكم بها.

يُعرّف أنطوني فلو العقلانية بأنها:

«الاعتقاد بأن القضايا يجب أن تُقبل أو تُرفض بناءً على ما يدعمه الدليل العقلي فقط، دون اعتبار للمصدر الديني أو العاطفي¹»

أما برتراند راسل فيقول:

«الرجل العقلاني هو من لا يؤمن إلا بما تدعمه الأدلة، ويتعامل مع العالم كما هو، لا كما يرغب أن يكون²».

¹ Flew, Antony, A Dictionary of Philosophy, London: Macmillan, 1983, p: 279.

² Russell, Bertrand, Why I Am Not a Christian, Routledge, London, 1927, p: 65.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

إنّ النّظر في هذه التعاريف يجد أنّ العقلانية عندهم هي ما يتركز على الدليل الذي يقبله العقل، قائم على أمور علمية تتماشى مع الاستعدادات العقلية، لكن لفهم حقيقة العقلانية لابد من تتبّع مسار ظهور هذا المبدئ.

تُعد لحظة ديكارت التأسيسية بمثابة الانطلاقة الحاسمة نحو العقلانية الحداثيّة، في كتابه خطاب في المنهج ، يقول:

"أنا أفكر، إذن أنا موجود".

هذه الجملة البسيطة اختزلت مشروعا فلسفيا كاملا، جعل من التفكير العقلي نقطة الانطلاق لكل معرفة، ومصدرا لليقين الذاتي. فبدلاً من البدء من الدين أو الحس أو العادة، يبدأ ديكارت من الشك المنهجي، ثم يثبت الوجود الذاتي عبر القدرة على التفكير.

هذه العبارة الشهيرة تمثل اللحظة التأسيسية للعقلانية الحداثيّة .

ديكارت لم يبدأ من النصوص، ولا من التجربة الحسية، بل من الشك بوصفه أداة منهجية؛ إنه يشك في كل شيء، حتى يصل إلى نقطة لا يمكن الشك فيها: الذات المفكرة.

هذه الذات ليست جسداً ولا هوية دينية، بل فاعلية عقلية تتأمل، تفكر، وتستنتج. وقد حوّل ديكارت بذلك الوعي الذاتي إلى مرجعية مطلقة للحقيقة، مغلقاً الباب أمام كل مصادر المعرفة التي لا تمر عبر العقل.

كما أرسى فرانسيس بيكون قاعدة للعقلانية العلمية بقوله: "المعرفة قوة"¹.

فالمعرفة لم تعد هدفاً في ذاتها، بل أصبحت أداة للسيطرة على الطبيعة وتحسين حياة الإنسان، مما وضع الأساس للعلم الحديث والصناعة والتقنية. فرانسيس بيكون يُمثّل الوجه العلمي للعقلانية الحديثة. لم يكن يهتم باليقين النظري، بل بقدرة المعرفة على إنتاج أثر المعرفة في نظره لا تتحقق إلا حين تؤتي قوة عملية: السيطرة

على الطبيعة، ابتكار أدوات، وتحقيق رفاه الإنسان، المعرفة لم تعد هدفاً روحانياً أو فضيلة أخلاقية، بل أداة نفعية، تُترجم العقلانية هنا إلى منهج استقرائي، ينطلق من التجربة والملاحظة، ويؤدي إلى قوانين قابلة للتكرار. وهو ما سيُفضي لاحقاً إلى ولادة العلوم التطبيقية والنهضة التقنية.

¹ Bacon, Francis. Novum Organum, William Rawley, London, 1920, Book I, p: 12.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

عند هيجل، يتحوّل العقل إلى قوة تاريخية، تسري في العالم والإنسان والمجتمع. التاريخ ليس سلسلة أحداث عشوائية، بل مسار عقلائي يحقق "الروح المطلق".

العقل هنا يتجلى في الدولة، في القانون، في الفن، وحتى في الحرب. العقلانية تتحول من مجرد مبدأ معرفي إلى مبدأ وجودي. ليس الإنسان وحده عقلائيًا، بل الواقع نفسه "عقل يُجز ذاته". هذه الفكرة كانت أساسًا لفلسفات التقدم والتاريخ الكبرى في القرن التاسع عشر.

يقول هيجل: «كل ما هو عقلائي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلائي»¹.

الخلاصة:

من ديكارت إلى هيجل، تتجلى العقلانية كمسار متصاعد من يقين ذاتي معرفي إلى بناء تاريخي للمعنى والواقع. لقد أعادت العقلانية تشكيل بنية الفكر والسلطة والعلم، لكنها أيضًا حملت معها بذور التأزم: اختزال الإنسان في آلة معرفية، تسليع الطبيعة، وتهميش البعد الأخلاقي والروحي. وهذه المسائل ستقود لاحقًا إلى نقد شديد في فلسفات ما بعد الحداثة.

ب/ متركزات العقلانية الحديثة

- الشك المنهجي:

بدأ ديكارت مشروعه بشك جذري في كل شيء، حتى يصل إلى حقيقة لا تقبل الشك. وهذا يعكس ثقة غير مسبقة في قدرة العقل على تنقية المعرفة من الشوائب. العقل هنا ليس فقط أداة للمعرفة، بل المصدر الوحيد الممكن لليقين. المعرفة تصبح بناءً فرديًا، ذاتيًا، محكومًا بمنطق داخلي لا خارجي. وهذا ما أسس لمركزية "الإنسان العاقل" كمعيار للوجود والحقيقة.

- التحليل الرياضي:

استخدم فلاسفة الحداثة العقلانية بنية الرياضيات والمنطق في فهم الطبيعة والكون، كما فعل نيوتن في فيزياءه.

¹ Hegel, G.W.F. Elements of the Philosophy of Right, First Edition, Cambridge University Press, . 1991. P:20.

- الكون كمجال منظم عقلائيًا:

يفترض العقلانيون أن العالم يخضع لقوانين منطقية يمكن اكتشافها بالعقل، مما ألغى الحاجة للغيب أو المعجزة كآلية تفسيرية.

- الإنسان كذات مفكرة حرة:

بات الإنسان يُنظر إليه كفاعل حر، يمتلك قدرة عقلية مطلقة على فهم ذاته وتحديد مصيره، متحرراً من الإرث الديني أو الجماعي.

ظهر مبدأ "الإنسان كذات مفكرة حرة" بوصفه أحد المرتكزات المعرفية والأنثروبولوجية للحدثة الغربية .
بعد أن كانت الذات تنظر إلى نفسها كمخلوق تابع لإرادة إلهية أو عضو في جماعة كنسية أو قبلية، جاءت الحداثّة لتعلن أن الإنسان هو:

- مركز المعنى.

- مرجعية الأخلاق.

- صاحب الإرادة المستقلة.

- العقل الذي يُفسّر العالم لا يُفسّر به.

وهذا التحوّل شكّل قطيعة معرفية كبرى، نقلت الإنسان من موقع التلقي إلى موقع الإنتاج، ومن موقع الطاعة إلى موقع السيادة.

- التجريبية

لقد أدّت الحداثّة، منذ القرن السابع عشر، إلى إعادة بناء العلاقة بين العقل والعالم، ليس على أساس الإيمان بالغيب أو النصوص، بل على قاعدة: ما يُدرك بالحسّ ويُبرهن بالتجربة هو وحده الذي يُعتدّ به .

لهذا تحوّل العلم من معرفة تأملية إلى معرفة تجريبية أداتية، تهدف إلى التّحكم بالطّبيعة، والسّيطرة على الموارد، وإنتاج المنافع.

هذا التحول الفلسفي جسّده فرانسيس بيكون بعبارته الشهيرة: " المعرفة قوة"، والتي لم تكن مجرد وصف للوضع المعرفي، بل إعلان عن أفق حدائثي قائم على تطويع العالم للطموح البشري، بواسطة أدوات منهجية مثل

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

الملاحظة، والاستقراء، والتجريب.

ثم جاء جون لوك ليؤكد أن العقل البشري لا يحتوي شيئاً قُبلياً، بل هو أشبه بـ"صفحة بيضاء" تُكتب عليها المعرفة عبر التجربة.

فالعقل هنا ليس مصدرًا مباشرًا للحقيقة، بل وعاءٌ يُملأ تدريجيًا من الخارج .

تعدّ التجربة قلب مشروع الحداثة المعرفي؛ حيث تثبت المعرفة في سياق التجربة الحسية، وليس في "وعي داخلي" أو نص مقدّس. وهذا المنهج أدّى إلى تحوّل العلم إلى أداة لتحويل العالم، ففي كل خطوة من خطواته، يخضع الواقع لفحص، تجربة، لذلك يعدّ أبرز أعمدة العقلانية الحديثة.

ومنه يمكن القول أنّ التجربة إحدى الركائز الفلسفية الكبرى التي أسّست للفكر الحديث، وغيّرت مسار المعرفة البشرية من تصوّر لاهوتي إلى تصوّر عقلائي.

فبينما كانت المعرفة تُؤخذ سابقًا من سلطة الوحي أو التقليد أو الاستبطان الباطني، جاءت التجربة لتعلن أن الحواس هي المصدر الأول للمعرفة، وأن التجربة هي الطريق الأمثل لفهم العالم.

فمن خلال الملاحظة الدقيقة، والتجريب المنهجي، والتحقق المتكرّر، أصبح الإنسان قادرًا لا على فهم الظواهر فحسب، بل على التنبؤ بها والتحكّم في قوانينها. بهذا المعنى، ليست التجربة مجرد مسار معرفي، بل هي أيضًا مشروع تحرر من الإرث الميتافيزيقي الغيبي، وتمكين للذات البشرية من قراءة العالم بلغة العلم.

ثم جاء جون لوك ليعمّق هذه الفكرة، مؤكّدًا أن العقل البشري لا يولد ومعه أفكار فطرية، بل هو صفحة بيضاء تُكتب عليها المعرفة من خلال التجربة.

ومنذ القرن السابع عشر، تحوّل العقل الغربي إلى ما يشبه المرصد الكبير للطبيعة، يفسّر، ويحلّل، ويقيس، ويُجرّب. ولم تعد "الحقيقة" شأنًا مقدّسًا فوقيًا، بل نتيجة قابلة للفحص والتكرار والتعديل. وهكذا بدأت علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا تأخذ منحى جديدًا، يقوم على التجربة المنهجية والقياس الرياضي.

لكن، في المقابل، أثارت التجربة أيضًا إشكاليات فلسفية وأخلاقية عميقة .

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

فقد تحوّل "العقل الأدائي" كما تسميه مدرسة فرانكفورت إلى آلة تقنية تفصل الوسائل عن الغايات، وتنتج معرفة قد تكون مدمّرة إذا لم تُربط بالأخلاق. ولذلك، جاءت انتقادات عديدة من فلاسفة معاصرين يرون أن التجريبية أنتجت "علوماً بلا ضمير"، وأفرزت إنساناً فاقداً للحس الجمالي والروحي¹.

الفرع الثاني: الحرية والذاتية

أ/ مفهوم الحرية

الحرية في السياق الحداثي تعني: قدرة الفرد على اتخاذ القرار، والتفكير، والعمل دون إكراه خارجي، ما دام لا يضّر بالآخرين.

في فلسفة إيمانويل كانط، الحرية لا تعني فقط غياب القيود، بل هي القدرة على تشريع قانونك الأخلاقي الخاص، أي أن تكون حرّاً هو أن تطيع عقلك أنت، لا أوامر غيرك.

ويعرّفها بقوله: «الحرية هي استقلال الإرادة، أي ألا تخضع إلا للقانون الذي تسنه هي نفسها²».

ب/ مفهوم الذاتية

الذاتية تعني: أن يكون الفرد مركزاً للمعرفة والمعنى، ومرجعياً نهائية للحقيقة والقرار.

هي نزعة فكرية أو فلسفية تؤكد على أهمية الفرد وتجربته الشخصية في إدراك الواقع وتفسيره، أي أن الحقيقة والمعرفة تُفهم من خلال وعي الفرد وإحساسه الذاتي، لا من خلال المعايير الخارجية أو الموضوعية فقط. بمعنى آخر، الذاتية تُركّز على ما يشعر به الإنسان ويفهمه من وجهة نظره الخاصة، وليس على ما يراه الآخرون أو ما يقرره المجتمع.

يعرفها عبد الرحمن بدوي بقوله: «النزعة التي تجعل من الذات الفردية أساساً لكل معرفة، وتعتبر أن الوجود

لا يُدرك إلا من خلال علاقة الذات به³»

ج/ العلاقة بين الحرية والذاتية:

¹ الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص 223.

² إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ط1، دار النشر كولونيا، برلين، 2002م، ص 440.

³ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، دار الجليل، بيروت، 1984م، ج1، ص 517.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

في سياق الحداثة، برز مفهومان محوريان لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر: الحرية والذاتية.

فالعلاقة بينهما ليست عرضية ولا ظرفية، بل هي علاقة بنيوية تأسيسية، إذ لا تُتصور الحرية الحقيقية دون تحقق الذاتية، ولا تستقيم الذاتية من غير وعي بالحرية وامتلاك زمامها. فالحرية تتمكّن الذات من تقرير مصيرها، فهي التي تفتح أمام الفرد أفق الإرادة والاختيار، وتحرّره من القيود الخارجية التي تكبله وتمنعه من التعبير عن هويته الخاصة.

في المقابل، الذاتية تتمكّن الفرد من اعتبار نفسه المرجعية الأولى والأخيرة في الفهم والعمل، أي أنه لا يعود مجرد تابع لتفسير خارج عنه، بل يصبح فاعلاً في إنتاج المعنى، وفي توجيه أفعاله بحسب وعيه الخاص.

وهنا تتجلّى أهم مظاهر الحداثة: الإنسان في مركز الكون، والعقل في موضع السيادة، والذات في مقام المرجعية.

ومن هذا المنطلق، يُشير المفهومون إلى قطيعة حاسمة مع البنى التقليدية التي شكّلت مرجعية الإنسان في ما قبل الحداثة.

أولاً: هناك قطيعة مع الوصاية الدينية، أي تلك السلطة التي كانت تحتكر تفسير النصوص وتحدد ما يجب وما لا يجب، والتي كانت تلعب دور الوسيط بين الإنسان والإله، وبين العقل والإيمان.

ثانياً: هناك قطيعة مع السلطة السياسية التقليدية، التي كانت تقوم على التوريث أو التفويض الإلهي أو الخضوع القبلي، دون أي اعتبار لإرادة الفرد أو حريته السياسية.

ثالثاً: نلاحظ قطيعة مع الأعراف الجماعية الجامدة، التي كانت تحدد للفرد أنماط سلوكه ومعتقداته وهويته دون أن تترك له فرصة المساءلة أو التغيير.

بذلك، تصبح الحداثة مشروعاً يقوم على تحرير الإنسان من كل وصاية خارجية، وعلى تمكين الذات من ممارسة إرادتها بحرية، واعتبارها المرجع الأسمى لكل فعل وفكر. وهذا هو جوهر المشروع الحداثي في أبعاده الفلسفية والأنثروبولوجية، كما تجلّى في أعمال ديكارت وكانط وهيغل، وصولاً إلى فلاسفة الحرية الذاتية المعاصرين.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

في قلب المشروع الحداثي، تترجّع الحرية والذاتية كقيمتين تأسيسيتين تعيدان صياغة علاقة الإنسان بالعالم وبنفسه. العلاقة بينهما ترابطية جوهرية، إذ لا تكتمل حرية الإنسان إلا بوعيه بذاته، ولا تتبلور الذات إلا عندما تُمنح حرية الفعل والتفكير والاختيار.¹

الحرية تمكّن الذات من تقرير مصيرها، وتحرّرها من أسر الإماء الخارجي، بينما الذاتية تجعل الفرد مرجعية نهائية في الفهم والمعنى والعمل، بديلاً عن المرجعيات الجاهزة أو المفروضة.

هذه الثنائية تُشير في خطاب الحداثة إلى قطيعة ثلاثية الأبعاد:

أ- **قطيعة مع الوصاية الدينية:** حيث لم يعد للسلطة الكهنوتية دور في توجيه الفكر أو التحكم في الضمير الفردي.

ب- **قطيعة مع السلطة السياسية التقليدية:** إذ صار الإنسان كائنًا سياسيًا حرًا، لا رعية في ظل سلطة مطلقة.

ج- **قطيعة مع الأعراف الجماعية الجامدة:** التي طالما كبّلت الفرد باسم الجماعة، وطمست فرادته باسم الإجماع.²

هذه القطيعة الثلاثية لا تمثل مجرد تحوّل فكري أو معرفي، بل تعبّر عن تحوّل أنثروبولوجي عميق في تصور الإنسان لذاته ولمكانته في الوجود. ف"الذات الحديثة" التي ولدت من رحم هذه القطيعة لم تعد تنظر إلى العالم بوصفه نظامًا مغلقًا من المعاني الموروثة، بل فضاءً مفتوحًا للإبداع والتأويل والفعل الحر.

لقد أعادت الحداثة تعريف الإنسان باعتباره مصدر المعنى وفاعل التاريخ، لا متلقياً لهما؛ فالمعرفة لم تعد تُستمد من السلطة أو التقليد، بل من العقل النقدي والتجربة الذاتية.

ومن هنا، يصبح مشروع الحداثة مشروع تحرير مزدوج: تحرير الفكر من وصاية الميتافيزيقا والدين، وتحرير الإنسان من البنى الاجتماعية والسياسية التي تحد من إمكانياته. وهكذا تتجسد الحرية والذاتية في الخطاب الحداثي كقيم تأسيسية للإنسان الجديد، الذي يصنع وجوده عبر الفعل الواعي والمسؤول في العالم.

¹ محمد زكرياء، الحداثة والذات: قراءة في الفكر الفلسفي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2010م، ص 115.

² يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة فالح عبد الجبار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م، ص 45.

الفرع الثالث: العقد الاجتماعي

ظهر مبدأ العقد الاجتماعي كمحاولة فلسفية لإعادة تأسيس الشرعية السياسية بعد تفكك النظام الإقطاعي، وانحسار المرجعية الدينية التي كانت تبرر الحكم بالحق الإلهي. ومع بزوغ الفكر الحداثي في القرن السابع عشر، أصبحت الحرية الفردية والكرامة الذاتية قيمًا محورية، واحتاج المفكرون إلى صيغة تعيد بناء المجتمع السياسي انطلاقًا من الإنسان ذاته، لا من أوامر ماورائية أو ميراثات سلطوية.

وهكذا تبلورت فكرة أن الدولة لا تستمد سلطتها من السماء، بل من عقد اختياري بين الأفراد الأحرار، يتنازل فيه كل واحد عن بعض حقوقه مقابل الحماية والنظام العام.

رأى توماس هوبز (1588-1679) (أن حالة الطبيعة، أي ما قبل وجود الدولة، هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، يسودها الخوف، وانعدام الأمن، وانفلات الرغبات، حيث يقول:

« الإنسان ذئب لأخيه الإنسان... حياة الإنسان في الطبيعة هي حياة فقر، وبؤس، وفذارة، ووحشية، وقصر عمر¹ »

لهذا، يقترح أن يتنازل الأفراد عن حريتهم لصالح سلطة مطلقة (الحاكم)، لضمان الأمن، العقد هنا لا يؤسس الديمقراطية، بل يشرع السلطوية بغاية البقاء.

هوبز يمثل الحداثة الأولى المشبعة بالخوف من الفوضى.

الذات الحرة عنده لا تُحترم إلا عندما تُخضع نفسها للدولة-الوحش (Leviathan).

فالحداثة عند هوبز لا تبدأ بحرية الفرد، بل بحق البقاء، ومنه تبرر السلطة المطلقة. إنها حادثة مؤسسة على الخوف من الفوضى، لا على طموح الإنسان للحرية.

في المقابل، رسم جون لوك (1632-1704) صورة أكثر تفاؤلاً للطبيعة الإنسانية، حيث رأى أن حالة الطبيعة ليست حربًا، بل وضعًا يتمتع فيه الإنسان بحقوق طبيعية مثل الحياة، والحرية، والملكية، غير أن غياب سلطة تنفيذية يجعل هذه الحقوق مهددة.

¹ توماس هوبز، الليفيثان أو التنين العظيم: في المادة والشكل والسلطة المدنية والدينية للدولة، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1983، ص 89.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

لذا، فإن الأفراد يتعاقدون لإنشاء حكومة تضمن لهم هذه الحقوق، مع احتفاظهم بحق الثورة إذا أخلّ الحاكم بالعقد.

لوك يؤسس لفكرة : الشرعية السياسية القائمة على رضى المحكومين، ويعتبر حرية الفرد وحقوقه الطبيعية سابقة على الدولة.

كما يدعو لوك إلى تنازل الناس عن بعض حقوقهم الطبيعية للدولة، مقابل الحفاظ على حياة حرة وآمنة، العقد هنا لا يعطي الحاكم سلطة مطلقة، بل يُلزمه بحماية الملكية، والحرية، والحياة، ويُجيز للمواطنين الثورة عليه إن أخل¹.

لوك يدمج بين الذاتية السياسية والشرعية الأخلاقية، ويضع الأساس الأول للفكر الليبرالي الحديث.

أما جان جاك روسو (1712-1778) فقد تجاوز التصوّر الفردي، وطرح رؤية أعمق للعقد الاجتماعي.

في نظره، الإنسان في حالة الطبيعة كان حرّاً، لكن الحرية كانت فطرية وغير منظمة.

العقد لا يعني التنازل عن الحرية، بل إعادة صياغتها في شكل "حرية قانونية" عبر تكوين "الإرادة العامة"،

حيث يشارك كل فرد في صنع القانون، وبالتالي يُطيع نفسه حين يُطيع القانون.

روسو يضع الحرية كمبدأ أعلى للمجتمع المدني، ويؤسس لفكرة الديمقراطية التشاركية، حيث تتحقق الذات لا في العزلة، بل في المساهمة في الإرادة العامة.

كما صاغ أعمق تصور حداثي للعقد: حيث قال: "الإنسان يولد حرّاً، وفي كل مكان هو مكبل

بالسلاسل".

يقترح روسو أن الأفراد، بدلاً من التنازل عن حريتهم، يوحّدون إرادتهم لتشكيل "الإرادة العامة" التي تُنتج

القوانين.

¹ جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة وتعليق: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1959، ص 112.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

روسو يمثل الذروة الأخلاقية للحدثة السياسية، حيث الفرد لا يفقد حريته، بل يعيد إنتاجها بشكل جماعي. الحرية هنا لا تُلغى، بل تُحوّل إلى قانون عام يشارك الجميع في سنّه.¹

إنّ مبدأ العقد الاجتماعي لا يقدّم فقط تصوّرًا جديدًا للدولة، بل يضع الإنسان - كذات حرة عاقلة - في مركز الحياة السياسية. فبدلاً من أن تكون السلطة مفروضة من خارج الذات، تصبح نابعة من إرادة الأفراد أنفسهم، وبذلك تتجسد المبادئ الحداثية الكبرى:

- الحرية كأساس للشرعية.

- الذاتية كمصدر للمعنى السياسي.

- العقلانية كوسيلة للتنظيم والتشريع.

- المساواة كشرط للعضوية السياسية.

وبهذا، يُعدّ العقد الاجتماعي أحد أهم مبادئ الحداثيّة، لأنه نقل الإنسان من رعية خاضعة إلى مواطن مشارك، ومن كائن مفعول به إلى فاعل سياسي منتج للشرعية.

الفرع الرابع: مركزية الإنسان

عرفت الفلسفة الغربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ما يُعرف بـ القطيعة الإبستمولوجية الكبرى التي دشّنت العصر الحديث، حيث انتقل الفكر الأوروبي من هيمنة المرجعية الدينية واللاهوتية إلى الإنسان بوصفه ذاتاً عاقلة ومصدراً للمعرفة والمعنى.

لقد أصبح الإنسان مركز الكون الجديد، والمرجع الأعلى للحقيقة والقيمة. وبهذا، تحوّل الوعي من البحث عن الله في العالم، إلى البحث عن الذات في ذاتها، فصار الفكر الإنساني يتمحور حول قدرة الإنسان على الفهم، والإرادة، والفعل.

¹ روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عادل زعير، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954م، ص 7.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

إنّ "مركزية الإنسان" ليست مجرد شعار فلسفي، بل مشروع أنثروبولوجي أعاد بناء علاقة الإنسان بالعالم، وبالأخر، وبالسلطة، وبالمعرفة. فهي تعبّر عن انتقال الفكر من "اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا"، أي من تفسير الكون بوصفه تجلياً للإرادة الإلهية إلى النظر إليه كنتيجة لتدخل الإنسان العاقل، القادر على التنظيم والمعرفة.

أولاً: الإنسان كمرجع للمعرفة – من مركزية الإله إلى مركزية الذات

يُعدّ رينيه ديكارت (1596-1650)، المؤسس الأول لمركزية الإنسان في الفكر الحديث. في تأملاته في الفلسفة الأولى، طرح ديكارت مشروعاً منهجياً يقوم على الشك المنهجي كطريق إلى اليقين، فقام بتفكيك كل المعارف الموروثة ليصل إلى حقيقة واحدة لا يمكن إنكارها "أنا أفكر، إذن أنا موجود". بهذه العبارة وضع ديكارت الذات المفكرة (cogito) في مركز الكون المعرفي. لم تعد الحقيقة تُستمد من الله أو الكنيسة أو السلطة، بل من وعي الإنسان بذاته.

وهذا التحول المعرفي يمثل لحظة ميلاد العقل الحديث؛ إذ غدت الذات مصدر الحقيقة، وأصبح العالم موضوعاً للفحص العقلي والتجريب العلمي. فالإنسان عند ديكارت ليس مخلوقاً تابعاً بل كائناً فاعلاً يستخدم العقل لتشييد المعرفة.

لقد مهّد هذا التحول الطريق أمام العلوم الطبيعية والفكر العلمي الحديث، لأن مركزية الإنسان أنتجت إيماناً بالعقل كأداة لفهم الطبيعة والسيطرة عليها. وهكذا انبثق المشروع العلمي للحداثة كامتداد للمشروع الفلسفي الديكارتي.

يقول ديكارت: «العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وما جعلني أرى ضرورة أن أبدأ بإصلاح عقلي قبل أن أشرع في أي علم آخر».¹

إنّ هذا التوجّه يعبّر عن لحظة أنسنة المعرفة، حيث تحوّل الإنسان من مفعول به إلى فاعل، ومن كائن محدود إلى مركز الوجود المعرفي.

¹ رينيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، دار المشرق، بيروت، 1983، ص 21.

ثانيًا: الإنسان كفاعل أخلاقي حر – مشروع كانط النقدي

في القرن الثامن عشر، نقل إيمانويل كانط (1724-1804) مركزية الإنسان من مجال المعرفة إلى مجال الأخلاق. ففي أسس ميتافيزيقا الأخلاق، يؤكد كانط أن الإنسان يمتلك كرامة فطرية لأنه كائن عاقل قادر على التشريع لنفسه.¹

يرى كانط أن الإنسان ليس مجرد أداة في منظومة كونية، بل غاية في ذاته.

لذلك صاغ قانونه الأخلاقي الشهير:

« اعمل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص كل إنسان آخر، دائمًا كغاية لا كمجرد وسيلة.»²

من هنا، تصبح الحرية عند كانط الشرط الضروري للأخلاق، لأن الإنسان لا يمكن أن يكون فاضلاً إلا إذا كان حرّاً في اختيار أفعاله وفق العقل.

إنه مشروع استقلال الذات الأخلاقية (Autonomie morale)، حيث تنبع القوانين من داخل العقل البشري لا من الخارج.

لقد مثّل كانط الذروة الفلسفية لفكرة الإنسان العاقل المستقل، الذي يتجاوز التبعية الدينية والسياسية ليصبح هو مصدر القيم والمعايير.

هكذا انتقل الفكر الحداثي من "الإنسان العارف" عند ديكارت إلى "الإنسان المشرّع" عند كانط، أي من مركزية الوعي إلى مركزية الإرادة الأخلاقية.

ثالثًا: الإنسان ككائن سياسي حر – العقد الاجتماعي ونشأة المواطنة

في الفكر السياسي الحديث، ظهرت مركزية الإنسان من خلال مفهوم الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. يعتقد لوك في الرسالة الثانية في الحكم المدني أن الإنسان في الحالة الطبيعية يمتلك حقوقاً طبيعية في الحياة والحرية والملكية، وأن الدولة ليست إلا وسيلة لحمايتها.³

¹ إيمانويل كانط، المرجع السابق، ص 85.

² المرجع نفسه، ص 91.

³ جون لوك، رسالتان في الحكم المدني، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م، ص 112.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

يقول لوك: «للإنسان حق طبيعي في أن يقرّر مصيره، وأن يحتفظ بحياته وممتلكاته دون أن يخضع إلا لقانون الطبيعة». ¹

أما روسو، فيؤكد في العقد الاجتماعي أن الإنسان وُلد حرّاً، ولكن المجتمع كبّله بالأغلال، والحل هو عقد اجتماعي يقوم على الإرادة العامة لا على سلطة الحاكم المطلقة. ²

تعبّر هذه النظرية عن تحوّل الإنسان من رعية إلى مواطن، أي من مخلوق تحكمه العناية الإلهية إلى ذات حرّة تضع القوانين بنفسها. وبذلك تأسس مفهوم السيادة الشعبية الذي سيغدو أساس الفكر الديمقراطي الحديث. إن مركزية الإنسان في الفكر السياسي الحداثي ليست تمجيّداً للفردانية فقط، بل هي إعلان عن حق الإنسان في المشاركة والتشريع بوصفه أساس الشرعية السياسية والأخلاقية.

رابعاً: الأنسنة الحديثة – من العقل إلى التجربة

في القرن العشرين، اتخذت مركزية الإنسان بعداً نقدياً جديداً، خاصة في فكر يورغن هابرماس وميشيل فوكو. يرى هابرماس أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، لأن جوهرها الحقيقي هو تحرير الإنسان من الهيمنة من خلال العقل التواصلي، لا الأداتي. ³

فالإنسان لا يتحقق بالعزلة، بل بالتفاعل الاجتماعي القائم على الحوار والاعتراف المتبادل. وهكذا تصبح مركزية الإنسان مشروعاً جماعياً يسعى إلى بناء فضاء عمومي عقلائي.

في المقابل، ينتقد فوكو فكرة الإنسان كجوهر ثابت، ويكشف أن ما نسميه "الذات الإنسانية" هو نتيجة لتاريخ من الخطابات والمعارف والسلطات. ⁴

يقول فوكو: «الإنسان اختراع حديث، وربما يوشك أن يختفي كما تختفي آثار القدم على الرمل أمام الموج». ¹⁰

¹ المرجع نفسه، ص 115.

² جون جاك روسو، المرجع السابق، ص 7.

³ يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 46-47.

⁴ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، دار توبقال، 1986 الدار البيضاء، ص 379.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

تظهر هنا مفارقة الحداثة: فقد جعلت الإنسان مركز العالم، لكنها في الوقت نفسه كشفت هشاشته أمام التاريخ والسلطة والمعرفة.

يمكن القول أنّ مركزية الإنسان في الفكر الحداثي تمثل لحظة التأسيس الكبرى للفكر الحديث؛ إنها ولادة الذات العاقلة الحرة، التي جعلت من نفسها مقياسًا لكل شيء. لكن هذه المركزية حملت تناقضاتها: فقد حررت الإنسان من الوصاية، لكنها جعلته أحيانًا عبدًا للعقل الأداة والتقنية.

ومع ذلك، يبقى هذا المشروع علامة فارقة في تاريخ الوعي الإنساني، لأنه نقل الإنسان من موقع المفعول به إلى موقع الفاعل في التاريخ والمعرفة والأخلاق والسياسة.

خلاصة

بعد رحلة فكرية طويلة امتدت قرونًا، تمثلت الحداثة بوصفها مشروعًا كليًا سعى إلى تحرير الإنسان من قيود الأسطورة والسلطة والقدر، وجعل العقل هو مركز الفهم والمعنى والسلطة. إنها الحداثة التي رفعت الإنسان من موقع التبعية إلى مقام التشريع، ومن الانصياع للغيب إلى الانخراط في الواقع، ومن التأمل في ما وراء الطبيعة إلى السيطرة على الطبيعة نفسها.

لقد شكّلت مبادئ الحداثة، من العقلانية، والحرية، والعلم، والتقدم، ومركزية الإنسان، البنية الأساسية لمفهوم العالم الحديث، وفتحت أمام البشرية آفاقًا واسعة من الاكتشاف والتنظيم السياسي والاجتماعي والمعرفي. بل إننا مدينون لها في قيام مفاهيم مثل حقوق الإنسان، والدولة المدنية، والتعليم العصري، والمجتمع العلمي، والاستقلال الفردي.

المبحث الثاني: ما بعد الحداثة وأهم مبادئها

المطلب الأول: الجذور التاريخية لما بعد الحداثة

تُعدّ "ما بعد الحداثة" من أكثر المفاهيم إثارة للجدل في الفكر الفلسفي والثقافي المعاصر، إذ يصعب الإمساك بتعريف دقيق جامع مانع لها، نظرًا لطبيعتها الراضية للمركزية، والمشككة في المفاهيم الكلية، والمناهضة لأسس العقلانية الحداثيّة، إنّها لحظة فكرية وتاريخية تتميز بالتفكيك والتعدد والتشظي، جاءت كرد فعل على وعود الحداثة التي لم تفِ بها في نظر نقادها، لا سيما بعد الحربين العالميتين، وما خلفته التكنولوجيا والعقلانية الغربية من مآسٍ للإنسان.

عند التحديد الزمني والفكري لما بعد الحداثة، نجد أن الكتاب المختصين بهذا الشأن لا يجمعون على تحديد واحد، بل تبرز العديد من الاجتهادات في هذا المجال، فمنهم من يرى أن مرحلة ما بعد الحداثة تبتدأ من عام 1875م لكون الغرب دخل آنذاك في حلقة تاريخية جديدة في حضارته، في حين يقرنها البعض بنهاية الحرب العالمية الثانية، لأن العالم دخل مرحلة جديدة سياسيا واقتصاديا وثقافيا وتكنولوجيا.

ويذهب البعض الآخر إلى جعل نهاية الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفياتي وتراجع الأيديولوجيا الماركسية بداية لمرحلة ما بعد الحداثة ونهاية لمرحلة الحداثة التي امتدت من 1929 إلى 1989م والتي بنهايته انتهى عصر الأنوار، وغيرها من الاجتهادات.¹

كما وقع الاختلاف بينم الباحثين في تحديد أولى استخدامات لمصطلح ما بعد الحداثة، حيث يرى الباحث ضياء الدين سردار أن أول استخدام للمصطلح قد تم من قبل الكاتب الإسباني: " فيدريك ودي أونيس"² في عام 1934م ليصف حركة رد فعل على الحداثة.³

¹ باسم علي خريسان، المرجع السابق، ص 196.

² هو أديب، وناقد أدبي، وأستاذ جامعي إسباني (1885-1966)، من أبرز أعلام الدراسات الإسبانية والأمريكية اللاتينية في القرن العشرين.. يُعدّ فيديريكو دي أونيس من أوائل النقاد الإسبان الذين سعوا إلى إعادة تعريف الأدب الإسباني في سياق إنساني عالمي. فقد رأى أن الأدب ليس مجرد تعبير لغوي أو قومي، بل هو «تجربة روحية مشتركة» تتجاوز حدود الزمان والمكان (ينظر: <https://fr.wikipedia.org>).

³ ضياء الدين سردار، ما بعد الحداثة والآخر: الامبريالية الجديدة للثقافة الغربية، عرض جريدة البيان الإماراتية، دبي، الخميس 24 مايو 2001.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وعند دانييل آدمس أول استعمال للمصطلح كان في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وذلك للإشارة لحركة هندسية مثلت رد فعل على النماذج الخطية لهندسة الحداثة، وهذا المصطلح توسع ليضم حركات في الأدب والفنون وخليطاً من الفلسفة وعلم الاجتماع، في حين هناك من يرى أن أول استخدام هذا المصطلح كان من قبل توينبي¹ سنة 1947م حيث وصف هذه المرحلة بأنها سيغلب عليها الاتجاه اللاعقلاني واليأس وعدم التفاؤل بإمكانية تحقيق أي تقدم والأناية المفرطة والقلق.²

لقد وُلدت ما بعد الحداثة في رحم التوترات الفلسفية العميقة التي اجتاحت العقل الغربي في القرن العشرين، ولم تكن لحظة منفصلة أو قطيعة تامة مع ما سبقها بقدر ما كانت انعكاساً لتحولات جذرية داخل البنية الفلسفية والفكرية الغربية. فقد تشكلت معالمها من تيارات فكرية متباينة، اجتمعت كلها على رفض الثبات والمطلق، وعلى التشكيك في المفاهيم الكلية والأنساق الشمولية التي سادت في العصر الحديث.

ومن أبرز المؤثرات التي تركت بصمتها في نحت ملامح ما بعد الحداثة، الفلسفة النيتشوية، حيث وجّه فريدريك نيتشه سهام نقده الحاد إلى مفهومي الحقيقة والأخلاق، معتبراً أنهما مجرد "أوهام لغوية" وتعبيرات عن إرادة القوة لا عن كينونة موضوعية مستقلة. يقول نيتشه:

"ليست هناك حقائق، بل تأويلات"³

وهو قول يلخص جوهر الموقف ما بعد الحداثي من مفهوم الحقيقة.

كذلك ساهمت الوجودية في تغذية هذا النزوع، لاسيما في صياغاتها المتأخرة مع ألير كامو وجان بول سارتر، حيث تم تفكيك فكرة "المعنى الجاهز" للحياة، ليحل محله عبء الحرية والاختيار الفردي.

لقد تحوّلت الذات في الفكر الوجودي إلى كيان قلق، معزول، يتخبط في عالم بلا معنى مسبق، وهو ما مهد لخطاب ما بعد الحداثة الرافض لأي سرديّة تفرض على الإنسان فهماً وحيداً لذاته أو لوجوده.⁴

¹ أرنولد جوزيف توينبي مؤرخ وفيلسوف بريطاني وُلد عام 1889م، عُرف بدراساته المقارنة للحضارات، خاصة في عمله الموسوعي دراسة في التاريخ، حيث قدّم نظريته الشهيرة في "التحدي والاستجابة"، موضحاً أن الحضارات تنشأ حين تواجه التحديات وتستجيب لها بإبداع، وتنهار حين تفقد قدرتها على التجدد. عمل أستاذاً في جامعة لندن، وترك أثراً عميقاً في فلسفة التاريخ المعاصر، توفي عام: 1975.

² باسم علي خريسان، المرجع السابق، ص 195-198.

³ نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، ترجمة: علي مصباح، ط2، دار التنوير، بيروت، 2010م، ص 302.

⁴ جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: جورج طراييشي، ط1، دار الآداب، بيروت، 1997م، ص 42.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وفي السياق ذاته، مثل التحليل النفسي اللاكاني رافدًا مهمًا لما بعد الحداثة، حيث أعاد جاك لاكان بناء مفهوم الذات على أساس لغوي ورمزي، مؤكدًا أن الذات ليست جوهرًا متماسكًا، بل هي مفككة، تتشكل داخل شبكة من الدوال، وتسكنها الفراغات والإنقطاعات.¹

لقد قوض "لاكان" التصور الحداثي للهوية بوصفها "أنا متماسكة" واعية بذاتها، ليحل محله تصور هشّ ومفتت، تتوزع فيه الذات بين الرغبة والرمز والخيال.

أما التفكيكية التي ارتبطت باسم جاك دريدا، فقد كانت السلاح المعرفي الأبرز لما بعد الحداثة.

فقد هاجم دريدا الأسس الميتافيزيقية التي يقوم عليها الفكر الغربي، وفكك الثنائيات التقليدية التي طالما حكمت رؤيتنا للعالم: الحضور/الغياب، العقل/الجسد، الذكر/الأنثى، الكتابة/الكلام.² ومعه لم يعد النص يحمل "معنى"، بل سلسلة لا نهائية من الإحالات والتأويلات، في ظل غياب مرجعية نهائية يمكن الاتكاء عليها.

وأخيرًا، فإن الأنثروبولوجيا البنيوية وما بعد البنيوية، ولا سيما مع كلود ليفي-ستروس وميشال فوكو، قد ساهمت في زحزحة مركزية الإنسان. فمع ليفي-ستروس، تراجع الإنسان من موقع الفاعل الحر إلى مجرد عقدة داخل بنية ثقافية لغوية، بينما قدم فوكو تصورًا راديكاليًا للذات بوصفها نتاجًا لخطابات السلطة والمعرفة، لا كيانًا مستقلًا يتجاوزها. لقد أعلن فوكو - على طريقته - "موت الإنسان" بوصفه مفهومًا فلسفيًا، تمامًا كما أعلن نيتشه قبله "موت الإله".

كل هذه التيارات لم تكن مجرد مقدمات تاريخية، بل شكلت الأساس النظري والمعرفي الذي أقامت عليه ما بعد الحداثة صرحها، في مواجهة العالم الحديث الذي طالما تباهى بعقلانيته ومركزيته ويقينه.

هكذا، نشأت ما بعد الحداثة بوصفها سؤالًا دائمًا، وقلقًا مستمرًا، لا يسعى إلى بناء أنساق بديلة، بل إلى تفكيك الأنظمة القائمة، وفضح ادعاءات المعنى الكلي.

¹ جاك لاكان، الكتابات، ترجمة: فواز طرابلسي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2006م، ص 118.

² جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م، ص 75.

المطلب الثاني: مفهوم ما بعد الحداثة

تُعَدّ ما بعد الحداثة من المفاهيم الإشكالية غير المحددة، إذ يَرفض العديد من مفكريها فكرة التعريف أصلاً، باعتبار أن أي تعريف يحمل بعداً سلطوياً ومركزياً، ولأن ذات ما بعد

الحداثة تقدم نفسها بأنها رافضة للتحديد، ومن جهة أخرى غموض المفهوم ذاته في أذهان أصحابه، هذا ما ميّزه بصفة المرونة، حيث إن كل من تم تقديمه من التعاريف ليس أكثر من تصورات جزئية للموضوع، يتناول كل منها مجالا من مجالات الحياة المختلفة، مثل الفن والعمارة والموسيقى والسينما والأدب وعلم الاجتماع والاتصالات والتكنولوجيا وغيرها.

ومن بين أهم المفاهيم المقدمة لما بعد الحداثة:

الفرع الأول: تعريف جون فرنسوا ليوتار

من أشهر التعريفات التي صارت مرجعاً مركزياً في دراسات ما بعد الحداثة، ما قدّمه الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار في كتابه الشهير "الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة"، حيث صاغ إحدى أكثر الصيغ كثافة وتداولاً لمفهوم ما بعد الحداثة.

حيث قال: " هي انعدام الثقة في السّرديات الكبرى (méta-récits) التي تشرّع للمعرفة، مثل التقدم، التحرر، أو الحقيقة المطلقة".¹ وقد تناول في هذا التعريف بعض المصطلحات المهمة لفهم ما بعد الحداثة وهي كالاتي:

السرديات الكبرى (méta-récits) يقصد بها ليوتار تلك القصص الكلية أو النظريات الشاملة التي ادّعت تفسير التاريخ والمجتمع والإنسان تفسيراً كلياً، مثل: سردية التقدم العلمي، سردية التحرر السياسي (الماركسية مثلاً)، سردية العقلانية الحديثة (كما في التنوير).

هذه السرديات كانت تُعدّ نفسها حقائق كونية تنطبق على الجميع، وتملك سلطة شرعية لتفسير كل شيء في الوجود الإنساني.

¹Lyotard, Jean-François, La Condition postmoderne, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979, p: 7 .

انعدام الثقة (incrédulité) :

لا يعني هذا مجرد التشكيك البسيط، بل يعني انهيار الإيمان الفلسفي بقدرة أي خطاب على أن يكون تفسيرًا شاملاً وكافيًا للواقع، أي أن ما بعد الحداثة لا تقترح سردية بديلة، بل تفكك أصل فكرة "السردية" في هذا التعريف القصير والمكثف، يوجّه ليوتار ضربة قاصمة إلى جوهر الحداثة الغربية، التي سعت لتأسيس المعنى على أسس عقلانية وعلمية وفلسفية كلية.

فالسرديات الكبرى - بحسب ليوتار - لم تعد تقنع الإنسان المعاصر، لأنها وُلدت في سياقات أيديولوجية معينة، وقد ثبت تاريخيًا أنها قادت إلى الإقصاء، القهر، أو حتى الاستبداد، بدلًا من التحرر الموعود.

ومن هنا، فإن ما بعد الحداثة في تصور ليوتار ليست فلسفة بديلة أو مشروعًا مكتملاً، بل هي موقف نقدي دائم، حالة معرفية تشكك في التمرکز، وتعيد الاعتبار للتعدّد، والاختلاف.

على الرغم من القيمة التأسيسية لتعريف ليوتار، فقد تعرّض لمجموعة من الانتقادات، أبرزها:

- أنه يقود إلى نسبية مفرطة، تُضعف من إمكانية اتخاذ مواقف أخلاقية أو سياسية واضحة؛ إذ كيف ننتقد الظلم إن كنا نرفض السرديات الكبرى للعدالة؟.

- كما انتُقد بأن رفض السردية الكبرى قد يصبح سردية كبرى بحد ذاته، وهو تناقض منطقي يعاني منه كثير من مفكري ما بعد الحداثة.

ومع ذلك، فإن أهمية ليوتار لا تكمن في "بناء نظرية بديلة"، بل في فضح آليات السلطة الكامنة داخل الخطابات الحداثية، وكشف كيف تحولت "المعرفة" في العصر الحديث إلى أداة للهيمنة، تحت غطاء العقل والعلم.

الفرع الثاني: تعريف فريدريك جيمسون

من أبرز المفكرين الذين قدّموا قراءة نقدية حادة وشاملة لمفهوم ما بعد الحداثة، يأتي المفكر والمنظر الثقافي الأمريكي فريدريك جيمسون، الذي صاغ واحدًا من أكثر التعريفات شهرةً وتأثيرًا في الأدبيات النقدية، حيث يرى أن الحداثة هي: «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»¹.

¹ Jameson, Fredric. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991, p24.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يتضمن تعريف جيمسون كثافة مفاهيمية تختزل موقفًا نقديًا جذريًا من ما بعد الحداثة، ويمكن تفكيك العبارة إلى ثلاث وحدات تحليلية رئيسية:

- ما بعد الحداثة:

لا يتعامل جيمسون معها كحركة فلسفية أو جمالية مستقلة، بل يراها مظهرًا أو انعكاسًا لشروط اقتصادية واجتماعية أعمق.

المنطق الثقافي:

أي أن ما بعد الحداثة ليست فقط مظهرًا أدبيًا أو فنيًا، بل تمثل الطريقة التي تُنتج بها الثقافة والمعنى في ظل بنية اقتصادية معينة، وهي منطق يتمظهر في اللغة، والعمارة، والفن، والإعلان، بل وحتى في تشكيل الذات.

الرأسمالية المتأخرة:

وهو مصطلح مأخوذ من الاقتصادي الماركسي إرنست ماندل، يشير إلى المرحلة الراهنة من تطور الرأسمالية، حيث تغلغت السوق والسلعة في كل مجالات الحياة، بما في ذلك الثقافة والذوق والجمال².

وبالتالي، فإن جيمسون يرى أن ما بعد الحداثة ليست نقدًا للرأسمالية كما قد يبدو ظاهريًا، بل هي التعبير الثقافي الأمثل عن الرأسمالية في مرحلتها الأكثر تطورًا وشمولًا.

ينطلق جيمسون من خلفية ماركسية-هيغلية تؤمن بأن الثقافة لا تنشأ في فراغ، بل هي انعكاس للواقع الاقتصادي والاجتماعي. وبالتالي، فإن ما بعد الحداثة، في منظور جيمسون، ليست تيارًا معرفيًا نقديًا، بل خطابًا أيديولوجيًا يخدم الرأسمالية ويعيد إنتاجها داخل الوعي .

إنها تمنح الناس وهم التعدد والحرية، بينما تحاصرهم داخل نظام السوق العالمي.

يقول جيمسون: «الذات ما بعد الحداثية تعاني من تشظٍ عميق، فقدت مركزها، وغدت غير قادرة على إنتاج سرديات متماسكة عن ذاتها أو عن العالم»¹

الفرع الثالث: تعريف تيري إنغلتن

يعرفها بقوله: «ما بعد الحداثة ليست فقط لحظة تاريخية، بل طريقة في رؤية العالم تقوم على الشك، والنسبية،

¹ نفس المرجع ، ص 119.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وتعدد المعاني¹ يرى تيري إغلتنون أن ما بعد الحداثة ليست مجرد حركة فكرية أو أسلوبًا أدبيًا جديدًا، بل هي تحول تاريخي وثقافي مرتبط بتطور الرأسمالية المتأخرة، أو ما يُعرف بـ"الرأسمالية ما بعد الصناعية".

فبالنسبة لإغلتنون، لا يمكن فهم ما بعد الحداثة إلا في ضوء البنى الاقتصادية والسياسية التي أنتجتها. إنَّها انعكاس مباشر لتشظي الذات والهوية والانتماء في عالم تحكمه السوق والتدفقات الرمزية والافتراضية أكثر من الواقع المادي الثابت.

كما يؤكّد إغلتنون أن ما بعد الحداثة ليست "شيئًا جديدًا كليًا"، بل هي الوجه الثقافي لنمط إنتاج عالمي يرفض الحدود واليقينيات الكبرى، ويحتفي بالتعدد والتشظي واللعب السطحي. يقول:

«ما بعد الحداثة ليست عصرًا بعد الحداثة، بل خطأً أيديولوجيًا يعبر عن لحظة معينة من الرأسمالية.» هذا التصور النقدي يُخرج ما بعد الحداثة من كونها تحولًا معرفيًا أو إبستمولوجيًا بحتًا، إلى كونها أداة أيديولوجية تسوّق للنيلويرالية في ثوب ثقافي.

فبدلًا من الثورة، تُقدّم ما بعد الحداثة "التسوية مع الفوضى"؛ وبدلًا من المعنى، تروّج للعب الدلالي اللامتناهي. وهنا، يقف إغلتنون ناقدًا لما بعد الحداثة بوصفها "لحظة انهزام اليسار السياسي"، لا كمجرد تيار فكري.

ويضيف إغلتنون أن ما بعد الحداثة "لا ترى في التاريخ سوى نصوص"، و"تستبدل نقد المؤسسات بتفكيك اللغة"، وهو ما يعدّه انحرافًا عن الجذور النقدية الحقيقية للفكر. فبينما كانت الحداثة لا تزال تحمل مشروعًا تحرريًا، فقد اختزلت ما بعد الحداثة كل شيء بلا هدف².

إن تحليل إغلتنون لما بعد الحداثة يكشف عن توظيفها كغطاء لتبرير الوضع القائم، وتحويل الأزمات الوجودية والاقتصادية إلى فرص للعب الجمالي دون مساءلة حقيقية للهياكل البنيوية. ومن هنا تأتي رؤيته الحاسمة بأنّها "أيديولوجيا السوق" أكثر مما هي طموح ثقافي مستقل.

¹ Eagleton, Terry, The Illusions of Postmodernism , Blackwell, Oxford , 1996, p 3.

² تيري إغلتنون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006م، ص13.

الفرع الرابع: تعريف حلي حرب

قال علي حرب محملاً: «ما بعد الحداثة هي أن نضع موضع النقد والفحص، والعلاقات مع المفردات التي قرأ من خلالها أهل الحداثة العالم والأشياء، أعني بهذه المفردات العناوين الكبرى والشعارات العريضة التي ألهمت رواد الحداثة وغذت مشاريع التحديث، كالتنوير والتقدم والعقلانية... والنقد يبين في هذا الصدد، كيف أن المحدثين قد تعاملوا مع العقل بطريقة غير معقولة، أو مع العلمانية بصورة لاهوتية، أو مع الحرية بطريقة استبدادية، أو مع الإنسانية بطريقة بربرية، وكن حديثة أو معاصرة»¹

ورد في نص علي حرب بعض المصطلحات الأساسية في فهم الحداثة عنده، سأقوم بتفسيرها وتحليلها إجرائياً حتى يتضح معناها أكثر.

قوله: "أن نضع موضع النقد والفحص والعلاقات"

يوضح علي حرب أنّ ما بعد الحداثة ليست مجرد لحظة تاريخية بعد الحداثة، بل هي فعل نقدي تفكيكي يتجه إلى أدوات الحداثة نفسها: المفاهيم، الشعارات، والمقولات الكبرى.

التّقد هنا ليس بمعنى الرفض أو التقويض التام، بل يعني تفكيك العلاقات الخفية والافتراضات التي قامت عليها هذه المفاهيم، وسؤال: كيف اشتغلت؟ وكيف أصبحت سلطوية أو إقصائية رغم أنها تنادي بالعقل والحرية؟

قوله: "المفردات التي قرأ من خلالها أهل الحداثة العالم والأشياء"

يقصد ذلك مفردات أساسية في الحداثة مثل: التنوير، التقدم، العقلانية، العلمانية، الليبرالية، النزعة الإنسانية. هذه المفردات كانت أدوات تفسير الواقع، لكنها تحولت إلى إيديولوجيات مغلقة، ومقولات كلية تدّعي امتلاك الحقيقة، رغم أنها بشرت بالانفتاح والعقل.

قوله: "تعاملوا مع العقل بطريقة غير معقولة"

مفارقة عميقة: حين يتحول العقل إلى أداة إقصاء بدل الحوار، ويُستعمل لتبرير الإقصاء أو الاستعمار أو العنف الرمزي، فإنه يفقد روحه العقلانية.

¹ علي حرب، لماذا نقد العقلانية الآن، مجلة المسار، تونس، مجلة اتحاد كتاب التونسيين، العدد 26-27، 1995، ص 14-17.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

مثال ذلك: نزعة العقل الوضعي التي حكمت على الدين والميتافيزيقا بالتجاوز المطلق، وكأنها لا تستحق حتى الفهم، وهو تعامل غير عقلاني مع التعدد المعرفي.

قوله: "مع العلمانية بصورة لاهوتية"

العلمانية التي نادى بتحييد المقدس، أصبحت نفسها نوعاً من الدين الجديد في بعض السياقات الغربية: فيها دوغمائية فكرية، وإقصاء للمقدس لا باسم العقل، بل باسم "عقيدة لا دينية" متشددة، كأنها إيمان بديل، لا حياد عقلاني.

قوله: "مع الحرية بطريقة استبدادية"

مفارقة مأساوية: رفع لواء الحرية، لكن في التطبيق كثيرًا ما كانت النتيجة:

- فرض نماذج معينة من "الحرية" على المجتمعات الأخرى،
- تبرير التدخلات السياسية والعسكرية (كما حدث مع الاستعمار بحجة "تمدين الشعوب).

قوله: "مع الإنسانية بطريقة بربرية"

الحداثة تغنت بالنزعة الإنسانية، لكنها:

- مارست حروبًا دموية في القرن العشرين (حربين عالميتين، القنبلة الذرية، الاستعمار).
- ونفت "الآخر" إذا لم يكن يشبه "الإنسان الغربي".

والنتيجة: هي أن "الإنسانية" تحولت إلى هوية حصريّة، بدل أن تكون جامعة.

فعلي حرب يُظهر كيف تحولت مفاهيم الحداثة إلى أنظمة معرفية سلطوية، تدّعي أنها تمثل العقل والحرية والتقدم، لكنها في الواقع مارست الإقصاء والاستعلاء، ولعلّ هذا يلتقي مع نقد ميشيل فوكو الذي رأى أن "المعرفة سلطة"، وأن الخطابات الحداثيّة أنتجت نظام ضبط وهيمنة، لا مجرد وعي تحرّري.

فما بعد الحداثة عند علي حرب ليست زمنًا لاحقًا بل طريقة في التفكير:

- تفكّك البنى الخطائية.

- تضع المسلمات تحت الفحص.

- تكشف تناقض الشعارات الحداثيّة من داخلها.

فعلي حرب ينتقد الكيفية التي تم بها توظيف هذه المبادئ لخدمة أنظمة إقصائية، لا تحرّية، وهنا يلتقي مع مفكرين مثل زيغمونت باومان، الذين رأوا أن الحداثة أنتجت أدوات بيروقراطية نظيفة نظريًا، لكنها مارست أبشع أشكال العنف المنظم.

يمكن القول إن هذا النص يمثل لبّ المشروع النقدي لما بعد الحداثة كما يفهمه علي حرب:

لا بوصفها فوضى فكرية أو انهيًا للمعنى، بل كحركة تفكيك تعيد مساءلة الشعارات الكبرى التي بشرت بها الحداثة، وتكشف كيف تحولت إلى ممارسات سلطوية باسم العقل والتنوير.

الفرع الخامس: تعريف عبد الوهاب المسيري

يحاول المسيري أن يقدم تعريفًا وصفيًا لما بعد الحداثة حيث يرى منها: « حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز وتساوي كل الأشياء وسقوطها في قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى شيء متجاوز لقانون الحركة المادية أو التاريخية، وتجعل كل الأمور نسبية، وتغيب المرجعية والمعيارية، بل ويحتفي مفهوم الإنسانية المشتركة بوصفها معيارية أخيرة ونهائية، تفسد اللغة أداة التواصل بين البشر، ويفصل الدال عن المدلول، وتطفو الدوال وتتراقص دون منطق واضح فيما يطلق عليه رقص الدوال، وتحتفي الكل تمامًا».¹

في هذا النص، يقدم الدكتور عبد الوهاب المسيري تحليلًا نقديًا عميقًا لحالة ما بعد الحداثة، لا بوصفها مجرد اتجاه فني أو أدبي، بل بوصفها تحولًا جذريًا في رؤية العالم والإنسان والمعرفة. ولفهم هذا التعريف أقوم بتحليله إجرائيًا:

"حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز"

في ما بعد الحداثة، لم تعد هناك مرجعيات ثابتة أو مركزية فكرية تدور حولها المعاني أو القيم، كل شيء نسبي، وكل تفسير قابل للنقض؛ هذه "التعددية" لا تُحتفى بها لكونها تنوعًا غنيًا، بل لأنها تسقط إمكان الاتفاق على أي "مركز" أو مرجعية عقلية أو إنسانية. بهذا تفقد المجتمعات قدرتها على الاتفاق على معايير للحق والخير والجمال.

¹ عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة: الثالثة، العدد: العاشر، 1994، ص 94-

قوله: "وسقوطها في قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى شيء متجاوز لقانون الحركة المادية أو التاريخية"

يشير المسيري إلى هيمنة النسبية التاريخية والمادية في ما بعد الحداثة، حيث تُردّ كل القيم والمعاني إلى متغيرات ظرفية أو بنيوية.

فلا يوجد مثل أعلى، ولا حقيقة متجاوزة، ولا قيمة إنسانية عليا. كل شيء في تغير مستمر، حتى الذات الإنسانية ذاتها تذوب في حركة التحول والتموج.

قوله: "وتصبح كل الأمور نسبية، وتغيب المرجعية والمعيارية"

هنا تظهر أزمة ما بعد الحداثة الأخلاقية والفكرية. كل رأي مقبول، وكل تصور مشروع، ما دام لا يوجد معيار موضوعي للحكم، ومع سقوط المرجعية، تسود الفوضى المعرفية والسلوكية، ويتحول الحوار إلى استعراض للذوات لا إلى التماس للحقيقة.

قوله: "بل ويختفي مفهوم الإنسانية المشتركة بوصفها معيارية أخيرة ونهائية"

من أخطر ما تنتقده ما بعد الحداثة هو فكرة "الإنسان الكوني" أو "الطبيعة البشرية المشتركة": فكل تجربة إنسانية تُفكّك إلى مكوناتها العرقية أو الثقافية أو الطبقيّة. لكن هذا يؤدي، إلى تفكيك التضامن الإنساني، وبالتالي سقوط مفهوم العدالة بوصفه مبدأً كونيًا¹.

قوله: "تففسد اللغة أداة التواصل بين البشر، ويفصل الدال عن المدلول"

يتكئ المسيري هنا على نقد جاك دريدا والسيمولوجيا البنيوية. اللغة لم تعد أداة لنقل المعنى، بل أصبحت لعبة من الإشارات لا مرجع لها، وكل تفسير ممكن.

هذا ما يسميه بروليو ودريدا بـ "انفلات الدال"، حيث لا يمكن الإمساك بمعنى مستقر للنص أو الخطاب.

قوله: "وتطفو الدوال وتراقص دون منطق واضح فيما يُطلق عليه رقص الدوال، وتختفي الكل تمامًا"

هذه العبارة هي ذروة النقد. "رقص الدوال" استعارة لحالة العبث والتشطي اللغوي، حيث تتحرر الكلمات من أي ارتباط ثابت بواقع أو مرجعية. أما "اختفاء الكل"، فهو نهاية المعنى الشمولي أو النظام الكلي للفكر، لصالح التمزق والتشطي والتجزئة.

¹ ينظر: عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، ط4، دار الشروق، القاهرة، 2008، ص 398.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

والخلاصة أن المسيري يرى أن ما بعد الحداثة ليست تحرراً إيجابياً من الأوهام الحداثية، بل هي غرقٌ في النسبية والتشظي، وانحيار للمعنى والمرجعية، وتفكك لمفهوم الإنسان.

النقد الذي يوجهه ليس فقط فلسفياً، بل يحمل همّاً أخلاقياً وإنسانياً عميقاً، إذ يعتبر أن تآكل المرجعيات يهدد إمكان قيام حوار إنساني حقيقي أو مشروع أخلاقي مشترك .

بعد ذكر هذه العينة من التعاريف لما بعد الحداثة وتحليلها يمكن أن نخلص إلى القول أنّ:

تتسم مرحلة ما بعد الحداثة بكونها لحظة فلسفية وفكرية تأسست على نقد شامل لمسلّمات الحداثة، تلك التي بُنيت على مركزية العقل والتقدم والتنوير. وفي هذا السياق، برزت مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين عملوا على تفكيك مرتكزات الحداثة، الأمر الذي شكّل أزمة جديدة تهدد الإنسان المعاصر.

المطلب الثالث: خصائص ما بعد الحداثة

تتميّز ما بعد الحداثة، بوصفها تياراً فكرياً وثقافياً وفلسفياً، بمجموعة من الخصائص التي تتقاطع مع مجالات متعددة، من المعرفة والفن إلى السياسة والهوية واللغة. وقد شكّلت هذه الخصائص انزياحاً حاداً عن يقينيات الحداثة ومطلقاتها، ونقلت التفكير الإنساني إلى مرحلة جديدة، تتسم بالتشظي والتعدد والنسبية والتفكيك. ويمكن تلخيص هذه الخصائص في مجموعة من السمات الرئيسة التي ترسم ملامح ما بعد الحداثة، مع ضرورة الإشارة إلى أن هذه الخصائص لا تشكّل نسقاً مغلقاً، بل تظهر في تفاعل متحرّك وديناميكي مع الواقع.

الفرع الأول: نقد السرديات الكبرى

يُعد نقد السرديات الكبرى من أهم خصائص ما بعد الحداثة، وهو ما عبر عنه جان فرانسوا ليوتار في عمله المؤسس: "الوضع ما بعد الحداثي: تقرير حول المعرفة"، حين عرف ما بعد الحداثة بأنها: «الارتباب تجاه السرديات الكبرى».¹

أو بعبارة أخرى: "إذا بسطنا الأمر إلى أقصى حد، فإنني أعرف ما بعد الحداثة على أنها الشك أو

¹ جون فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير حول المعرفة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م، ص7.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

الارتياح في السرديات الكبرى¹. وتشمل هذه السرديات نظريات الحداثة الشاملة مثل التقدم، والعقلانية، والتحرر، والعلم بوصفه سلطة كونية. فبدلاً من الاعتقاد بوجود قصة كلية واحدة تفسر العالم والإنسان، تنادي ما بعد الحداثة بالتعدد، وترفض الهيمنة التفسيرية الواحدة، معتبرة أن كل خطاب يحمل طابعاً محلياً وسياًقياً. هذا النقد يعيد تعريف العلاقة بين المعرفة والسلطة، كما تنبّه ميشيل فوكو، حيث لم تعد المعرفة محايدة، بل مشروطة ببنى السلطة التي تنتجها، فالحقيقة لم تعد "مكتشفة"، بل "مبنية"، وبالتالي لم تعد واحدة، بل متعددة ومتنازعة.

أ/ مفهوم السرديات الكبرى:

السرديات الكبرى أو "القصص الكبرى" هي مفهوم محوري في فكر ما بعد الحداثة، خصوصاً عند الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار الذي استخدم هذا المصطلح بشكل نقدي لوصيف الأطر الفكرية الشاملة التي سادت في العصر الحديث، والتي سعت إلى تفسير التاريخ، والمعرفة، والإنسان، والعالم وفق منطق كلي ومتماثل.

فالسردية الكبرى هي تلك الروايات أو التصورات الشاملة التي تدّعي تقديم معنى كلي للتاريخ والوجود البشري، وتقدّم نفسها باعتبارها حقيقة مطلقة أو إطاراً شاملاً لفهم العالم.

وقد عبّر ليوتار عن هذا بوضوح في كتابه المرجعي: "الوضع ما بعد الحداثي"، هاجم جان فرانسوا ليوتار بشدة ما سمّاه السرديات الكبرى، تلك الأنظمة الفكرية أو "الحكايات التفسيرية الشاملة" التي تسعى لتأطير المعرفة والتاريخ والوجود ضمن إطار عقلائي، كلي، ومنهجي.

يرى ليوتار أن هذه السرديات، رغم قوّتها الخطابية، قد فقدت مصداقيتها في العالم المعاصر، وفشلت في تحقيق وعودها بشأن التقدّم، والحرية، والخلاص.

ب/ أمثلة عن السرديات الكبرى:

من الأمثلة على ذلك:

- سردية التنوير:

¹ نفس المرجع، ص 8.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

هي السردية التي ترى في العقل البشري أداة التحرر والخلاص، انبثقت من القرن الثامن عشر، متأثرة برواد مثل ديكارت، كانط، فولتير، وجون لوك.

تقوم على مسلّمة أن العقل قادر على بناء نظام معرفي وأخلاقي عالمي، يحل محلّ الخرافة والدين والأسطورة. ليونار يصف سردية التنوير بأنها "وعد لم يتحقق"، فالعقل لم يؤدّ بالضرورة إلى التحرر، بل أُستخدم أيضًا في الاستعباد والتقنية القمعية.¹

- السردية الماركسية:

تفترض أن التاريخ سلسلة من الصراعات الطبقيّة التي تنتهي بانتصار البروليتاريا وتأسيس مجتمع شيوعي بلا استغلال.

يعتبر ليونار أن الماركسية مثلها مثل الدين، تنزلق نحو الحتمية والتنبؤ، وتنزع عن الذات الفردية قدرتها على الاختيار، لأنها تحتزلها في دور طبقي.

كما يعد فشل التجربة الشيوعية التاريخية (في الاتحاد السوفياتي مثلاً) مثل ضربة قوية لمصادقية هذه السردية. «لا تزال الماركسية خطاباً شمولياً يتكلم باسم كل البشرية، وهو ما ترفضه ما بعد الحداثة من حيث المبدأ»².

-السردية الدينية الشاملة:

وهي السردية التي تفسّر العالم والتاريخ والمعرفة على ضوء نص مقدّس أو إرادة إلهية. تعتبرها ما بعد الحداثة شكلاً من أشكال "السلطة الرمزية"، التي توحد كل شيء وتخضع التعدد إلى مطلق ديني.

فوكو وليونار يريان أن هذا النمط من الخطاب يميل إلى "إقصاء المختلف وتكريس الهيمنة اللاهوتية". مع ذلك، يقدّم عبد الوهاب المسيري طرحاً مختلفاً، منتقداً المادية ما بعد الحداثيّة، ويدعو إلى إعادة تأصيل سردية إيمانية منفتحة، لا سلطوية.³

¹ جون فرنسو ليونار، المرجع السابق، ص37.

² نفس المرجع، ص32.

³ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص71.

- سرديّة التقدّم العلمي والتقني

تقوم على افتراض أن العلم هو الطريق الوحيد للمعرفة، وأن التقنية قادرة على حل كل المشكلات البشرية. يشير ليوتار إلى أن هذه السردية انتهت إلى بيروقراطية علمية و"تشبيء للمعرفة" ضمن أنظمة الدولة والرأسمال في التجارب الواقعية، مثل الحروب النووية، استُخدمت التقنية في التدمير بدل التقدّم¹.

- السردية الليبرالية الكلاسيكية:

تفترض أن الحرية الفردية والسوق الحرة ستقود بالضرورة إلى الرفاه والتقدم الشامل. هذه السردية تتجاهل "اللا مساواة البنيوية" و"هيمنة رأس المال العالمي". ينتقد فوكو هذا النمط من التفكير لأنه يقدّس "الحرية السوقية" ويطمس علاقات القوة التي تحكم الأفراد ضمن النظام الليبرالي؛ يقول ميشيل فوكو: «لا توجد حرية خالصة في السوق، بل خطاب ممّوه يحجب آليات الاستغلال²».

ج/ خصائص السرديات الكبرى:

تُعد السرديات الكبرى من أبرز المفاهيم التي استهدفتها سهام النقد ما بعد الحداثي، لا سيما في أعمال جان فرانسوا ليوتار، الذي عرّف ما بعد الحداثة بوصفها «عدم التصديق إزاء السرديات الكبرى. ولكي نفهم فاعلية هذا النقد، من الضروري الوقوف عند الخصائص الجوهرية التي تميز هذه السرديات.

1/ ادعاء الكونية والشمولية

السرديات الكبرى تسعى إلى تقديم تفسير شامل للعالم والوجود الإنساني، وغالبًا ما تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة التي تنطبق على جميع الأفراد والمجتمعات.

فهي لا تعترف بالخصوصيات الثقافية أو التعدد في الرؤى، بل تطمح إلى «احتواء كل أشكال التنوع داخل قالب فكري موحد»، إنها تفرض رؤية مركزية ترى أن التاريخ يسير وفق منطق خطي تصاعدي نحو غاية كبرى .

يقول ليوتار: «لقد فقدت السردية الكبرى مصداقيتها، سواء كانت سردية تأملية أو سردية تحررية¹».

¹ جون فرونسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 5-7.

² Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p:20.

2/ الطابع الخلاصي والغاياتي

كل سردية كبرى تتضمن مشروعًا خلاصيًا، وتعد أتباعها بالخلاص النهائي. في السردية الدينية، يكون الخلاص أخرويًا، وفي الماركسية يتحقق في مجتمع لا طبقي، أما في سردية التنوير فالعقل والعلم هما وسائل التحرر من الجهل والاستبداد. هذه الغائية تخلق نوعًا من «الاحتمية التاريخية»، حيث يُفترض أن السير في هذا الطريق سيؤدي حتمًا إلى النتائج المرجوة².

3/ مركزية الذات والعقل

السرديات الكبرى تضع الذات العارفة خصوصًا الغربية في مركز الكون، وتُعطي من شأن العقل بوصفه المصدر الأوحده للمعرفة والمعيار الأعلى للحقيقة. وهي هنا تسقط في «مركزية عقلانية» حيث تُقصى أنماط المعرفة الأخرى (الروحية، الحدسية، الثقافية، الخرافية...) بدعوى أنها غير عقلانية أو لا علمية.

5/ الارتباط بالسلطة

لا يمكن فصل السرديات الكبرى عن أنظمة السلطة التي أنتجتها أو استثمرتها. فهي توظف لتبرير أنماط معينة من الهيمنة: الإمبريالية، الاستعمار، التوسع الرأسمالي، الهيمنة الثقافية. وقد بين ميشيل فوكو أن الخطابات الكبرى تعمل دومًا ضمن شبكات السلطة/المعرفة. ولذلك، فالسرديات ليست بريئة، بل محملة بأجندات سياسية وأيديولوجية.

6/ الاستبعاد البنيوي للبدائل

من خلال خطابها المغلق، تعيد السرديات الكبرى إنتاج نفسها بوصفها المرجع النهائي، وترفض الاعتراف بشرعية السرديات الصغرى أو التجارب الجزئية. فهي تقاوم التعدد والاختلاف، وتتعامل مع البدائل كتهديد للنسق أو الانسجام الكلي.

إنّ تحليل خصائص السرديات الكبرى يبيّن كيف أنها عملت كأطر شاملة لتفسير الوجود، لكنها في ذات الوقت كانت أدوات للهيمنة واحتكار الحقيقة. ومن هنا جاءت ما بعد الحداثة لتفتح الباب أمام سرديات

¹ جون فرنسوا ليوتار، المرجع السابق، ص13.

² نفس المرجع، ص15.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

صغرى (petits récits)، وأصوات مغايرة، وتعدد معرفي لا مركزي. فبدلاً من البحث عن نظام شامل، توجه الفكر المعاصر نحو الاعتراف بالهجنة، والتعدد، والتاريخية، واللايقين.

الفرع الثاني: تفكيك المركزيات والمرجعيات

تُشكّل لامركزية المعنى خاصية أخرى جوهرية في فكر ما بعد الحداثة؛ فالإنسان لم يعد مركز الكون كما في التصور الحداثي، واللغة لم تعد تُحيل إلى مرجع ثابت، بل إلى شبكة من العلاقات والدوال.

برز هذا التوجه عند جاك دريدا من خلال مشروعه في التفكيك، حيث بيّن أن المعنى ليس مستقرّاً، بل مؤجّلاً دائماً، وأنّ كل نص يحمل داخله تناقضاته ومواطن انكساره.

وهذا التفكيك شمل أيضاً مفاهيم مثل العقل، والذات، والهوية، والأمة، مما فتح الباب أمام تفسيرات بديلة، قوامها الشك والتعدد والانزياح، فلم يعد بالإمكان الحديث عن الحقيقة، أو الهوية، أو الواقع، بل عن "حقائق" و"هويات" و"وقائع" نسبية ومتغيرة.

تمثل فكرة تفكيك المركزيات والمرجعيات إحدى اللبنات الأساسية في بنيان ما بعد الحداثة، إذ تنقض هذه الفلسفة ركائز المشروع الحداثي الذي شيد على أسس مركزية العقل، والهوية، والحقيقة، والذات، والمعنى الثابت. ففي حين أن الحداثة مجّدت التفسير الواحد والمرجع المتعالي، جاءت ما بعد الحداثة لتطعن في هذه المسلّمات، معلنةً ولادة زمن الاختلاف، والتعدد، والتشظي، واللامرجعية.

أولاً: تفكيك المركزيات

أ/ من المركز إلى اللامركز

ترتكز الحداثة على "المركز"؛ سواء أكان العقل، أو الحقيقة العلمية، أو التاريخ، أو الذات المتعالية. لكن فكر ما بعد الحداثة، وعلى رأسه جاك دريدا، يعمل على ما يسميه بـ"تفكيك اللوغوس"، أي نقد التمرکز حول العقل والمنطق بوصفهما المرجع الأعلى للمعرفة.

فالمركز في عرف ما بعد الحداثة ليس سوى وهم أيديولوجي، يخفي علاقات السلطة ويُقصي الاختلاف.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

يقول دريدا: «ما من مركز إلا وهو مولّد داخل نسق من الاختلافات، والمرجعية ليست شيئاً ثابتاً، بل هي ذاتها خطاب قابل للتأويل اللانهائي».¹

هذا الموقف الفكري يحوّل كل يقين إلى احتمالات، وكل معيار إلى احتمال تأويلي، وهو ما جعل فكر ما بعد الحداثة يُتهم أحياناً بأنه فكر فوضوي أو عديمي، لأنه ينسف مقومات البناء المعرفي التقليدي.

في سياق نقد ما بعد الحداثة للمرجعيات والمركزيات، تمثل الانتقال من "المركز" إلى "اللامركز" تحوّلاً جوهرياً في بنية الفكر والمعرفة. هذا التحوّل لا يعني فقط زعزعة بعض المفاهيم التقليدية، بل هو تفكيك شامل لبنية التفكير الحداثي برمته، التي كانت تقوم على مفاهيم كبرى مثل: العقل، الذات، الحقيقة، والهوية.

ب/ المركز بوصفه ثابتاً ميتافيزيقياً

في الحداثة، وُضع "المركز" باعتباره مركزاً نهائياً للمعنى والمعرفة، وهو ما أشار إليه جاك دريدا بمصطلح "التمركز حول العقل"، أي جعل العقل والمنطق مركزاً معرفياً وأخلاقياً، تدور حوله جميع أنساق الفهم والتفسير.

كانت الذات هي "العقل الكلي" الذي يؤمن بقدرته على فهم العالم، وضبطه، وتفسيره من خلال أدوات العلم أو الفلسفة أو الدين أو التاريخ.

لكن دريدا يعترض على هذا الموقف، لأنه يرى أن كل مركز إنما يُنتج داخل نسق من الاختلافات، وأن المرجعيات التي تبدو ثابتة هي في حقيقتها خطابات قابلة للتأويل اللانهائي، ومن ثم لا يمكن تثبيت أيّ "حقيقة نهائية".

ج/ تفكيك المركز يعني تفكيك الهيمنة:

إن تفكيك المركز لا يقتصر على البُعد المعرفي أو الفلسفي، بل يشمل كذلك البعد السياسي والاجتماعي؛ فالمركز هو دائماً موضع سلطة وهيمنة: مركز الغرب مقابل الأطراف، مركز الذكورة مقابل الأنثوية، مركز العقل مقابل الجسد، مركز الحداثة مقابل الهامش. ومن ثم، فإن نقد المركز هو أيضاً نقدٌ للهيكل السلطوي التي تتغذى على مركزيتها.

¹ جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كمال خشيون، ط1، دار الحوار، اللاذقية، 2005، ص 120.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يُشير ميشيل فوكو إلى هذا حين يربط بين المعرفة والسلطة، فيؤكد أن كل "نظام للمعرفة" يحتوي ضمناً على آليات للضبط والسيطرة، ومن ثم فإن ما يُسمى بالحقيقة ليس سوى "إنتاج سلطوي"، ينشأ داخل علاقات القوة وليس خارجها¹.

د/ من الوحدة إلى التعدد:

في سياق ما بعد الحداثة، لم يعد للمركز مكان. تحوّلت المفاهيم من "الحقيقة الواحدة" إلى "تعدد الحقائق"، من "المعنى الثابت" إلى "اللعب الحر للمعاني"، ومن "الذات المتمركزة" إلى "الذات الموزعة". هذه التحوّلات تعكس انحيار الأنساق الكلية التي سادت في عصر الحداثة، وولادة حالة معرفية جديدة تُعلي من التنوع، التعدد، والاختلاف.

ثانياً: تفكيك المرجعيات

تشير المرجعية في الفكر الحداثي إلى تلك النقطة الثابتة أو المتعالية التي تعطي المعنى لبقية العناصر: الله في الفكر اللاهوتي، العقل في التنوير، الاقتصاد في الماركسية، اللغة في البنيوية. لكن ما بعد الحداثة، من خلال ميشيل فوكو وليوتار وغيرهما، أعلنت أفول هذه المرجعيات².

ف"الذات" لم تعد مركزاً مرجعياً قادراً على إنتاج المعنى، بل أضحت ذاتاً "موزعة" تخضع لقوى الخطاب والسلطة. واللغة لم تعد وسيلة بريئة لتمثيل الواقع، بل بنية مستقلة تطمس الحقيقة وتنشئها في آن.

يقول ليوتار: "فقدت السرديات الكبرى مصداقيتها، سواء أكانت سرديات الخلاص أو سرديات المعرفة... ولم تعد هناك مرجعية شاملة تمنحنا معياراً نهائياً"³.

يُعدُّ مفهوم المرجعية من أبرز المفاهيم المحورية التي ارتكزت عليها أنساق الحداثة الغربية، سواء في ميدان الفلسفة أو العلم أو الأخلاق. فقد قامت الحداثة على فكرة أن لكل نسق معرفي أو أخلاقي أو أنطولوجي "مرجعية مركزية متعالية" تمنح الوجود والمعرفة معناهما النهائي.

¹ ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: ماهر شفيق فريد، ط2، دار التنوير، بيروت، 2007، ص: 34-36.

² Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1995, p 27.

³ جون فرنسو ليوتار، المرجع السابق، ص37.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

شنت ما بعد الحداثة هجوماً واسعاً على كلّ المرجعيات الكبرى، سواء كانت لاهوتية، أو عقلانية، أو مادية. فكما يشير ميشيل فوكو، لم يعد من الممكن الحديث عن ذات مركزية موحدة تحكم إنتاج المعنى والمعرفة، بل إن الذات ذاتها خاضعة لـ"أنظمة الخطاب" التي تصوغ هويتها وتحدد موقعها ضمن شبكات السلطة والمعرفة. إنّ التحول من مركزية "الذات الكانطية" أو "الذات العارفة" إلى "الذات الموزعة"، هو أحد أبرز مؤشرات هذا التحول الإبستمولوجي؛ حيث لم تعد الذات تنتج المعنى بشكل مستقل، بل أصبحت ثمرة لعلاقات القوة والسلطة والخطاب.

أما اللغة، فقد شهدت هي الأخرى ثورة نقدية مع النبوية أولاً، ثم مع التفكيكية لاحقاً. لم تعد اللغة تُفهم بوصفها وعاءً شفافاً يحمل المعنى أو يُعبّر عن الحقيقة، بل أصبحت بنية مستقلة، تتداخل فيها العلامات دون وجود مرجعية نهائية.

اللامرجعية التي يطرحها ليوتار تعني الانتقال من فكرة الحقيقة الواحدة والمعنى المطلق، إلى التعدد والتأويل والانفلات من الهيمنة المعرفية، سواء كانت دينية أو عقلانية أو علمية.

ففي عالم ما بعد الحداثة، لا توجد حقيقة واحدة بل تعدد في الخطابات، وثراء في التمثيلات، وتفكيك دائم للأنساق المطلقة.

هذا التفكيك لم يستهدف فقط المرجعيات المعرفية، بل طال كذلك المرجعيات الأخلاقية والقيمية. فالحقيقة لم تعد مطلقة، والهوية لم تعد جوهرًا ثابتًا، والمعنى لم يعد واحدًا، بل أصبح نسبيًا، متغيرًا، خاضعًا للسياق والخطاب والسلطة.

ومن هنا يُفهم حقيقة فكر ما بعد الحداثة بأنه فكر "فوضوي" أو "عدمي"، لأنه يسحب البساط من تحت الأنساق الكلية التي كانت تمنح العالم معنى واستقرارًا، وتمنح الإنسان مكانة وقيمة.

لاشك أن تفكيك هذه المرجعيات والمراكز لها آثار على الإنسان المعاصر، من هذه الآثار:

- سقوط المرجعية الثابتة يعني فتح المجال أمام تعددية تأويلية لا نهائية:

في فكر ما بعد الحداثة، يُعد سقوط المرجعية الثابتة تحولاً جذرياً في بنية الخطاب والمعرفة. النفسيات المعرفية التي قامت عليها الحداثة: العقل، الذات، اللغة، الاقتصاد، كانت تُفرض كمرجعيات نهائية تمنح العالم معنى

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

واستقرارًا. أما ما بعد الحداثة فقد أعلنت أن هذه المرجعيات كانت مجرد وهم أيديولوجي، وأن سقوطها يُفتح أفق تأويلي بلا نهاية يتيح التعددية والاختلاف الحر

عبد الوهاب المسيري يرى أن هذا الانحياز يؤدي إلى حالة من "فوضى المعنى" ونسبية مطلقة تصبح فيها المفردات الدالة بلا مدلول متسق، ويصبح كل شيء قابلاً للتجزئة والتأويل من جديد¹.

- العقل أصبح واحدًا من منظومات معرفية متعددة:

في الخطاب الحداثي كانت العقلانية هي المرجع، قوة نقد، ووسيلة للتمييز بين الحق والخطأ. أما الآن فلقد تحوّل العقل إلى واحدة من أدوات تأويلية ضمن طيف واسع من المنظومات: الخطاب الديني، النصوص التراثية، الثقافة الشعبية، الهوية الجماعية.

وهكذا، لم يعد "العقل" هو السلطة المعرفية الوحيدة، بل هو شبكة خطابات متساوية في الأهمية، وكل منها يمتلك مقولاته الخاصة في فهم الواقع.

- الذات تتحول من مركز معرفي إلى حلقات خطابية وسلطوية:

في الحداثة، تُعد الذات "العارفة" مركزًا للمعنى. لكن تفكيك ما بعد الحداثة يعرّي هذه الذات من هيمنتها، ويكشفها نتاجا لسلطات وخطابات: اقتصادية، اجتماعية، معرفية، تحكم موقعها وتحدد هويتها. بمعنى آخر، لم يعد الإنسان يُنتج معرفته بذاته، بل يُخلق عبر أنظمة السلطة التي تفرض عليه سلطة المعنى طالما هو جزء من الخطاب.

ثالثا/ اللغة لم تعد مرآة للواقع بل مصنع دلالي متحرك:

في الفكر الحداثي، كانت اللغة تمثّل الواقع بشفافية. أما الآن، فقد أضحى الخطاب ما بعد الحداثي يرى في اللغة ساحة للصراع الدلالي، لا فاعل تأويلي محايد. فاللغة هي التي تُنتج الحقائق وتحوّل الواقع إلى مجال رمزي قابل للتمدد.

السرديات التقليدية استندت إلى علاقة "دال-مدلول" ثابتة، لكن ما بعد الحداثة ترى هذه العلاقة كـ "العبة دوال"، تتحرك من دون مدلول ثابت وترتدّ في دوائر لا نهائية.

¹ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة، 2006، ص 33-34.

5- السرديات الكبرى فقدت القدرة على احتواء الواقع المتغير:

السرديات الكبرى: الدينية، والعقلانية، والماركسية لم تعد تملك القدرة على تفسير التنوع الثقافي والمعرفي الحديث، فهي تفككت أمام تعدّيات البشر وتجاربهم ففقدت مصداقيتها كإطار موحد لكل شيء. كما لاحظ ليوتار: "فقدت السرديات الكبرى مصداقيتها، سواء أكانت سرديات الخلاص أو السرديات المعرفية... ولم تعد هناك مرجعية شاملة تمنحنا معياراً نهائياً¹."

وهذا الفقد يعني أن الواقع المعاصر لم يعد يُضم في إطار مغلق، بل أصبح مفتوحاً للتفسير الفردي والجماعي، بلا "حق" نهائي للشرعية.

الفرع الثالث: تفكيك الهوية والسلطة والذات

المركزيات الكبرى ليست مفاهيم مجردة فقط، بل هي أنظمة سلطوية مضمّنة في الخطاب، فالهوية، بحسب ما بعد الحداثة، بناء لغوي وسلطوي يتخفى وراء الادعاء بالثبات. والذات، ليست جوهرًا ثابتًا بل نتاجاً لأجهزة السلطة والخطاب، كما بين فوكو.

وهكذا يصبح التفكيك استراتيجيّة فكرية وأخلاقية تهدف إلى كشف الآليات التي تنتج المركزيات وتُقصي المختلف والمهمّش، مما يسمح بظهور أصوات جديدة، وهوامش كانت معيّبة.

1/ المركزيات الكبرى كأنظمة سلطوية ضمن الخطاب

تجاوز العقل الغربي الحداثي مفهوم "المركز" بوصفه مرجعية فكرية ثابتة إلى اعتباره كياناً معنوياً منتجاً للمعنى. لكن الهوامش الفكرية العربية، لا سيما لدى عبد الوهاب المسيري وتوفيق الحكيم، عمدت إلى نقد هذه المركزيات بوصفها أنظمة سلطوية وليست مفاهيم محايدة.²

فالهوية، بحسب الفكرة ما بعد الحداثيّة، تعبير لغوي سياسي عن مركز، وهي ليست "جوهرًا ثابتًا" بل نتيجة خطاب تقني وثقافي يحدد من هو المواطن، ومن هو "الآخر" المختزل.

¹ جون فرنسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة، المرجع السابق، ص12.

² عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المرجع السابق، ص47.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وفي هذا السياق، يرى المفكر التونسي مُجّد الطالبي أن الهوية تُنتج عبر عمليات اختيار وخلفيات نمطية، تعمل داخل أنساق هيمنة معرفية، فتسقط التعدد الثقافي بغض النظر عن نصوصه. وتبرز حينئذ "الهوية" كأداة تسويق للسلطة بعدالة نفسها.¹

2/ الذات ليست جوهرًا بل خطابًا كامنًا للنظام

انسجامًا مع ما لاحظته فوكو، أنّ السلطة هي شبكة من العلاقات، تتغلغل في كل مكان وتنتج الذوات والمعارف والحقائق.

يرى بعض المفكرون أنّ الذات لا تُنتج بمعزل، بل هي نتاج علاقات السلطة نفسها.

ويفسر هذا الأمر باعتبار «الذات في العالم العربي لم تنشأ كوعي مستقل، بل كنتاج للخطاب السلطوي التقليدي»². وكذلك الشخصية النقدية هي تلك التي تنتهي من تبني الذات السلطوية وتبدأ في إعادة إنتاج هوية واعية من داخل حالات متعددة.

هذا يفترض أن النقد الحقيقي لا يقتصر على مستوى الأفكار، بل يشمل البنية الخطابية المؤطرة للذات.

الفرع الرابع: سيولة الحدود وتفكك التصنيفات

في سياق ما بعد الحداثة، يُعدّ تسييل الحدود وتفكك التصنيفات من أبرز المظاهر التي تعبّر عن تحوّل عميق في أنماط التفكير والإنتاج الثقافي والاجتماعي.

لم يعد هناك التزام بالتقسيمات الثابتة التي حكمت الحداثة، سواء في الفن أو المعرفة أو حتى في تصور الذات والواقع. وفيما يلي تحليل موسّع لهذا التحول، مع الإشارة إلى أبرز آثاره ومضامينه، واستحضار لأصوات عربية تناولت الظاهرة بالنقد والتحليل.

أ/ تسييل الحدود الفنية والثقافية

يُشير مفهوم "سيولة الحدود" في الفن إلى زوال الفوارق بين ما كان يُعدُّ فنًا "رفيعًا" وما يُعدُّ "شعبيًا" أو تجاريًا. فأعمال الكوميكس، وأفلام هوليوود، ومقاطع اليوتيوب أو التغريدات، لم تعد أقل قيمة ثقافيًا من لوحات بيكاسو أو أعمال موزارت.

¹ مُجّد الطالبي، الهوية والمقدس، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1998، ص 58-60.

² فؤاد زكريا، في محاضرة بعنوان "المنقّف والذات"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2010، ص 14.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

لقد تجاوز ما بعد الحداثة التقسيم القيمي بين الفن الراقي والمتاح للجمهور العام، ليؤكد على التعدد والتنوع والاختلاف.

يشير فتحي التريكي إلى أن ما بعد الحداثة «نقضت ميتافيزيقا الفصل بين المظاهر الثقافية، رافضة معيارية القيمة العليا والمنخفضة¹»، معتبراً أن كل إنتاج رمزي يحمل دلالاته ومعناه ضمن سياقه الخاص، لا وفق معايير معيارية. .

ب/ الانتقائية المعمارية وتفكك النقاء الأسلوبي

في فن العمارة، يتجلى هذا التسييل في ما يُعرف بالانتقائية، حيث تختلط عناصر من أنماط مختلفة: عمارة رومانية مع خطوط حداثيّة، أو طرز إسلامية مع مواد صناعية حديثة. يعكس هذا الاتجاه رفض ما بعد الحداثة لنقاء النمط أو سلطة المرجعية الواحدة.

وقد علّق حسن حنفي على ذلك بقوله: «ما بعد الحداثة لا ترفض النمط، لكنها ترفض أحاديته، وتسعى لخلق فضاء متعدد التأويلات والإحالات».²

ج/ التداخل بين الواقع والتمثيل

يذهب التفكيك ما بعد الحداثي إلى أبعد من الفن، فيخلط بين الواقع وتمثيل الواقع. وهو ما يسميه جان بودريار بـ"محاكاة الواقع"، حيث التمثيل لا يعكس الأصل، بل يصنع واقعاً جديداً مستقلاً يغدو من الصّعب التمييز بين الحقيقة والخيال.

هذا التداخل «يُفرغ الحقيقة من محتواها الواقعي، فلا يبقى لها سوى ما ينتجه التمثيل نفسه من أثر وهمي».³ يمثل تسييل الحدود وتفكك التصنيفات في ما بعد الحداثة إعلاناً عن نهاية المرجعيات الثابتة، سواء في الفن أو الفكر أو الواقع الاجتماعي، وهو ما يفتح إمكانيات جديدة للتعبير والمعرفة، لكنه في الوقت ذاته يُدخل الفكر الإنساني في متاهة من النسبية والتمثيل، حيث كل شيء يُعاد إنتاجه كصورة أو محاكاة.

¹ فتحي التريكي، الفلسفة في المدينة، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 88.

² حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، 1988، ص 231.

³ عبد السلام بن عبد العالي، الفكر المغلق والفكر المنفتح، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990، ص 142.

الفرع الخامس: هيمنة الصورة والمشهد

تحولت ما بعد الحداثة إلى ثقافة المشهد والصورة، حيث تلعب الوسائط المرئية دورًا محوريًا في تشكيل الوعي. لقد فقدت الكلمة مكانتها التقليدية، وظهرت أنماط من التواصل تقوم على اختزال المعنى في صورة أو شعار. وقد وصف غي ديور هذا التحول في كتابه "مجتمع المشهد" بأننا نعيش في عصر تُستبدل فيه العلاقات الإنسانية الحقيقية بتمثيلات بصرية زائفة.¹

ويُقضي هذا التحول إلى ما يسميه فريدريك جيمسون بـ"السطحية الثقافية"، حيث تغيب العمق والمرجعية، ويتم التركيز على الشكل والتأثير اللحظي بدل الفكرة أو المضمون، وهذا يتجلى في كل من الفن والإعلام والسياسة.

من أبرز تحولات ما بعد الحداثة هي الهيمنة المطلقة للصورة على حساب الكلمة والمعنى، مما أدى إلى نشوء ما يُعرف بـ"ثقافة المشهد"، في هذا الإطار، لم تعد الصورة مجرد وسيلة للتواصل أو التمثيل، بل غدت فاعلاً أساسياً في إنتاج الوعي الجمعي، وتشكيل التمثيلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حتى أصبحت تحل محلّ الواقع نفسه.

يرى غي ديور في كتابه الشهير مجتمع المشهد أنّ: «المشهد ليس مجرد مجموعة من الصور، بل هو علاقة اجتماعية بين الناس تُوسّطها الصور»². أي أن علاقات البشر لم تعد تُبنى على التفاعل المباشر، بل على ما يُعرض أمامهم من صور وإعلانات ومؤثرات إعلامية وإلكترونية.

أ/ الصورة بوصفها سلطة رمزية

في فلسفة ما بعد الحداثة، أصبحت الصورة ذات وظيفة إنتاجية للواقع لا مجرد انعكاس له، وهذا ما يُسميه جان بودريار بـ"المحاكاة الفائقة"، إذ لم تعد هناك حدود بين الحقيقة وتمثيلها، بل صار التمثيل هو الواقع.³ ومن الأمثلة الصارخة على ذلك وسائل الإعلام التي تُنتج واقعًا متخيلاً في نشرات الأخبار والسينما والإعلانات، حتى غدا المتلقي حبيس "نسخ" لا أصل لها.

¹ ديور، غي. مجتمع المشهد، ترجمة ناصر كامل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008، ص: 21.

² المرجع نفسه، ص22.

³ جون بودريار، ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2006، ص: 51-52.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

هذه الهيمنة البصرية أدّت إلى "انسحاب الحقيقة أمام صورة الحقيقة"، وأن العالم صار يتعاطى مع تمثيل الأشياء أكثر من تعاطيه مع الأشياء ذاتها.¹

ب/ تحوّل من العمق إلى السطح: الثقافة الزائلة

يرتبط حضور الصورة بصيغة مشهدية سريعة ومكثّفة بما يسميه الناقد الأمريكي فريدريك جيمسون بـ"السطحية الثقافية"، حيث يتم التخلي عن العمق التأويلي والتحليل المنطقي، لصالح تأثير بصري سريع وخاطف.² هذه الظاهرة تُفضي إلى إنتاج "معارف لحظية"، تُنسى بمجرد ظهور صورة جديدة.

ج/ التأثير على السياسة والمعرفة والأخلاق

في عالم تُهيمن عليه الصورة، تتحوّل السياسة إلى عرض مسرحي، يُقاس فيه الزعيم بمدى جاذبيته على الشاشة، لا ببرنامجه السياسي. وهذا ما يعبّر عنه المفكر عزمي بشارة بقوله: «إن النخب لم تعد تسيطر على السياسة بفضل الفكر، بل بفضل الكاميرا».³

أما في مجال الأخلاق، فثمة إفراغ للمعايير من محتواها القيمي، إذ يكفي أن تُظهر صورة لطفل متألم أو حدث مأساوي لتُستثار المشاعر وتُبنى الأحكام الأخلاقية.

وهو ما يجعل القيم نفسها رهينة للإخراج البصري لا للمعقولية أو المرجعية الفلسفية.

د/ ثقافة الإنستغرام وتويتر: اختزال المعنى

في ظل هيمنة الصورة، يطغى السريع والخاطف، ويتضاءل النص العميق والتحليل المتريّث. يُلاحظ أن "التحول من الكلمة إلى الصورة هو انتقال من التأمل إلى الانفعال، من العقل إلى العين"⁷، مما يجعل الفكر مجرد تذوق لحظي، لا تجربة عقلية متكاملة.

هـ/ مآزق الهوية والمعنى

¹ عبد السلام بنعبد العالي، الفكر المغاربي المعاصر وأسئلة الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، 2002، ص: 89.

² فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة منطق الثقافة في رأسمالية متأخرة، ترجمة أحمد عبد الحميد، ط1، دار شرقيات، القاهرة، 2006، ص30.

³ عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث، بيروت، ط3، 2013، ص: 229.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

حين يُصبح تمثيل الذات مشروطاً بالصورة (الملف الشخصي، صورة الحساب، الفيديو القصير)، تُختزل الهوية إلى ما يُرى لا ما يُفكر فيه؛ ولذلك، يشير زيجمونت باومان إلى أن "مجتمع الحداثة السائلة" يُنتج ذوات متذبذبة، لا تستقر على شكل ولا مضمون، لأن المرجعية أصبحت "بصرية" بامتياز.

هيمنة الصورة في فكر ما بعد الحداثة لا تعبر فقط عن تحوّل في الوسائط، بل عن تحوّل عميق في أنماط التفكير، وفي علاقات الإنسان بذاته والعالم. إنها لحظة انزلاق المعنى من العمق إلى السطح، ومن الفكرة إلى التأثير، ومن الوعي إلى التمويه.

وفي هذا السياق، يظل التحدي الأكبر: كيف يمكن استعادة الفهم النقدي في عالم يسوده الإبحار البصري؟

الفرع السادس: تسليع الثقافة

يرتبط فكر ما بعد الحداثة بتحوّلات الاقتصاد الرأسمالي المعولم، وهو ما أبرزه جيمسون حين عدّ ما بعد الحداثة الوجه الثقافي للرأسمالية المتأخرة، إذ تم تحويل الثقافة إلى سلعة، تُنتج وتُستهلك داخل السوق، ولا تنفصل عن منطق الربح والطلب. حتى التاريخ، كما يشير، يُعاد إنتاجه ضمن قالب قابل للاستهلاك الجماهيري، مثل السينما والموضة والإعلانات.

وقد أدى ذلك إلى تآكل الحدود بين الثقافة والنظام الاقتصادي، فأصبحت الأفكار والصور والإنتاجات الرمزية خاضعة لآليات السوق، مما حوّل الثقافة إلى سطح مبهّر دون مضمون نقدي.

يعدّ مفهوم تسليع الثقافة من أبرز التحوّلات التي رافقت الفكر ما بعد الحداثي، وهو لا يقتصر على وصف الظاهرة، بل يكشف تحوّلًا جذريًا في البنية العميقة للعلاقة بين الإنسان والثقافة، بين الرمز والرأسمال.

ففي حين كانت الثقافة تُنظر إليها تاريخيًا كأداة نقدية للواقع الاجتماعي والسياسي، فإنّها، في ظل ما يسميه فريدريك جيمسون «الرأسمالية المتأخرة»، أصبحت خاضعة بالكامل لمنطق السوق، أي أنّها لم تعد إنتاجًا معرفيًا حرًا، بل تحوّلت إلى سلعة قابلة للبيع والاستهلاك ضمن الدورة الاقتصادية الشاملة¹.

يرى جيمسون أن ما بعد الحداثة ليست فقط أسلوبًا فنيًا أو مرحلة تاريخية، بل هي الوجه الثقافي للرأسمالية المتأخرة، أي الرأسمالية المعولة التي تخترق كل مظاهر الحياة وتعيد تشكيلها وفق منطق الربح². وموجب هذا

¹ أحمد أبو زيد، ما بعد الحداثة: قراءة نقدية في المرجعيات الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2013، ص 142.

² فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، المرجع السابق، ص56.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

التحول، لم تعد الثقافة تحتفظ بوظيفتها النقدية أو الجمالية المحايدة، بل صارت جزءًا من منظومة السوق، تؤدي وظيفة الترفيه أو التجميل، وتُنتج لتستهلك، لا لتُفهم أو تُناقش.

ومن أبرز مظاهر هذا التحول ما يسميه جيمسون بـ"النوستالجيا المصطنعة"¹.

حيث يُعاد إنتاج الماضي ضمن قوالب نمطية وجاهزة، كأن يصبح التاريخ مجرد "ديكور" يوظف في السينما، والموضة، والإعلانات، ليعتج إحساسًا زائفًا بالانتماء أو العمق دون أن يكون هناك مضمون حقيقي وراءه.² ففي فيلم تاريخي مثلاً، لا يُراد من المشاهد أن يفهم أحداث الماضي أو يتأمل دروسه، بل أن يستمتع بلحظة المشهد، بالألوان والملابس، أي بـ"سطح" الثقافة لا عمقها.

أ/السوق بديلاً عن المعنى

إنّ تسليع الثقافة لا يعني فقط أن المنتجات الثقافية تُباع وتشتري، بل إن المعنى نفسه صار يُصاغ وفق منطق العرض والطلب، فبدل أن يُنتج الكاتب أو الفنان أو المفكر نصًا حرًا يستبطن موقفًا نقديًا من الواقع، أصبح كثير من الإنتاج الثقافي يُفصل مسبقًا ليرضي أذواق الجمهور ويحقق رواجًا.

وهكذا تتحول الرواية إلى "منتج تجاري"، والفكر إلى "ماركة"، والموسيقى إلى "ترند"، أي أن الثقافة تُنتج كأى سلعة أخرى ضمن منطق اقتصاد السوق.³

لا شك أنّ "الرأسمالية الثقافية الجديدة" حوّلت الأفكار إلى علامات تجارية، وأنّ المثقف فقد موقعه كـ"ضمير نقدي"، وصار "وسيطًا إعلاميًا"، ينتج المعرفة في قوالب إعلامية سريعة الهضم، تواكب إيقاع السوق وتخضع لسلطة الصورة والشعار.⁴

¹ الحنين إلى ماضي لم نعيشه قطّ، أو لم يكن موجودًا أصلاً إلا كصورة أو خيال إعلامي، جربة عاطفية يتم التلاعب بها من خلال الثقافة الاستهلاكية والإعلام، تولّد إحساسًا زائفًا بالماضي والدفء والهوية. (ينظر: فريديريك جيمسون، مابعد الحداثة، المنطق الثقافي للرأس مالية، المرجع السابق).

² فريديريك جيمسون، نفس المرجع، ص 80.

³ زكي نجيب محمود، ثقافتنا في ضوء التراث والعقلانية، دار الشروق، القاهرة، 1985، ص: 101 .

⁴ عبد الإله بلقزيز، العقلانية والحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007، ص 211 .

من الثقافة إلى الفرجة

يُلاحظ أن هذا التحول لا ينفصل عن التحول الأثمل نحو "ثقافة المشهد"، كما أشار غي ديور في كتابه الشهير "مجتمع المشهد"، حيث يتم استبدال التجربة الثقافية العميقة بعرض بصري سطحي، يهدف إلى الإبحار لا إلى الإفهام، ويُعلي من شأن الصّورة على حساب الكلمة والمعنى.¹

وقد ساهمت وسائل الإعلام الجديدة، خصوصًا منصات التواصل، في تسريع هذا التحول، حيث صارت الثقافة تتحدد بطبيعتها الاستهلاكية اللحظية: فيديو قصير، اقتباس ملهم، صورة جذابة، بينما يختفي الحوار، والتأمل، والجدل.

ب/ ثقافة بلا نقد:

تسليع الثقافة في ظلّ ما بعد الحداثة لا يعني فقط فقدان الوظيفة النقدية، بل يعني أيضًا فقدان المعنى العميق الذي كانت تحمله الثقافة بوصفها تعبيرًا عن هوية، وقيم، ورؤية للعالم.

لقد تحولت الثقافة إلى "كود" يُستهلك، لا إلى مشروع يُفكر فيه. وهذا ما يجعل من الضروري إعادة التفكير في دور الثقافة في زمن السوق، والحفاظ على الوظيفة المعرفية والنقدية للثقافة، بعيدًا عن الانزلاق التام في منطق الاستهلاك.

خلاصة:

تكشف ما بعد الحداثة عن تحوّل عميق في بنية الوعي المعاصر، وقد أدّت إلى إعادة تشكيل نظرتنا إلى العالم، من خلال رفض الثنائيات الصلبة، وتفكيك المرجعيات الكبرى، وتمجيد التعدد والاختلاف والتشظي. ولئن شكّلت هذه الخصائص رافعة لتحرير الخطاب من قبضة الإطلاعية، فإنها طرحت في المقابل تحديات أخلاقية وفكرية تتعلق بغياب المعايير، وتفكّك المرجعيّة، وهيمنة الصّورة والمشهد، وتسليع الثقافة.

والغريب أن الثقافة نفسها أصبحت جزءًا من منطق السوق والاستهلاك. فالعمل الفني أو الفكري لم يعد يُقوّم بقيمته الجمالية أو الفكرية، بل بقدرته على التداول والبيع، فاختلط الفن بالإعلان، والفكر بالموضة،

¹ غي ديور، مجتمع المشهد، ترجمة فواز طرابلسي، دار التنوير، بيروت، 2008، ص 23.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

والذوق بالعرض التجاري. وهنا تكتمل دائرة التحول من الإنسان المنتج للمعنى إلى الإنسان المستهلك للصور والرموز، في عالم تُحكمه السرعة، والتكرار، والسطحية.

وبذلك يمكن القول إنّ ما بعد الحداثة ليست مرحلة تاريخية فحسب، بل هي حالة فكرية وثقافية تعبّر عن أزمة المعنى في عالم ما بعد الصناعة، وعن فقدان الثقة في كل مركز يزعم امتلاك الحقيقة النهائية. إنها دعوة دائمة إلى إعادة النظر في أنساق الفكر السائدة، وإلى الاعتراف بالتعدّد والاختلاف باعتبارها سمات أساسية للوجود الإنساني المعاصر.

إنّ تحليل هذه الخصائص ضروري لفهم الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر، والسياقات التي تنتج هويته ومصيره.

المبحث الثالث: المدارس الفكرية لما بعد الحداثة

شهدت ما بعد الحداثة تحولا فكريا وثقافيا حاصلا في المنظومة الفكرية والثقافية للحضارة الغربية الحديثة، إلا أنه لم يكن هناك إجماع بشأن طبيعة هذا التحول، حيث ذهب كل فريق بأرائه الخاصة التي يختلف بها عن الفريق الآخر، متأثرا بخلفياته الإيديولوجية وبيئته الثقافية، وهنا نجد ثلاث مدارس فكرية، لكل منها رأي خاص بشأن ما بعد الحداثة، ويتعلق الأمر: بالمدرسة الفرنسية، المدرسة الألمانية، المدرسة الأمريكية.

لكي تتكامل لنا صورة ما بعد الحداثة، لا بد من دراسة وافية لهذه المدارس والتعرف على أهم أعلامها، والتعرف كذلك على المنهج الذي سارت عليه كل مدرسة.

المطلب الاول: المدرسة الفرنسية:

تعتبر المدرسة الفرنسية المدرسة الأم في ما بعد الحداثة، ذلك لكثرة الإسهامات الفلسفية والفكرية والثقافية والاجتماعية في هذا المجال، والتي كانت مرتبطة بالساحة الفكرية والثقافية الفرنسية الثائرة على القديم والعاشقة للجديد.

ظهرت المدرسة الفرنسية لما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين كتعبير فلسفي ونقدي عن خيبة الأمل من الوعود التي قدمتها الحداثة الغربية، تلك الوعود التي ارتكزت على العقلانية، والتقدم العلمي، والتحرر الاجتماعي. وقد تبلور هذا الاتجاه خصوصاً بعد أحداث مايو 1968 في فرنسا، حين اهتزت الثقة في السلطة، والأنظمة الجامدة، والنماذج السياسية الكبرى؛ اتسمت هذه المدرسة بميلها إلى التشكيك والتفكيك، وابتعدت عن الأنساق الميتافيزيقية الشاملة، مفضلةً التعددية والانفلات من مركزية المعنى.

ورائد هذه المدرسة بلا منازع، بل رائد ما بعد الحداثة كلها هو المفكر الفرنسي، جان فرانسوا ليوتار، وذاك دريدا إلى جانب تيار واسع يضم العديد من الكتاب والمفكرين من اليسار الفرنسي: أبرزهم بودرياد ودلوز، اللذان أعلنوا مع الثورة الطلابية الكف عن المشاركة في السياسة، إلى الشك في النظريات الأساسية مثل الماركسية، التي شعروا أنها مغرية لكونها أخفقت في تفسير حقيقة الحياة الاجتماعية.

أصحاب هذه المدرسة أكدوا على الطابع المتعدد والمجزئ للحقيقة، وأنكروا على الفكر الإنساني إمكانية

الوصول

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

إلى تقدير موضوعي لتلك الحقيقة، ورفضوا أي إيديولوجية أو نظرية اجتماعية تسعى لتوجيه السلوك الإنساني لغايات مثل: التقدم، أو النظام، معتبرين ذلك مجرد لغو بلا معنى، وفي نظرهم أن النظريات الاجتماعية أو الأساطير التي برزت النشاط الإنساني، مثل: الماركسية أو الليبرالية أو الفاشية، لم تعد تنطوي على مصداقية، وكل ما فعلته هذه النظريات والأساطير في الماضي هو إضفاء الشرعية على سلطة من يعرفون، والنأي بها عن لا يعرفون.¹

نحن إذن أمام نزعة فكرية وفلسفية جديدة قادها أعلام ومنظري هذه المدرس، وسأذكر باختصار أهم منظري هذه المدرسة مع إسهاماتهم الفكرية لما بعد الحداثة.

1/ جان فرنسوا ليوتار:

ولد جان فرنسوا ليوتار في فرساي سنة 1934 في عائلة متواضعة، حصل على دكتوراه الدولة من السربون عام 1971م، اشتغل بتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية بفرنسا، ثم رحل مع عائلته إلى الجزائر للتدريس وظل فيها بين 1950 و1952م عمل لسنوات في عدد من الجامعات الفرنسية، كما درس الفرنسية في جامعة كاليفورنيا، وكذلك في أتلانتا عام 1995م، توفي سنة 1998م، من أشهر كتبه: الفومنيولوجية، الإقتصاد الشهواني، الحالة ما بعد الحداثة، ما بعد الحداثة للأطفال، شرح ما بعد الحداثة.²

عمل ليوتار على وضع تصورات حول ما بعد الحداثة متأثراً بالتيار الذي طرحه فلاسفة الاختلاف، ومنطلقاً من فرضيته التي ترى أن وضع المعرفة قد شهد تبديلاً مع الانفجار الحاصل في الاتصالات والمعرفة، ودخول المجتمعات إلى ما يعرف بالعصر الصناعي ودخول الثقافات عصر ما بعد الحداثة، مما جعل الأسس التي قام عليها المشروع الحداثي غير مجدية.

من أشهر كتب ليوتار التي أسس فيها لنظرية ما بعد الحداثة:

- كتاب "الوضع ما بعد الحداثي":

ويُعدّ هذا الكتاب العمل الأعظم والأكثر تأثيراً لليوتار، ويُعرف بـ "تقرير عن المعرفة" يعيد تعريف ما بعد

¹ باسم علي خريسان، المرجع السابق، ص240.

² باسم علي خريسان 239-240

الحداثة بأنها: "عدم التصديق تجاه الاساطير أي تشكيك عميق في السرديات الكبرى كالعقل والتقدم والماركسية .

كما أنه يرى أن التقدم التكنولوجي، خاصة الحوسبة والمعلوماتية، كثّف ميزانية المعرفة كمُنتج، فجعل من المعرفة سلعة تتقيّم بأدائها، بدلاً من حقيقتها الموضوعيّة.

يستقى من فيتغنشتاين فكرة "ألعاب اللغة: (language games) "معرفتنا اليوم تتوزع على سلاسل من الألعاب اللغوية المنفصلة التي لا تُقارن مباشرة، ما يولّد تعددية لا مركزية في توليد المعنى ومعايير الحكم يقترح الروايات الصغيرة ("petits récits") كبداية للروايات الكبرى، تُصاغ داخل سياقات محلية أو تشعبات جماعية تعكس اختلاف التجارب، وتُستمد شرعيتها من الأداء الداخلي وليس من تأطير خارجي شامل.¹

- كتاب " الخلاف " أو " التمايز اللغوي ":

يُقدّم جان فرنسوا ليوتار أحد أكثر المفاهيم جذرية في فلسفة ما بعد الحداثة: مفهوم الخلاف، هذا المفهوم لا يكتفي بإعادة تعريف النزاع، بل يكشف عن مأساة صامتة تسكن بين طيات اللغة نفسها: هناك حالات من الظلم لا يمكن التعبير عنها، ليس لعدم وجود الشهود أو الأدلة، بل لأن اللغة المتاحة غير قادرة على ترجمة الشكوى أو إيصال الضرر ضمن أطر مفهومية مألوفة. الخلاف، إذًا، هو صمتٌ قهري لا لأن المتضرر لا يريد الكلام، بل لأن اللغة ذاتها عاجزة عن احتواء الشكوى.

يعرف ليوتار "الخلاف" بأنه حالة نزاع لا يمكن فضه لغياب إطار مشترك يسمح بالتحكيم بين أطرافه. بعبارة أخرى، هو نزاع لغوي-معرفي بين أطراف تتحدث بلغات مختلفة أو تنتمي إلى نظم خطائية غير قابلة للترجمة المتبادلة.

في مثل هذه الحالات، لا يمكن لطرف أن يُثبت مظلّمته أو يطالب بحقوقه ضمن نظام لغوي لا يعترف أصلاً بوجود ما يسميه ضرراً².

¹ جان فرنسوا ليوتار، حالة ما بعد الحداثة، ص9.

² جان فرنسوا ليوتار، الاختلاف، المرجع السابق ص18.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

ليوتار يضرب مثالاً بضحايا معسكرات الإبادة النازية: من المستحيل "إثبات" حدوث الجرائم ضمن منطق بيروقراطي أو قانوني ينكر الحدث ذاته أو يطلب أدلة تفرضها نفس المنظومة التي ارتكبت الجريمة.

إذاً، في "الخلاف"، لا يكون هناك مجرد اختلاف في الرأي، بل يكون هناك عجز جوهري في النظام الرمزي عن نقل تجربة الألم أو الظلم.

كما أنه يميز في هذا الكتاب بوضوح بين نوعين من النزاعات:

النزاع (Litige): هو خلاف يمكن تسويته عبر القانون أو التحكيم أو التفاوض، لأنه يتم ضمن منظومة لغوية مشتركة.

الخلاف (Différend): هو اختلاف لا يمكن تسويته لأن الأطراف لا تشترك في نفس قواعد اللغة أو المرجعية المعرفية.

بالتالي، الخلاف لا يتعلق فقط بما يُقال، بل بإمكان القول نفسه .إنه عن الشرح الذي يمنع حدوث التواصل، ويحوّل الطرف الأضعف إلى "صامت" أو "غير مرئي" داخل اللغة السائدة.

كما ينبّه ليوتار إلى أن أخطر أنواع الظلم ليست التي تُرتكب بالعنف المباشر، بل التي تُرتكب عبر الصمت القسري المفروض على المظلومين، حين يُمنعون من التعبير بلغتهم أو من إيصال تجربتهم.

من هنا تأتي دعوته إلى أخلاق جديدة تحترم التعدد اللغوي وتقدر الهشاشة الرمزية للقول، وتتححر من سطوة "السردية الواحدة" التي تدّعي احتكار المعنى أو العدالة أو العقل.

هذه الأخلاق ما بعد الحداثيّة ترفض توحيد الخطاب السياسي أو القانوني أو المعرفي، وتؤمن بأن لكل جماعة لغتها، لكل مظلمة منطقها، ولكل تجربة مفرداتها الخاصة التي لا يجب سحقها تحت عجلة التعميم أو الاختزال.

من جهة أخرى يستند ليوتار في تحليله إلى فكرة أن اللغة ليست محايدة، بل هي موقع نزاع، حيث تتصارع العبارات والأنماط الخطابية على شرعية القول.

في "الخلاف"، يكون التفاوت اللغوي أداة قمع لا تقل فتكاً عن السلاح، لأن من يملك السيطرة على قواعد اللعبة اللغوية يملك القدرة على تحديد من يتكلم، ومن يصمت، ومن يُحسب صوته "غير عقلائي" أو "غير موضوعي".

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وهكذا تصبح العدالة نفسها عرضة للتشويه إذا اقتصر على قوانين موحدة لا تتيح التعبير عن الاختلاف، أو تفرض صيغة واحدة لتفسير العالم.

"كما يؤكد ليوتار أنّ "الخلاف" يفتح أفقًا جديدًا في الفكر السياسي والفلسفي:

- فلا يجب أن يكون المشروع السياسي بحثًا عن الإجماع (consensus) ، بل قبولًا بالتباين، واستعدادًا للاعتراف بوجود مظلوميات لا يمكن تسويتها.

- الفكر الفلسفي لا يسعى إلى تقديم حلول شاملة، بل لإيجاد لغات جديدة للشهادة على ما لا يمكن قوله.

- العدالة ليست في "الحكم"، بل في خلق شروط تسمح بسماع الصوت المختلف ولو لم يفهم بالكامل.

لم يكن كتاب "الخلاف" مجرد حلقة ضمن مشروع ليوتار، بل هو العمل النظري الذي يؤسس لفهم جديد للمعرفة، والأخلاق، والسياسة في عصر ما بعد الحداثة.

منه انبثقت دعوات لقراءات جديدة في القانون الدولي، وقضايا الأقليات، ومابعد الاستعمار، والدراسات الجندرية، إذ وُفِّرَ أدوات نقدية لرصد كيف يُقصى المختلف باسم "العقلانية" أو "البرهان" أو حتى "العدالة". إن مفهوم "الخلاف" عند ليوتار يُعيد تعريف الظلم، ليس فقط بما لا يجب أن يحدث، بل بما لا يمكن حتى التعبير عنه.

في عالم تتصارع فيه اللغات، وتتنازع فيه معايير الحقيقة، يدعونا ليوتار إلى فلسفة للشهادة على الألم الصامت، وإلى أخلاق لا تزعم الفهم الكامل، بل تنصت لما لم يُقَلْ بعد.

- كتاب: "بين القول (discours) والشكل الفني (figure)":

يرى ليوتار أن الفن، خصوصًا التجريبي والحداثي المتأخر (avant-garde) ، يمتلك القدرة على جعل "اللا-ممثل" محسوسًا، أي تأصيل المفارقة والاختلاف، وخلق شعور بالجمال الكامن في الاختلال أو الأثر.

في Discours/Figure، والفترات اللاحقة، يتابع أمثلة من فني مثل بارنيت نيومان ، مارسيل دوشامب، وسينين ، لتوضيح كيفية إنتاج الفن عالي الإمكانية شعورًا بالغموض والمغايرة.

منظوره الجمالي مرتبط بفكرته عن "الخلاف Differend"، فالفن هو الساحة التي يُشَهِد فيها على الاختلاف والظلم اللغوي، ويعمل كفضاء مقاوم للهيمنة اللغوية والاجتماعية.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وختاماً يمكن القول أن جان فرنسوا ليوتار يُعد من أبرز منظّري ما بعد الحداثة، وقد تمثّلت إسهاماته الأساسية في إعادة تعريف العلاقة بين المعرفة، اللغة، والسلطة عبر مفاهيم مثل "الروايات الكبرى" و"الخلاف". كما دعا إلى تجاوز السرديات الشمولية التي تسعى لاحتكار الحقيقة، مفضلاً "الروايات الصغيرة" التي تعبر عن تعددية التجربة الإنسانية. في فلسفته الأخلاقية-اللغوية، كشف كيف يمكن للغة أن تعجز عن تمثيل الظلم، مطالباً بعدالة تعترف بالاختلاف الجذري بين أنماط الخطاب. أما في الجماليات، فقد ربط بين التجربة الفنية و"الهابط" (sublime)، معتبراً أن الفن هو الفضاء الذي يكشف عن ما لا يمكن قوله، ويقاوم التمثيل التقليدي للعالم. بهذا، أسّس ليوتار مشروعاً فكرياً يناهض الشمول، ويحتفي بالهشاشة والتعدد واللامتناهي.

2/ جاك دريدا:

جاك دريدا (1930-2004) هو فيلسوف فرنسي من أصول جزائرية، وُلد في مدينة البيار بالجزائر ودرس الفلسفة في المدرسة العليا للأساتذة في باريس، حيث تأثر بالتراث الفلسفي الغربي وبدأ مسيرته النقدية. عُرف بتأسيسه لمنهج التفكيك، الذي كشف من خلاله هشاشة المعاني واستقرارها داخل اللغة، وهاجم الثنائيات والمركزيات في الفكر الغربي مثل العقل/الجسد والخطاب/الكتابة.

من أبرز مؤلفاته: حول علم الكتابة، الكتابة والاختلاف، وهوامش الفلسفة. حاضر في جامعات فرنسية وأميركية مرموقة، وتوفي في باريس عام 2004 بعد مسيرة فكرية أحدثت تحولاً عميقاً في الفلسفة والأدب والنقد المعاصر.

يطرح دريدا التفكيك كفلسفة جذرية تُقوّض الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية. التفكيك عنده ليس هدماً للمعنى، بل كشفاً لتضارباته الداخلية، وإظهار كيف أن النصوص تحمل داخلها ما يُقوّض ادعاءاتها بالتماسك. وهو لا يبدأ من خارج النص، بل من داخله، من تفاصيله، من الهوامش، مما يُسمّى "غير المفكّر" فيه.

يرى دريدا أن الفلسفة الغربية انحازت منذ أفلاطون إلى ما يسميه "ميتافيزيقا الحضور"، حيث فضّلت الوعي، الحضور، الكلام، والعقل، على الغياب، الكتابة، والجسد. التفكيك يُعيد الاعتبار للـ"مُفكّر" فيه، وللصامت، ولما يتم إقصاؤه باسم "الوضوح" و"المنطق".¹

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة سعيد بنكراد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص 42.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

إن أبرز مفاهيم دريدا وأكثرها تأثيراً هو مفهومه الشهير *différance*، وهو مصطلح صنعه باختلاف إملائي عن الكلمة الفرنسية *différence* ليعبر عن مزدوجة التأجيل والاختلاف في إنتاج المعنى.

بحسب دريدا، لا يُمكن لأي كلمة أن تُعرّف بذاتها أو تُطابق معناها، بل إن معناها يتأجل دومًا لأن كل دلالة تعتمد على دلالات أخرى. فاللغة تعمل عبر الفروقات، وليس عبر المطابقة، والمعنى دائمًا في حركة، لا يُمسك به ولا يُحتزل.

يقوم فكر دريدا على تفكيك الثنائيات التي شكّلت بنية الفلسفة الغربية، مثل:

الحضور / الغياب

الروح / الجسد

الرجل / المرأة

العقل / العاطفة

الخطاب / الكتابة

يُظهر دريدا كيف أن أحد القطبين يُمنَح دائمًا الأفضلية والشرعية، بينما يُقصى الآخر. التفكيك يعمل على قلب هذا الترتيب، ثم فضح بنيته، ليكشف أنه تعسفي ومبني على الهيمنة، وليس على الحقيقة أو الطبيعة.

ينتقد دريدا التصور السائد بأن الكتابة ثانوية بالنسبة للكلام، و يعتبر هذا الانحياز جزءًا من مشروع الحداثة الذي يُعلي من قيمة "الحضور" على حساب "الأثر".

يرى أن الكتابة، بخلاف التصور الأفلاطوني-الغربي، هي فضاء إنتاج المعنى، لأنها تُظهر كيف يتأجل الحضور، وكيف أن الهوية تُكتب دائمًا عبر الأثر والاختلاف.

وبذلك، تتحول الكتابة إلى موقع فلسفي مركزي يُزعزع فكرة الأصل، ويجعل من كل حضور أثرًا لحضور سابق. إنها تحرق التسلسل الخطي وتثبت أن الهوية لا تُنتج إلا من خلال الانزياح.

على الرغم من اتهام البعض لدريدا بالنسبية، إلا أن له مشروعًا أخلاقيًا رفيغًا يتمثل في الدفاع عن الضيافة غير المشروطة (*hospitalité inconditionnelle*)، والعدالة بوصفها ما لا يمكن اختزاله في القانون.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

يرى أن العدالة الحقيقية تتجاوز النظام القانوني لأنها تهتم بما هو غير قابل للحكم عليه، بما يتجاوز التمثيل. العدالة، عنده، ليست تطبيقاً لقاعدة بل انفتاحٌ على اللامتوقع، واستجابة للمختلف دون شروط مسبقة. في السياسة، يؤمن دريدا بضرورة سماع الأصوات المهمشة، وتفكيك اللغة التي تنتج التراتب السياسي والاجتماعي. وبهذا يتقاطع تفكيكه مع قضايا ما بعد الاستعمار، والدراسات النسوية، والنقد الثقافي إسهامات دريدا أساسية في بلورة الروح ما بعد الحداثيّة، لا من حيث إعلان "نهاية الحداثة"، بل من حيث تفكيك أسسها الداخلية وفضح تناقضاتها البنيوية. لقد أثر في ميادين متعددة:

النقد الأدبي: حيث تحول إلى مرجع رئيسي في تحليل النصوص الأدبية.

القانون: من خلال تفكيك الخطاب القانوني وتبسيط الضوء على الهامش فيه.

الدراسات الجندرية: باستخدام أدواته في نقد ثنائية الذكر/الأنثى.

الفكر السياسي: بالدفاع عن المهمشين وانتقاد الخطاب الشمولي¹.

ختاماً، جاك دريدا لم يقدم فلسفة جاهزة، بل مشروعاً مفتوحاً يقوم على التساؤل الدائم، والانفتاح على التعدد، وكشف آليات الإقصاء داخل اللغة والثقافة. كان همه الأساسي هو منح الصوت لما يُقصى، والاعتراف بأن المعنى لا يُكتشف بل يُنتج دائماً في صراع لغوي لا ينتهي.

لقد زعزع أسس الحداثة من داخلها، لا رفضاً للعقل، بل كشفاً لانحيازاته، ودفاعاً عن الهامش، والهامش دائماً هو من يصنع المستقبل.

3/ جان بودريار:

جان بودريار (Jean Baudrillard) هو فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، وُلد عام 1929 في مدينة ريمس بفرنسا، وتخرج من جامعة السوربون حيث حصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع. اشتهر بتحليلاته الراديكالية للثقافة المعاصرة، واعتُبر من أبرز مفكرّي ما بعد الحداثة. من أبرز أعماله: محاكاة ومحاكاة زائفة، ظل الأغلبية الصامتة ومرآة الإنتاج.

¹ جاك دريدا، الهوامش الفلسفية، ط1، ترجمة: نور زينانا، دارالطليلة، بيروت، ص55.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

قدّم مفهوم "الهايير-واقع"، حيث تصبح الرموز أكثر "واقعية" من الواقع نفسه. تُوفي بودريار في 6 مارس 2007 في باريس، تاركًا إرثًا فكريًا غير جذريًا فهمنا للواقع، والإعلام، والتمثيل الثقافي.

بنى رؤيته النظرية على تحليل الثقافة المعاصرة وعلاقتها بالعلامات والسلطة، ليصبح أحد أبرز رموز ما بعد الحداثة في كتابه "المحاكاة والمحاكاة الزائفة"، الذي نُشر بالفرنسية في فرنسا، وترجم إلى الإنجليزية عام 1994 هو العمل المركزي الذي بلور مفاهيم "المحاكاة" و"الهايير-واقع" (hyperreality) كمظاهر هيمنة في الثقافة المعاصرة في هذا الكتاب: يُوضّح بودريار أن العالم ما بعد الحداثي لا يحاكي الواقع فقط، بل يمثله من خلال نسخ بلا أصل أو نسخ تفوقت على الأصل ذاته، أي "simulacra" التي لا تعكس الواقع بل تُنشئ عالمًا موازيًا مستقلًا؛ كما أن الوسائط الإعلامية، الإعلانات، والسوق الاستهلاكي تنتج "واقعًا" تترّج فيه الرموز على أي رابط مباشر بالواقع الحقيقي .

من أبرز مؤلفاته الأخرى:

- "في ظل الأغلبية الصامتة In the Shadow of the Silent Majorities"

طُبِعَ أولاً في مجلة Les Cahiers d'Utopie في فرنسا عام 1978، وترجم إلى الإنجليزية في نيويورك عام 1983. ينتقد فيه فكرة المجتمع الجماهيري باعتباره فعّالاً في مقاومة الدعاية، ويفسر صمت الغالبية كثورة غير معلنة ضد نظام المعنى السائد.

- "مرآة الإنتاج The Mirror of Production"

نُشر في فرنسا عام 1973. نقد ماركسي شبهولوجي يعرض كيفية تجاوزه للفكر الماركسي الكلاسيكي عبر التركيز على تسجيل رمزية الاستهلاك وأهمية النظام الرمزي في إبادة المفاهيم الاقتصادية التقليدية مثل قيمة العمل

- "الكائنات المتفرّدة في العمارة The Singular Objects of Architecture"

نُشرت في فرنسا مناقشات مع المعماري جان نوفيل عام 2002، وترجم إلى الإنجليزية ونشرته University of Minnesota Press في الولايات المتحدة. يستكشف الإمكانات الفلسفية للمعمار الحديث ويُعيد رسم العلاقة بين المساحات الحضرية والهوية الثقافية.¹

¹ كريس هورس، زوران جيفتاك، جان بودريار، ترجمة: حمدي الجابري، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص46.

ويمكن اختصار إسهامات جاك بودريار في النقاط الآتية:

- **المحاكاة والهاوير-واقع**: جلب بودريار فكرة أن الرموز ليست مجرد تمثيلات بل أصبحت واقعًا بحد ذاتها، يفضي إلى انحلال الفرق بين الحقيقي والممّثل. هذا المفهوم شكّل محور فهم جديد للفن والسلطة والإعلام في العصر الرقمي

- **نقد الثقافة الاستهلاكية-السوسيولوجية**: من خلال كتبه المبكرة، دمج أطروحات ليفنر وبارت في دراسة أنماط الحياة الاستهلاكية، موضحًا أن المجتمع الاستهلاكي يُنشئ هوية جديدة عبر الإشارات ولا يجد فيه مفهوم القيمة أي معنى تقليدي

- **الصمت كتعبير سياسي**: في In the Shadow...، قدم رؤية مبتكرة ترى أن الصمت الجماعي ليس ضعفًا بل اعتراضًا رمزيًا يعكس رفض الجماهير للسيطرة الإعلامية والنظام الرسمي للخطاب

- **الفن والهندسة كمسرح فكر** The Singular Objects...: يعيد تقديم العمارة كفعل رمزي يشكل الواقع الاجتماعي ويؤثر في الهوية، ويعرض جدلية بين الحداثة والتقليد كصراع رمزي ثقافي .

خلاصة

وخلاصة القول، يتبيّن لنا أن جان بودريار لم يكن مجرد ناقد اجتماعي أو محلل ثقافي، بل كان فيلسوفًا بنى مشروعًا فكريًا متكاملًا لإعادة فهم الواقع في عصر الصورة والتمثيل الرمزي. لقد مزّق الحجاب الذي طالما فصل بين "الحقيقي" و"المتخيّل"، وأعاد صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال مفاهيم جديدة صادمة، أبرزها "المحاكاة الزائفة" و"الهاوير-واقع"، حيث تتفوق النسخة على الأصل، والصورة على الشيء، والرمز على المعنى.

إنّ إسهام بودريار المركزي يتمثل في قدرته على تفكيك الآليات الخفية التي تُنتج بها الثقافة الحديثة واقعها الخاص، واقع لم يعد يُقاس بمدى تمثيله للعالم، بل بقدرته على إنتاج التأثير والتكرار والتصديق. من خلال كتاباته، كشف أن النظام الاستهلاكي لا يعمل فقط على إنتاج السلع، بل على إعادة تشكيل الوعي، والهوية، والزمن، وحتى المعنى ذاته. الأفراد لم يعودوا يتفاعلون مع العالم بل مع صور مُفلترة مسبقًا، ومع أنظمة من العلامات تسجنهم داخل دوامة من التكرار والمحاكاة.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وما يُميز فكر بودريار عن غيره من مفكري ما بعد الحداثة، هو أنه لا يقترح بديلاً ولا يقدم خلاصاً، بل يُجبر القارئ على مواجهة مرآة مُربكة يرى فيها ذاته وقد تشوّهت تحت وطأة الصورة والتمثيل. لقد حوّل التفلسف من بحث عن الحقيقة إلى تساؤل عميق حول ما إذا كان "الحقيقي" ما يزال ممكناً أصلاً، في عالم تحكمه الرموز والإعلانات والشاشات.

بهذا، يكون جان بودريار قد أسهم في زعزعة آخر معاقل الحداثة: فكرة الواقع ذاته. ومن خلال أدواته الفكرية، أُرشدنا إلى مساحة جديدة من التأمل، حيث لا يكفي أن نحلل ما نراه، بل يجب أن نتساءل: من الذي جعلنا نراه على هذا النحو؟ ولماذا؟.

لقد غيّر بودريار طريقة تفكيرنا في الثقافة، والإعلام، والسياسة، والهوية. ولا تزال أطروحته تزداد راهنية في عصر الذكاء الاصطناعي، والعوالم الافتراضية، والواقع المعزز. فكما تتكاثر الصور في شاشاتنا، يظل بودريار حاضراً كصوت نقدي يُذكّرنا بأن ما نراه قد لا يكون إلا ظلاً لشيء لم يعد موجوداً.¹

لا يمكن التعامل مع المدرسة الفرنسية لما بعد الحداثة كمنظومة فكرية مغلقة أو كبديل جاهز عن الحداثة، بل ينبغي النظر إليها كحركة تفكيكية جذريّة أعادت فتح الأسئلة الكبرى دون أن تدّعي امتلاك الأجوبة. لقد أضاءت مناطق التعنيم في الفكر الغربي، وكشفت عن عنف السرديات الكلية وآليات الإقصاء الرمزي، وفتحت باباً واسعاً لتأمل قضايا اللغة، والهوية، والسلطة، من زوايا جديدة، غالباً مهمّشة.

ومع ذلك، فإنّ ما يميز هذه المدرسة هو ما يُحسب عليها أيضاً: فبينما تمنحنا أدوات قوية لتفكيك الأنظمة، فإنّها تتركنا دون يقين بنائي، ولا تتيح أساساً مشتركاً للانطلاق. فالمبالغة في الشك قد تقود إلى فراغ نظري أو نسبية معطّلة، تُفقد الفكر قدرته على اتخاذ موقف أخلاقي أو سياسي واضح.

لكن رغم هذا التوتر، فإنّ قيمة المدرسة الفرنسية لما بعد الحداثة تكمن في قدرتها على زعزعة البديهيات، وإجبار الفكر على مواجهة حدوده، والانتباه إلى الهامش والمقصي والمسكوت عنه. إنّها ليست إجابة عن سؤال الحداثة، بل مرآة تعكس تشققاتها، ومجهر يكشف تواطؤاتها. في هذا المعنى، تبقى المدرسة الفرنسية لا غنى عنها، لا لأنّها تقدم حلولاً، بل لأنّها تفتح أعيننا على طبيعة الأسئلة ذاتها.

¹ نفس المرجع، ص 56.

المطلب الثاني: المدرسة الألمانية

تمثل ألمانيا في تيار ما بعد الحداثة كنقطة انعطاف ذهنية تجلت في مدرسة فرانكفورت: مشروع فكري نقدي يرى الحداثة كديناميكية مزدوجة، يحمل في طياته إمكان التحرر وطاقة الهيمنة. ومنذ الحرب العالمية الثانية، أفضى هذا المشروع إلى كشف أن العقل، بدلاً من أن يحرر الإنسان، صار يبرمجه ويوجه حركته.

وقد استلهم مفكرون عرب هذه الرؤية، وناقشوها بتعمق وتفصيل، مما أضفى بعداً حيويًا لفهم نقدي للسيولة الثقافية، والعقل الاستهلاكي، والهيمنة الرمزية تعتبر المدرسة بمثابة الحركة النقدية للمدرسة الفرنسية في ما بعد الحداثة، وما يجمعها مع المدرسة الفرنسية قبولها التسليم بحدوث تغيرات عديدة أصبح معها المشروع الحداثي في صورته التنويرية عاجزاً على مجارات تلك التغيرات، لكنها لا تتفق مع المدرسة الفرنسية في قولها أن المشروع الحداثي قد انتهى بفقدانه الصلاحية، وإنما ترى هذه المدرسة أن المشروع الحداثي لم يكتمل بعد، لذلك لا يصح الحكم عليه حتى يكتمل، والقول بعدم صلاحيته خاصة بعد أن فشل في تحقيق ما يدعوا إليه، لا يحمل الكثير من الصحة، ذلك لأن الخطأ ليس في أسس المشروع بقدر ما هو نابع في الأساس من سوء الاستخدام.¹

1- ماكس هوركهايمر (1895-1973):

ماكس هوركهايمر هو فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، يُعدّ أحد أبرز المفكرين في القرن العشرين، ومن المؤسسين المركزيين لمدرسة فرانكفورت، وهي المدرسة التي شكّلت تحولاً جذرياً في الفكر الفلسفي والاجتماعي المعاصر من خلال ما يُعرف بـ"النظرية النقدية".

وُلد هوركهايمر في مدينة شتوتغارت بألمانيا، ودرس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرانكفورت، حيث أصبح لاحقاً مديراً لمعهد البحوث الاجتماعية في الثلاثينيات، وهو المنصب الذي كان محورياً في تشكيل ملامح المدرسة النقدية.

يُعرف هوركهايمر بأنه العقل المنظر لما يسمى بـ"النظرية النقدية" التي صاغها في مقالاته الشهيرة "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" عام 1937. في هذا النص، يقيم تمييزاً حاسماً بين ما يسميه "النظرية التقليدية" التي تقتصر على الوصف والتفسير المحايد للواقع، و"النظرية النقدية" التي لا تكتفي بتفسير العالم، بل تسعى إلى تغييره من خلال فضح البنى القمعية الكامنة في الأنظمة السياسية والاقتصادية والثقافية.

¹ <https://ibrahimalhaidari.wordpress.com>.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

أبرز ما قدمه هوركهايمر هو نقده الجذري للعقلانية التنويرية، إذ رأى أن المشروع التنويري، الذي نشأ لتحرير الإنسان من الجهل والسلطة الدينية، قد انقلب إلى نقيضه، فبدلاً من أن يكون العقل أداة للانعتاق، تحول إلى "عقل أداتي" يُستخدم لخدمة السيطرة التقنية والرأسمالية.¹

وقد عبر عن هذه الفكرة بعمق في عمله المشترك مع ثيودور أدورنو "جدل التنوير" (1947)، حيث قدّم تحليلاً راديكالياً لمسار الحداثة الغربية، متتبعين كيف أن مبادئ التنوير ذاتها أدّت إلى بروز نظم شمولية واختزال الوعي الإنساني إلى معادلات نفعية.

لقد كان هوركهايمر أحد أوائل الفلاسفة الذين أدركوا العلاقة الوثيقة بين الرأسمالية الحديثة والثقافة الجماهيرية، إذ حذّر من أن الثقافة في ظل النظام الرأسمالي تتحول إلى سلعة، وأن وسائل الإعلام، بدلاً من تنوير الجماهير، تُسهم في تجهيلها وإخضاعها لأنماط استهلاكية وقيم تركزس الهيمنة.

فكره لا ينفصل عن السياق السياسي لعصره: صعود النازية، الحرب العالمية الثانية، وأزمة الإنسان الأوروبي. وقد شكّلت هذه الأحداث خلفية أساسية لصياغته مفهوم الهيمنة الثقافية والاقتصادية التي تخرق حتى البنى النفسية للفرد.

توفي ماكس هوركهايمر عام 1973، بعد أن ترك إراثاً فلسفياً حاسماً ما زال يُستعاد في النقاشات المعاصرة حول أزمة الحداثة، جدوى العقل، ووظيفة الفكر النقدي في المجتمعات المعاصرة.

ومن أهم مؤلفاته:

- النظرية التقليدية والنظرية النقدية:

مثّلت هذه المقالة محطة مركزية في فكر هوركهايمر، حيث أعاد من خلالها النظر في معنى "النظرية" ووظيفتها في الحياة الاجتماعية والثقافية. وقد نُشرت هذه الورقة في وقتٍ كانت فيه أوروبا تغوص في أزمات اقتصادية وفكرية، وتتصاعد فيها الأنظمة الشمولية والفاشية. في هذا السياق، برزت الحاجة إلى فكر نقدي لا يكتفي بوصف الواقع، بل يعمل على تغييره.

يميز هوركهايمر بين نمطين من التنظير:

¹ John Abromeit, Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School, Cambridge University Press, 2011.

النظرية التقليدية:

وهي تلك التي تنطلق من منطق موضوعي محض، وتعتمد مقارنة علموية (scientific) خالصة. ترى العالم كموضوع منفصل عن الذات، وتتمثل في العلوم الوضعية والتجريبية التي تنشُد الدقة والحياد. لكنها في نظر هوركهايمر عاجزة عن تغيير الواقع الاجتماعي لأنها تقف عند حدود التفسير فقط، وتتجاهل البعد الإيديولوجي والسياسي للمعرفة.

النظرية النقدية:

تنتمي إلى مشروع تحرري، وهي لا تفصل بين الذات والموضوع، بل تعتبر الباحث نفسه جزءاً من الواقع الاجتماعي الذي يريد فهمه وتغييره. تحذف هذه النظرية إلى فضح علاقات السيطرة والهيمنة في المجتمع، وتهتم بالمضمون الإنساني للمعرفة، وليس فقط بالشكل أو التقنية.

"النظرية النقدية ليست محايدة، إنها تموضع ذاتها داخل التناقضات الاجتماعية وتحاول تجاوزها"

من أهم مفاهيم هذه الورقة، تحذير هوركهايمر من تحول العقل الحداثي إلى عقل أداتي (Instrumental Reason)، أي عقل وظيفي يحسب فقط النتائج والكفاءة، دون أن يلتفت إلى القيم أو المعاني. وبهذا الشكل، يصبح العقل أداة للسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان نفسه، ويخدم مصالح الأنظمة الاقتصادية والتقنية بدل أن يكون وسيلة لتحرير الإنسان¹.

ينتقد هوركهايمر اختزال الفلسفة إلى مجرد تحليل منطقي أو تنظير أكاديمي بعيد عن الواقع. بل يؤكد أن الفلسفة يجب أن تعود إلى دورها الاجتماعي-التاريخي، كأداة لفهم الواقع ونقده من أجل تغييره. وهنا تلتقي فلسفة هوركهايمر مع الماركسية، ولكن على قاعدة نقدها أيضاً عندما تتحول إلى دوغما مغلقة².

بعكس النزعات الراديكالية التي ترفض الحداثة بالكامل، يرى هوركهايمر أن التنوير احتوى إمكانية مزدوجة: فهو في بدايته وعدٌ بالتححرر، لكنه تحول إلى مشروع هيمنة. لذا، فالنظرية النقدية لا ترفض العقل، بل تطالب بإعادة تأسيسه على قاعدة القيم الإنسانية والعدالة، لا المنفعة فقط.

¹ كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكرسل هونيث، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت-الجزائر، 2010، ص40.

² ينظر: عبد الغفار مكاي، فلاسفة أيقظوا العالم: من ماركس إلى هابرماس، دار الشروق، القاهرة، 1998، ص: 125.

هذه المقالة ليست فقط تأسيسًا لنظرية معرفية جديدة، بل إعلان عن ولادة فلسفة مقاومة لكل شكل من أشكال الاستلاب المعرفي والاجتماعي. وفي عالم اليوم الذي يتسارع فيه العقل التقني ويطغى فيه الحساب على القيم، تظل أطروحة هوركهايمر نداءً أخلاقيًا لاستعادة كرامة الإنسان بوصفه غاية لا وسيلة.

- جدل التنوير:¹

برز كتاب جدل التنوير كنقد جذري للمشروع التنويري الذي أعلن بداية ونهاية وجوده. يرى هوركهايمر وأدورنو أن التنوير لم يأتِ بالتححرر كما وعد، بل أنتج قوة مزدوجة: عقلانية تقنية من جهة، ونظامًا ثقافيًا قمعيًا من جهة أخرى. العقول الحديثة لم تخلق في فضاء الحرية، بل وُضعت داخل شبكات إنتاج رأسمالية، عبر ما أسماه المعهد "صناعة الثقافة".

حسب المدرسة، الثقافة الجماهيرية، كما تُنتجها صناعة الثقافة عبر الصحافة والإذاعة والسينما، عبر تكرار نمط واحد من الأفكار والصور، يجري تسويقه كواقع حداثي.

وبهذه الطريقة، يصبح النقد نادرًا، ويُحوّل الأفراد إلى جمهور مستهلك بدل محرر، يشير هوركهايمر وأدورنو إلى أن التنوير جعل العقل قوة مطلقة، قادرة على تصنيف العالم وتحويله إلى موضوع للسيطرة.

هذه العقلانية المطلقة، بحسبهما، أصبحت الأرض الخصبة التي نبتت عليها الأنظمة الشمولية (النازية، الستالينية)، إذ حولت الإنسان من كائن واعٍ إلى رقم ضمن آلة فكرية متحكممة، حتى العمل الفني الثوري لم يسلم من تقليده داخل نظام استهلاكي يُعيد إنتاجه كرمز بلا معنى.

فأنماط الفن المبتكرة -مثل موسيقى الطليعة أو اللوحات التجريدية- دخلت متاحف تحوّلت إلى ديكور، وأصبحت أدوات ضمن تقليد بصري موحد. رغم أنها كانت في البداية أدوات نقد، إلا أن صناعة الثقافة تصرف بها كسلعة تُباع وتُشتري وبالتالي تُفقد فعاليتها التغيرية.

يكمن جوهر فكر هوركهايمر في نقده الجذري للعقلانية الأداتية التي أنتجتها الحداثة، حيث رأى أن العقل التنويري، بدل أن يكون وسيلة للانعتاق، أصبح أداة للضبط والتقنية والسيطرة.

¹ عبد الله مصطفى، مختار غريب، قراءة في كتاب "جدل التنوير" لماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة أم البواقي 2016، ص 75-87.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

في عمله الأبرز جدل التنوير (1947)، والذي ألفه بالاشتراك مع ثيودور أدورنو، فضح تواطؤ التنوير مع آليات الهيمنة الحديثة، وخاصة من خلال ما سمّوه بـ "صناعة الثقافة"، التي تُنتج وعياً زائفاً يُعيد إنتاج التبعية ضمن نظام رأسمالي يُفرغ الإنسان من حريته وأصالته.

لقد أعاد هوركهايمر الاعتبار للفلسفة بوصفها مشروعاً أخلاقياً نقدياً، ينحاز للمهمشين، ويرصد بُنى السلطة والمعرفة من منظور تاريخي ومجتمعي، رافضاً كل وهم بالحياد المعرفي. وتكمن قيمة مشروعه في كونه لم يقف عند حدود التشخيص، بل أسس لأفق فكري لا يزال حتى اليوم مصدر إلهام لكل من يسعى لفهم العالم كفضاء مقاومة لا كواقع طبيعي.

2/ هيربرت ماركوزه:

يُعد هيربرت ماركوزه أحد أبرز أعلام الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، وواحدًا من المفكرين القلائل الذين نجحوا في التوفيق بين النظرية النقدية الغربية والتراث الماركسي الثوري.

وُلد ماركوزه في برلين عام 1898، ودرس الفلسفة في جامعات فرايبورغ وبرلين، حيث تتلمذ على يد مارتن هايدغر، قبل أن يتعد عن فكره لصالح قراءة ماركسية نقدية للحدثة الرأسمالية.

انضم ماركوزه إلى معهد البحوث الاجتماعية بفرانكفورت في أوائل الثلاثينيات، وكان من أوائل من غادر ألمانيا بعد صعود النازية، ليستقر في الولايات المتحدة، حيث ساهم في مشاريع فكرية وأكاديمية وحتى استخباراتية أثناء الحرب العالمية الثانية.

لكن موقعه الأهم بدأ في الخمسينيات والستينيات، حيث أصبح بمثابة "الفيلسوف المعارض" للثقافة الرأسمالية الغربية، ومرشدًا نظريًا للعديد من الحركات الطلابية والمتمردين في أوروبا وأمريكا.

يتركز مشروع ماركوزه في إعادة قراءة الماركسية من منظور نقدي ثقافي، حيث يرى أن الرأسمالية المعاصرة لم تعد تهيمن بالقمع المباشر فقط، بل من خلال "الاستيعاب الثقافي" للفرد، خاصة عبر التكنولوجيا، والإنتاج الإعلامي، ونمط الاستهلاك الجماهيري. في كتابه الأبرز الإنسان ذو البعد الواحد (1964)، صوّر كيف أن الرأسمالية المتقدمة تنتج نموذجًا بشريًا مفرغًا من العمق، يتماهى مع النظام لا عن قناعة بل عبر متعة مزيفة تضمن استقراره.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

ماركوزه لم يفقد الإيمان بالتحرّر، بل آمن بأن بذور التمرد لا تزال قائمة، لكنه لم يعثر عليها في الطبقة العاملة الكلاسيكية، بل في الهامش الاجتماعي: الطلبة، النساء، الأقليات، المهمشين، أي في ما أطلق عليه "قوى الرفض"، ولهذا عُرف بأنه "أبو اليسار الجديد" في ستينيات القرن العشرين.

كما ترك آثارًا فكرية قوية في حقل الفلسفة السياسية، التحليل النفسي، والنقد الثقافي.

وكان دائم الاشتباك مع قضايا الجمال، الحب، الجسد، والرغبة، رابطًا إياها بممكّنات التحرر، كما في كتابه إيروس والحضارة (1955)، حيث حاول التوفيق بين فكر فرويد وماركس.

توفي هيربرت ماركوزه سنة 1979، تاركًا إرثًا متجددًا يُستلهم اليوم في دراسات ما بعد الاستعمار، النقد النسوي، ونظريات المقاومة الثقافية. يتمثل جوهر مشروعه في رفض التسليم بواقعية العالم كما هو، والدفاع عن الخيال كقوة تغييرية، والعقل كأداة تحرر لا كآلية إخضاع.¹

ومن أبرز مؤلفاته:

1/ العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية

يقدم ماركوزه في هذا الكتاب تأسيسًا جذريًا للمعرفة عبر إعادة قراءة فكر هيغل، ويؤسس لنظرية اجتماعية جدلية تُعطي للوعي النقدي أفقًا تحويليًا يستند إلى تصادم الذات والموضوع التاريخي. ينتقد الفلسفة الوضعية التي تسقط الديناميات الاجتماعية عبر التحييد، وي طرح بديلاً يعتمد على التاريخ كفضاء للحرية والتغيير.

2/ الحب والحضارة

ينقلنا ماركوزه إلى حدود الثورة النفسية الاجتماعية، بذريعة أن تجاوز الندرة المادية في المجتمعات الصناعية يُفتح الأبواب أمام مشروع تحرر فردي وجماعي جديد، حيث تلعب الرغبة والإيروس دورًا محوريًا في بناء مجتمع لا قمعي، قائم على متعة متعالية تتجاوز الاستهلاك والتقنية. هذا الكتاب يمثل خطوة متقدمة عن النقد الاقتصادي إلى النقد الجسدي الأخلاقي، ويحوّل الجنس والرغبة إلى أدوات تحريرية تُواجه العقل الكابح والقيم المستلبة.

3/ الإنسان ذو البعد الواحد

¹<https://www.ida2at.com/criticism-as-resistance-reading-in-the-thought-of-herbert-markus>.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

نقد شامل لتصاعد العقل الآلي داخل الرأسمالية المعاصرة والشيوعية الاستبدادية على حد سواء، بحيث تتحول الثقافة والإعلام والإدارة إلى أدوات لإنتاج إنسان أحادي البعد، بلا قدرة على التفكير النقدي والمقاومة. التحليل: يعيد الكتاب رسم مخاطر العقل الواحد الذي يخنق التعددية والوعي، ويوضح أن المقاومة لا تكون إلا عبر "رفض كبير" يشكّل تهديدًا حقيقيًا للمنظومة الوحيدة للهيمنة.

4/ فلسفات النفي: دراسات في النظرية

مجموعة دراسات تولّد من نقد ماركوزه لتاريخ الفكر الغربي، حيث العقل المثالي والمثالية والفكر الوضعاني يتم مواجهته من خلال فلسفة النفي، كاستراتيجية نقدية ضد الهيمنة المعرفية. التحليل: هذا الإصدار يُعرض ماركوزه كقوة ثورية في المقاربة المعرفية ذاتها، حيث يتحول الفكر إلى أداة رفض لا تهدف للتعويض بل لكسر السردية السائدة.

يمثّل ماركوزه نقطة تحول في النقد المعاصر، إذ جمع بين التزام ماركسي بالغ الأثر وقراءة تحليلية نفسية وثقافية لواقع الغرب الصناعي. لقد أدرك مبكرًا أن السبيل إلى التحرر لا يقود عبر طبقة عمل مجددة فحسب، بل عبر الهامش الاجتماعي: الطلبة، والفنانين، والأقليات، والنساء. وهو الذي دعا إلى "الرفض الكبير" كقوة مقاومة حقيقية للآلة الرأسمالية.

تبقى مؤلفاته، وخاصة الإنسان ذو البعد الواحد والحب والحضارة، مفتاحًا لا غنى عنه لفهم خطر الثقافة الاستهلاكية على الحرية والوعي الاجتماعي، وتأكيدًا على أن التحرر لا يتحقّق إلا عبر العقل والرغبة والخيال المتحرر.¹

3/يورغن هابرماس:

ولد يورغن هابرماس يوم 18 يونيو 1929 في مدينة دوسلدورف، ألمانيا. درس الفلسفة والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس في جامعات غوتينغن، وزيورخ، وبون، ونال درجة الدكتوراه عام 1954 برسالة عن شيلينغ. وتعلّم في فترة مبكرة على يد ثيودور أدورنو ضمن معهد البحوث الاجتماعية بفرانكفورت، قبل أن يطور منهجًا مغايرًا أكثر انفتاحًا على العلوم الاجتماعية واللسانيات المعاصرة.

¹ صلاح سالم، هربرت ماركوزه... العقل الثائر، بوابة الأهرام، العدد: 50114، فيفري 2024م، <https://gate.ahram.org.eg>

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

شغل عدة مناصب أكاديمية في جامعات ألمانية وأوروبية، أبرزها أستاذ كرسي الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرانكفورت، كما أشرف على مشاريع فكرية حول الديمقراطية، الفضاء العمومي، والعقلانية التواصلية. يُعد هابرماس أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، واشتهر بنقده للفكر ما بعد الحداثي، ودفاعه عن مشروع الحداثة كمسار غير مكتمل، يمكن استدراكه عبر العقلانية التواصلية.¹ ومن بين مؤلفاته:

1/ تحوّل الفضاء العمومي: دراسات حول المجتمع المدني

يستكشف هابرماس مشروعاً جمهورياً حديثاً يتمثل في فضاء عام حر، حيث تُناقش القضايا العامة بشكل عقلاني دون تدخل السلطتين السياسية والاقتصادية. يرصد كيف تحولت هذه المساحة من مساحات محلية إلى فضاءات إعلامية تعزز مشاركة المواطنين. الإسهام في الأدبيات ما بعد الحداثيّة: أرسى مفهوماً تواصلياً للديمقراطية الحداثيّة، وسجّل توجّهاً عملياً نقدياً ضد التطرف الإعلامي والتركيز الاقتصادي. يُعد من الأعمال التي تعيد التفكير في نمط التواصل الجماهيري داخل الحداثة النقدية .

2/ نظرية الفعل التواصلي:

في مجلدين، يقدم هابرماس نموذجاً للفعل الاجتماعي يقوم على التفاهم وليس التلاعب أو الأهداف الاستراتيجية؛ حيث يفصل بين الفعل التواصلي والفعل الغائي، ويبيّن أن التواصل الحر والعقلاني يمكن أن يصبح أساساً للفعل الاجتماعي الديمقراطي. يوضح بنية الفعل التواصلي من حيث: التفاهم، والمصادقية، والاستقامة، والتبرير الأخلاقي.

الإسهام في ما بعد الحداثة: يقدم بديلاً فلسفياً لما بعد الحداثة: رفضاً للعقلانية الأداة وتأكيداً على التواصل كوسيلة اجتماعية للتغيير. بتطويره لـ"الفعل التواصلي"، يعزز هابرماس فكرة أن التفاهم الجماعي يمكن أن يستعيد مركزية الخطاب الحر ضمن الحداثة النقدية.

3/ الخطاب الفلسفي للحداثة

¹ إيان كريب، في كتابه النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم ومحمد عصفور، عالم المعرفة الكويت، 1999 ص 244.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

رد هابرماس في هذا الكتاب على فلاسفة ما بعد الحداثة مثل فوكو، دريدا، وهيدجر، متمسكاً برؤية العقلانية التواصلية كطريق لاستدراك مشروع التنوير. يبيّن أن الحداثة «مشروع غير مكتمل»، يدعو لإعادة بناء فلسفي اجتماعي بدلاً من هدمه الكامل. يشكل هذا الكتاب ردّاً نقدياً محافظاً على الحداثة، ويطالب بإعادة صياغة مركزية العقل في ظاهرية تواصلية بدل التنوير الانفصالي عن القيم الجماعية .

4/ إيضاحات حول أخلاقيات الخطاب

يعالج العلاقة بين الأخلاق والتواصل، مؤكداً أن أي نقاش حقيقي لا بد أن يركز على معايير أخلاقية – مثل الحقيقة، المصادقية، الصدق، والشرعية – ضمن الحجاج الخطابي. يطرح مفهوم "أخلاقيات المناقشة" كأساس لتأسيس الخطاب السياسي الديمقراطي . كما أكد في هذا الكتاب تعزيز حضور العقلانية النقدية ضمن فهم حديث الثقافة العامة، ويتفادى الانزلاق نحو النسبية المطلقة بوضع شروط أخلاقية للحجة والمناقشة.

5/ الحق والديمقراطية :

يشكّل هذا الكتاب أسس نظرية قانونية ديمقراطية تداولية، تبرز فيها العلاقة بين القوة والمعيار، وتوازن بيننا بين الأحكام القانونية والضوابط المعنوية، عبر خطاب قانوني عام يرتبط بالفعل التواصلية والمجتمع المدني. كما يعالج أزمة الحداثة القانونية بتقديم نموذج ديمقراطي تواصلية يسعى لتجاوز التشريعات الوضعية الجامدة عبر حقائق مبرّرة أخلاقياً ضمن حوار عام عقلاني.

بعد النظر في إسهامات يورغن هابرماس يمكن تلخيص أهمها في النقاط الآتية:

1/ العقلانية الأداتية مقابل العقلانية التواصلية

انتقد هابرماس العقلانية التي تضع القيمة في الإنتاج، الكفاءة، والأداء التقني، والتي أصبحت معياراً لقرارات الحداثة. بالمقابل، قدم مفهوم العقلانية التواصلية كبديل يهدف إلى بناء فهم تفاعلي مجتمعي، حيث يُعامل المتحدث والشريك في الحوار على قدم المساواة، بعيداً عن منطق التسلط والإملاء.

2/ الفعل التواصلية

في كتابه نظرية الفعل التواصلية ، صاغ هابرماس منظومة فلسفية ترى في اللغة والاتصال الإدراكي الأساسي في

بناء المجتمع، وإرساء أرضية للحوار العقلاني وفهم الواقع بشكل مشترك. ولاحظ أن التواصل البناء يمكن أن يصبح اختلالات العقلانية الأداتية ويعيد تأويل الواقع عبر النقاش العام المؤسسي الحر.¹

3/ الفضاء العمومي والديمقراطية التشاورية

طور هابرماس مفهوم الفضاء العمومي بوصفه إطارًا اجتماعيًا يحتشد فيه المواطنون لتبادل الآراء والعقلانية عبر وسائل الإعلام والمناقشة العامة. وبهذه الطريقة، يساهم هذا الفضاء في تكوين رأي عام، وتأسيس فهم مشترك يُمثل أساسًا لممارسة ديمقراطية ناضجة .

4/ العلاقة بين المعرفة والمصلحة

في كتابه المعرفة والمصلحة، هدفت قراءته إلى نقد المعرفة العلمية التي تتحول إلى أداة تنفيذية للمصالح التقنية، مقترحًا أن المعرفة الحقيقية تأتي من القيم الأخلاقية والمصلحة التشاركية داخل المجتمع المدني.

في ضوء ما تقدّم، يمكن القول إن إسهامات يورغن هابرماس تمثّل محاولة فريدة لاستعادة مشروع الحداثة من قلب أزماته، عبر إعادة تأسيسه على العقلانية التواصلية بدل العقل الأداتي، وعلى الفضاء العمومي والحوار الديمقراطي بدل الهيمنة التقنية والإعلامية. لقد واجه أطروحات ما بعد الحداثة بنقد عقلائي أخلاقي، مؤكدًا أن السبيل إلى التحرر لا يكمن في التفكيك فقط، بل في بناء توافق نقدي قائم على التفاهم والمشاركة. وهكذا، شكّل فكره جسرًا بين الطموح التنويري وإرادة النقد المعاصر.

في ختام الحديث عن المدرسة الألمانية في سياق ما بعد الحداثة، يتضح لنا أن هذه المدرسة لم تكن مجرد امتداد للنقد الماركسي أو الفلسفة الكلاسيكية، بل شكلت حركة فكرية مركّبة ومؤسسة لمنعطف فلسفي عميق أعاد مساءلة الحداثة من الداخل، لا من موقع العداء المطلق لها كما فعلت بعض التيارات التفكيكية.

فقد اجتمع في هذه المدرسة فلاسفة كبار مثل هوركهايمر، أدورنو، ماركوزه، وهابرماس، الذين قدموا أدوات نظرية لفهم الأزمات البنيوية للرأسمالية الغربية، وتفكيك آليات السيطرة الثقافية والاجتماعية التي ترتدي أقنعة العقل والعلم والتقدم.

قدّمت هذه المدرسة مفاهيم حاسمة مثل: العقل الأداتي، صناعة الثقافة، التشيي، الفعل التواصل، الفضاء

¹ ينظر: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص133.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

العمومي، وكلها مفاهيم لم تقف عند حدود التشخيص، بل انخرطت في مشروع تحرري يرى أن الإنسان الحديث،

رغم كل ما أحرزه من تطور، لا يزال مكبلاً بأنظمة استلاب جديدة.

والأهم أن المدرسة الألمانية تميّزت بموقف مركّب من الحداثة؛ فهي لم تنخرط في تمجيد الساذج، كما لم تسقط في نفى العدمي، بل حاولت إعادة بنائها على أسس نقدية أخلاقية تضع الكرامة الإنسانية، والمشاركة، والعقل التواصل في صلب مشروعها. وهكذا، تجاوزت هذه المدرسة حدود الأكاديمية، لتصبح أداة فكرية مقاومة لكل أشكال القمع الجديد الذي يتخفّى خلف أنظمة السوق والإعلام والتقنية.

من هنا، تظل إسهامات المدرسة الألمانية حجر زاوية في كل تفكير فلسفي جاد يسعى إلى مساءلة الواقع لا لتأكيده، بل لتغييره، انطلاقاً من قناعة راسخة بأن الفكر النقدي هو الشرط الأول للتحرر الإنساني.

الفرع الثالث: المدرسة الأمريكية:

مع نهاية النصف الثاني من القرن العشرين، وتحديدًا في السبعينيات والثمانينيات، بدأت تتشكل في الولايات المتحدة موجة فكرية نقدية متميزة تُعرف اصطلاحًا بالمدرسة الأمريكية لما بعد الحداثة، وهي تيار لم يأت كتقليد أعمى للفكر الأوروبي، ولا كتجديد داخلي للحداثة الأمريكية فقط، بل كصيغة هجينة تراوحت بين الاستيعاب النقدي للموروث الأوروبي، والانخراط التحويلي في السياق الأمريكي الخاص. وقد مثّل ظهور هذه المدرسة محاولة لتجاوز الانقسامات الحادة بين "الفكر الحداثي العقلاني" و"التفكيك الفلسفي الأوروبي"، من خلال ابتكار أدوات تحليلية ترتبط بالواقع الأمريكي وتُعبّر عن خصوصيته الثقافية والتقنية والاجتماعية.

تميّزت هذه المدرسة بتوظيف التراث البراغماتي الأمريكي (كما عند ويليام جيمس، جون ديوي، وريتشارد رورتي لاحقًا) لكن في إطار نقدي يُعيد مساءلة المركزية الفكرية التي تبنتها الحداثة. فبدلاً من الدفاع عن العقل الصلب أو الموضوعية العلمية، دافعت المدرسة عن الاحتمال، والنسبية الخلّاقة، والتعددية النظرية، ما جعلها تقطع مع الخطابات الشمولية وتفتح المجال أمام التنوع المفاهيمي والرمزي. وقد كان لهذا المنهج انعكاسات عميقة على معالجة قضايا السياسة، الثقافة، التربية، والإعلام، حيث لم تعد الحقيقة مركزاً مطلقاً، بل عملية إنتاج اجتماعي قابلة للتفاوض والتأويل.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

ركّز فلاسفة هذه المدرسة على ضرورة تضمين التجربة المتعددة داخل الخطاب الفلسفي، بما يعني رفض نموذج "الذات الواحدة" أو "الهوية الصافية"، والانفتاح على الأقليات العرقية، والسياقات الجندرية، والانتماءات الثقافية المختلفة. وبهذا تحوّلت اللغة من أداة وصف إلى حقل صراع، والهوية من وحدة إلى موقع للتشكّل والتحوّل.

كما تم التعامل مع السلطة من منظور جديد: لم تعد تمارس من فوق فحسب، بل تنتشر داخل المؤسسات، واللغة، والممارسات اليومية، كما بيّن فوكو، وجرى تكييف هذه الرؤية داخل السياق الأمريكي خصوصاً في أعمال فريدريك جيمسون وشيري تيركل.

جاءت هذه المدرسة كنقد مزدوج:

1. نقد للحداثة، خاصة في بعدها التنويري الأداتي الذي حوّل الإنسان إلى "مستهلك تقني" مجرد، خاضع لمنطق الكفاءة والتقدم الميكانيكي.

2. نقد للفكر الأوروبي ما بعد الحداثي، الذي بدا - بالنسبة للأمريكيين - غارقاً في التجريد، والتفكيك المحض، وانفصال الفلسفة عن الواقع المعيش.

لذلك رفض مفكرو هذه المدرسة، كريتشارد رورتي ولورنس غروسبرغ، التفكيك العدمي للمعنى، واقترحوا بدائل عملية تحافظ على الحس السياسي والمعرفي دون السقوط في الحنين الحداثي. ومن أبرز ما قدمته المدرسة الأمريكية هو تحويل قضايا الهوية، الإعلام، والتكنولوجيا إلى موضوعات فلسفية مركزية، بحيث تحوّلت الذات المعاصرة من كيان ميتافيزيقي إلى سيرورة رمزية وهوياتية تنتجها الثقافة والتقنية. فمثلاً، ناقشت شيري تيركل كيفية تشكّل الذات في العالم الرقمي، وكيف تتداخل الهويات في الفضاءات الافتراضية. كما تناول جيمسون العلاقة بين الثقافة والرأسمالية، معتبراً أن ما بعد الحداثة هي الوجه الثقافي للرأسمالية المتأخرة، حيث يذوب العمق في السطح، والتاريخ في الصورة، والفكر في السلعة. ما يميز المدرسة الأمريكية هو أنها لا تكتفي باستهلاك النظريات الأوروبية، بل تعمل على ترجمتها وتحويلها إلى أدوات تحليل محلية. وهنا يتجلى ما يمكن تسميته بـ "العقل الانتقالي الأمريكي"، الذي يرفض التكرار ويؤسس لمرونة فلسفية تجعل من ما بعد الحداثة مشروعاً عملياً يمكن استخدامه لفهم الحياة اليومية، والسياسات الاجتماعية، والديناميات الإعلامية.

رفضت المدرسة الأمريكية البنى المغلقة والأنساق الكبرى التي تهيمن على التفكير الحداثي، ودعت إلى تعدد القراءات وتكاثر الأساليب والانفتاح على التأويلات المتباينة، إيماناً منها بأن الحقيقة متعددة، متغيرة، محاورة،

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وليست منجزة أو مكتفية بذاتها. وبهذا المعنى، فإن ما بعد الحداثة الأمريكية ليست مدرسة بمعنى التقليد، بل تيار فكري مفتوح ومتعدد الأصوات، يرفض الوصاية المعرفية ويسمح بالتفكير من الداخل، لا من فوق.

تمثل المدرسة الأمريكية لما بعد الحداثة انقلاباً هادئاً داخل منظومة الفكر الغربي، حيث دجت بين براغماتية واقعية، ونقد ثقافي راديكالي، دون أن تسقط في التشاؤم أو اللاجدوى. وهي بذلك مدرسة فلسفية، ثقافية، سياسية، واجتماعية، جعلت من "الاختلاف" لا تهديداً للوحدة، بل أفقاً جديداً لبناء مجتمع تعددي، تشاركي، ومفتوح على المستقبل.

1/فريدريك جيمسون¹:

فريدريك جيمسون هو أحد أبرز مفكري ما بعد الحداثة في الولايات المتحدة، وُلد في سنة 1934 في مدينة كليفلاند بولاية أوهايو.

تلقى تعليمه الجامعي في كلية هافر فورد حيث حصل على شهادة البكالوريوس بامتياز عام 1954، ثم حصل على منحة فولبرايت وزمالة وودرو ويلسون، مما أتاح له الدراسة في كل من برلين، ميونخ، وأكس أون بروفانس. وقد واصل دراسته العليا في جامعة ييل (Yale)، حيث نال الماجستير سنة 1956، ثم الدكتوراه سنة 1959 في الأدب الفرنسي تحت إشراف المفكر إريك أورباخ، وكانت أطروحته تدور حول "أصول الأسلوب عند جان بول سارتر".

بدأ جيمسون مسيرته الأكاديمية في جامعة هارفارد أستاذاً مساعداً للأدب بين عامي 1959 و1967، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا في سان دييغو حيث عمل أستاذاً مشاركاً ثم أستاذاً كاملاً حتى عام 1976، وقد جمعت هناك علاقة فكرية وثيقة مع الفيلسوف الماركسي هربرت ماركوزه. بعد ذلك عاد إلى جامعة ييل أستاذاً بين عامي 1976 و1983، قبل أن يستقر في جامعة ديوك سنة 1985، حيث تولى منصب أستاذ الأدب الفرنسي والمقارن، إلى جانب إدارته لمركز النظرية النقدية، ونال لقب "أستاذ كنوت شميدت نيلسن المتميز" منذ 2013.

امتدت حياة جيمسون الفكرية والأكاديمية لأكثر من ستة عقود، وقد واصل إنتاجه المعرفي حتى وفاته في 22 سبتمبر سنة 2024 في مدينة كيلينغورث بولاية كونيتيكت، عن عمر بلغ التسعين عاماً، مخلّفاً إرثاً نقدياً عميقاً جعل منه أحد أعمدة الفكر الثقافي والماركسي في ما بعد الحداثة.

¹ https://ar.wikipedia.org/wiki/86?utm_source.

من أهم مؤلفاته:

1/ اللاوعي السياسي The Political Unconscious:

في هذا الكتاب يطرح فريدريك جيمسون مقارنة نقدية عميقة تُعدّ من أبرز إسهاماته في الحقل الأدبي والفكري لما بعد الحداثة.

لا يكتفي جيمسون بالتعامل مع النصوص الأدبية كأعمال جمالية أو كيانات لغوية مغلقة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، ليفككها بوصفها بنيات رمزية تُعبّر بشكل غير واعٍ عن صراعات اجتماعية وتاريخية عميقة الجذور.

ينطلق المؤلف من قناعة راسخة أن السرد ليس بريئاً، بل إنه مشبّع بالتناقضات الأيديولوجية والتوترات الطبقيّة. ولتأطير هذا التوجه، يُدمج جيمسون بين أدوات التحليل البنيوي والقراءة الماركسية والتأويل الفرويدي، في توليفة نقدية تُجسّد مشروعه الرامي إلى إعادة إدخال "السياسي" في قلب العمل الأدبي.

وتكمن جذرية هذا الطرح في شعاره الشهير "Always historicize"، أي "قم بالتأريخ دائماً"، الذي يتحوّل في هذا السياق إلى مبدأ نقدي يتحدى أي قراءة معزولة للنصوص عن شروط إنتاجها التاريخي والاجتماعي.

تكمن أهمية هذا العمل ضمن سياق ما بعد الحداثة في أنه يُعيد الاعتبار لفكرة السياق، رافضاً منطق التفكيك النرجسي والقراءة اللازميّة التي تحكمت في الكثير من الطروحات التفكيكية المعاصرة.

وبدلاً من الاكتفاء بتحليل البنية، يؤكد جيمسون أن كل نص أدبي هو أثر تاريخي مشقّر، يحمل في داخله تمثيلات رمزية لصراعات اجتماعية لم تُحسم بعد.

وهكذا، فإن جيمسون يُقدّم من خلال هذا العمل أساساً نقدياً لفهم الأدب باعتباره ساحة للتفاوض بين الهيمنة والمقاومة، ويُساهم في ترسيخ رؤية لما بعد الحداثة لا تنفصل عن البنية التاريخية، بل تنفتح على قراءة أعمق للثقافة كحقول للصراع الأيديولوجي المستتر.

2/ ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة

في هذا الكتاب يُقدّم فريدريك جيمسون واحداً من أكثر التحليلات شمولاً وعمقاً لمفهوم ما بعد الحداثة بوصفه ظاهرة ثقافية ناتجة عن تحولات اقتصادية عالمية. لا يتعامل جيمسون مع ما بعد الحداثة كحالة فكرية أو أسلوب جمالي فحسب، بل يقرأها كمنطق ثقافي خاص بمرحلة الرأسمالية المتأخرة، أي المرحلة التي تهيمن فيها

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

الشركات متعددة الجنسيات، وتتوسع فيها الأنظمة المالية، وتفتتت فيها السرديات الكبرى لصالح أنماط استهلاكية متشظية.

يُشخص جيمسون هذه المرحلة من خلال ثلاث ظواهر مركزية: أولها أزمة التاريخ، أي تلاشي الإحساس بالزمن التاريخي وانحيار التسلسل السردى الذي كان يربط الماضي بالحاضر والمستقبل.

وثانيها غياب العمق في مقابل انتشار السطحية والتماثل، حيث تفقد الأعمال الفنية والثقافية بعدها التأويلي وتُختزل إلى أشكال بلا مضمون.

أما ثالثها، فهو بروز ما يسميه "التقليد الفارغ"، وهو تقليد أسلوبى خالٍ من النقد، يمزج بين أنماط قديمة دون أن يُنتج رؤية جديدة أو يحمل دلالة تاريخية.

وفي قلب هذا التحليل، يُقدّم جيمسون مفهومًا محوريًا هو "الرسم الإدراكي"، كأداة لمحاولة فهم الوضع الطبقي والاجتماعي للفرد داخل هذا الواقع الثقافى المتشظى والمعلوم.¹

فالرسم الإدراكي لا يعنى فقط تحديد الموقع الاجتماعى، بل يعنى أيضًا استعادة نوع من الوعي النقدي القادر على قراءة تعقيدات النظام الرأسمالى الجديد، وفهم كيفية تشكّل الذوات والرموز ضمنه.

من خلال هذا العمل، لا يُفسّر جيمسون ما بعد الحداثة كتطور طبيعى أو حيادي في الثقافة، بل كإطار رمزي يُنتج داخل نظام اقتصادي عالمي يفتت الانتماء، ويُحوّل الثقافة إلى سلعة، والهوية إلى علامة قابلة للتداول. وهكذا، يُعد الكتاب مساهمة تأسيسية في الفكر الماركسي الثقافى، وفي إعادة توجيه ما بعد الحداثة نحو قراءة مادية نقدية تُعيد وصل الثقافة بالبنى الاجتماعية والاقتصادية التي تنتجها.

3/ الماركسية والبنية

يحمل هذا الكتاب طابعًا تأسيسيًا في مجال النقد الثقافى المعاصر، حيث يُقدّم فيه مقارنة تحليلية صارمة لكيفية تفاعل البنى الشكلية للأدب والفن مع البنى الاجتماعية والاقتصادية الأعم.

لا يُنظر إلى النصوص الأدبية في هذا العمل باعتبارها كيانات لغوية منعزلة، بل بوصفها تظاهرات شكلية لتوترات أيديولوجية أعمق، تنبع من البنية التحتية للمجتمع، أي من الاقتصاد، والسلطة، والتاريخ.

¹https://europe-solidaire.org/spip.php?article72225=&utm_source.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

ينطلق جيمسون في هذا الكتاب من تقليد ماركسي نقدي يستعيد أطروحات كل من كارل ماركس، وجان بول سارتر، ولويس ألتوسير، ليُعيد تأويل العلاقة بين الشكل الفني والمضمون الاجتماعي. فالفن ليس مجرد تجسيد جمالي لذوق أو عبقرية فردية، بل هو بُنية رمزية تتفاعل، أحياناً بشكل غير واعٍ، مع أشكال السيطرة الطبقية والهيمنة الأيديولوجية. وهكذا، يتحوّل النص إلى موقع إيديولوجي مشتبك، يتجلى فيه الصراع الطبقي لا بشكل مباشر، بل عبر التوترات البنيوية التي تشكل نسيجه الداخلي¹.

هذا التحليل لا يُقلل من قيمة الشكل، بل يُضفي عليه دلالة اجتماعية عميقة، إذ يرى جيمسون أن الشكل نفسه يُعبّر عن شروط الإنتاج الثقافي، وعن التناقضات التي تُعاني منها المجتمعات الحديثة. من خلال هذا المنهج، يُمهّد الطريق لمفهومه اللاحق عن الرسم الإدراكي (*cognitive mapping*)، أي محاولة فهم الذات والمجتمع من داخل نظام رمزي معقّد يُنتج المعنى ضمن إطار الرأسمالية المعاصرة.

أما في سياق الفكر ما بعد الحداثي، فإن هذا الكتاب يُقدّم إسهاماً بالغ الأهمية في استعادة الفعل النقدي في دراسة الثقافة، عبر ربط الإنتاج الفني بالأبنية الاجتماعية بدل اختزاله في خطاب لغوي مفكك.

وهكذا، يُعدّ «الماركسية والبنية» عملاً تأسيسياً لجيل من المفكرين الذين سعوا إلى تأصيل فكر ما بعد الحداثة داخل منظومة نقدية تحافظ على وعيها الاجتماعي والتاريخي، بدل الانزلاق إلى العبث التفكيكي أو النسبية المطلقة.

ختاماً يمكن القول أن إسهامات فريدريك جيمسون تعتبر من أبرز ما قدّمه الفكر الغربي في تحليل ظواهر ما بعد الحداثة من منظور نقدي ماركسي. فقد سعى جيمسون إلى كشف العلاقة المعقّدة بين الثقافة والرأسمالية المتأخرة، مؤكداً أن ما بعد الحداثة ليست مرحلة فنية أو فكرية مستقلة، بل هي الوجه الثقافي لنظام اقتصادي عالمي قائم على التفكيك، والتسليع، وتآكل التاريخ. ومن خلال مفاهيم مثل اللاوعي السياسي والرسم الإدراكي، ربط جيمسون بين البنية السردية للنصوص والأبنية الاجتماعية، مشدداً على أن الأدب والفن لا ينفصلان عن الصراع الطبقي وهيمنة السوق. لقد مهّد مشروع النظري لفهم الثقافة كحقل مقاومة وهيمنة في آن، ما يجعل فكره أحد أكثر المداخل عمقاً في تأويل ما بعد الحداثة ضمن أطرها الاقتصادية والسياسية والتاريخية.

¹ https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/secondbank/2024/10/6?utm_source.

2/ ريتشارد رورتي (Richard Rorty)

وُلد ريتشارد رورتي في 4 أكتوبر 1931 في مدينة نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، في أسرة مثقفة ذات خلفية اشتراكية معارضة للاستالينية، ومنذ طفولته تشبّع بروح التغيير الاجتماعي والعدالة انضم إلى جامعة شيكاغو في الخامسة عشرة من عمره، وحصل على درجة البكالوريوس عام 1949، ثم الدرجة الماجستير في الفلسفة عام 1952.

التحق بعدها بجامعة ييل، حيث أتمّ الدكتوراه عام 1956 بعد خدمته العسكرية، بدأ مسيرته الأكاديمية بتدريس الفلسفة في كلية Wellesley بين عامي 1958 و1961، ثم انتقل إلى جامعة برنستون عام 1961 حيث شغل منصب أستاذ فلسفة حتى 1982. انتقل بعدها إلى جامعة فيرجينيا كأستاذ للعلوم الإنسانية حتى عام 1988، ثم إلى جامعة ستانفورد في قسم الأدب المقارن منذ عام 1998 وحتى تقاعده عام 2005، حيث واصل نشاطه الفكري بنشاط حتى وفاته تميز رورتي كأحد أبرز فلاسفة البراغماية الجديدة، متجاوزاً الانقسامات التقليدية بين الفلسفة التحليلية والقارية، معتمداً على تراث ويليام جيمس وجون ديوي.

توفي ريتشارد رورتي في 8 يونيو 2007 في منزله بحرم جامعة ستانفورد في بالو ألتو بولاية كاليفورنيا، عن عمر ناهز 75 عامًا، إثر إصابته بسرطان البنكرياس.

من أهم إسهاماته فيما بعد الحداثة:

1/ الفلسفة ومرآة الطبيعة:

يُعد هذا الكتاب الأساس في فكر رورتي، حيث ينتقد الفلسفة الحديثة التقليدية التي تعتبر العقل مرآة للواقع. يرى أن كثيراً من المشاكل الفلسفية، كالشك في العالم الخارجي والعقل والجسم، هي مشاكل مصطنعة نشأت داخل الإطار المفاهيمي المحض.

بدلاً من محاولة "حلها"، يفضل رورتي تجاوزها كأوهام لغوية واجتماعية. يقترح بديلاً يقوم على المعرفة الاجتماعية والتاريخية بدل تمثيل الواقع داخل الذهن.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يُعد كتاب « الفلسفة ومرآة الطبيعة » أحد أبرز الأعمال الفلسفية في القرن العشرين، حيث طرح فيه ريتشارد رورتي نقداً عميقاً لمجمل المشروع الفلسفي الغربي منذ ديكارت، مؤكداً أن فكرة أن "العقل مرآة تعكس الواقع" هي افتراض ميتافيزيقي قائم على تصوّرات لغوية ومفاهيمية تاريخية لا ضرورة عقلية فيها¹.

يرى رورتي أنّ الفلسفة الحديثة قد وقعت في فخ "النموذج التمثيلي" للمعرفة، حيث يُفترض أن العقل قادر على محاكاة الواقع الموضوعي من خلال أدوات كالمعنى، المرجع، والانطباع الحسي². هذه الرؤية أدت إلى ولادة ما يسميه بـ "مشكلات مصطنعة"، مثل مشكلة العلاقة بين العقل والجسد، ومشكلة الشك في العالم الخارجي، وهي مشكلات ناتجة لا عن الواقع بل عن افتراضات لغوية موروثية³.

يرفض رورتي المسعى الفلسفي التقليدي الذي يبحث عن أساس صلب للمعرفة. ويقترح، بدلاً من ذلك، أن الفلسفة يجب أن تُفهم بوصفها نشاطاً تأويلياً لغوياً، لا مشروعاً تأسيسياً معرفياً. إن كثيراً من المشكلات الفلسفية، كما يرى، تتلشى بمجرد تغيير اللغة التي نستخدمها في طرح الأسئلة.

وهنا يظهر تأثير فيلسوف اللغة لودفيغ فيتغنشتاين، لا سيما في مرحلته المتأخرة، إذ وافق رورتي على أن مشاكل الفلسفة التقليدية هي "عُقد في اللغة يجب حلها من خلال التحليل اللغوي".

بدلاً من التعامل مع "الحقيقة" بوصفها تطابقاً مع الواقع الموضوعي، يطرح رورتي تصوّراً بديلاً يركز على القيمة الاجتماعية للتوافق. فالمعرفة، في نظره، لا تُختبر بمدى قربها من الواقع بل بمدى نجاحها في خدمة أغراض بشرية ضمن جماعة ناطقة.

هذا التصور نابع من التقاليد البراغماتية الأمريكية، التي تعود إلى ويليام جيمس وجون ديوي، ولكنه يُقدّم هنا برؤية ما بعد حداثية، تؤكد أن الحقيقة نتاج تفاعلي وتاريخي وليست كياناً ميتافيزيقياً معطى سلفاً.

في ختام عمله، يدعو رورتي إلى إعادة تعريف دور الفيلسوف، بحيث لا يكون خبيراً في "كشف الحقائق النهائية"، بل مشاركاً نشطاً في إعادة سرد اللغة والثقافة، وهو بهذا يقترح أن الفيلسوف أقرب إلى الروائي أو الناقد الأدبي، منه إلى العالم أو الميتافيزيقي.

¹ Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, 1979, p. 3-7.

² المرجع السابق، ص 10-15.

³ المرجع السابق، ص 130-140.

بهذا المعنى، يمكن اعتبار هذا العمل بياناً فلسفياً ضدّ التأسيس، ومن أجل التأويل والتغيير.

2/ نتائج البراغماتية:

هذا الكتاب لا يُقدّم كمؤلف نظري موحد، بل كمجموعة من المقالات التي كتبها رورتي خلال السبعينيات وأوائل الثمانينيات. رغم هذا التنوع، فإنها تتقاطع جميعاً في محور رئيسي هو: إعادة تشكيل البراغماتية الأمريكية الكلاسيكية لتناسب مع التحديات الفكرية التي فرضها التفكيك، واللسانيات، والنقد الثقافي، والنسبية المعرفية. ويحمل هذا العمل عنواناً دقيقاً: "نتائج البراغماتية"، أي أن البراغماتية لا تُعامل كمذهب ماضوي أو وصفة معرفية جاهزة، بل كنقطة انطلاق لمراجعة جذرية لمفاهيم الحقيقة والعقل والمعرفة¹.

يرى رورتي أن البراغماتية الكلاسيكية — خاصة عند جون ديوي — كانت محاولة للهروب من الثنائية التقليدية بين المثالية والواقعية. لكنها، رغم جذرية هذا المسعى، لم تكن قادرة على التخلص تماماً من الحنين إلى نوع من الموضوعية أو التقدم المعرفي المتراكم.

رورتي، في المقابل، يذهب أبعد من ذلك: فهو يدعو إلى براغماتية "ما بعد فلسفية"، أي براغماتية تقطع مع فكرة أن الفلسفة يجب أن تؤسس المعنى أو الحقيقة. فالمفاهيم لا تُقيّم بمدى "صدقها" أو "تطابقها مع الواقع"، بل بمدى فائدتها في السياقات الاجتماعية، السياسية، واللغوية التي تُنتجها.

رغم قرب رورتي من المواقف النسبوية، إلا أنه يرفض أن تُنسب إليه تهمة "اللامعيارية" أو "العدمية". بل يؤكد أن البراغماتية الجديدة تُقر بتعدد الأطر المعرفية والمعايير الأخلاقية، ولكن دون الوقوع في فوضى المعنى.

فالبراغماتية عنده لا تقول إن "كل الآراء سواء"، بل تقول إن الجدل حول الحقيقة لا يمكن فصله عن اللغة والثقافة والتاريخ. وهذا يعني أن المفهوم العقلاني ذاته ليس كونيّاً ثابتاً، بل تطور تاريخيّاً من خلال المحادثة بين البشر.

وبهذا المعنى، فإن رورتي يقترح مفهوماً جديداً للعقلانية، يتجاوز النموذج الكانطي أو الوضعي، ويُعيد تعريف العقل بوصفه قدرة على التفاوض والتأويل والبحث المشترك، لا جهازاً لاكتشاف حقائق مسبقة.

¹ ريتشارد رورتي، نتائج براغماتية، ترجمة خالد حافظ، مراجعة إميل عواد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2001م، ص 85.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

أحد أركان هذا الكتاب هو هجوم رورتي العنيف على الموضوعية باعتبارها وهماً ميتافيزيقياً. فهو يرفض التصور القائل بوجود معيار خارجي، محايد، يصلح لحكم جميع الرؤى والنظريات. ويرى أن ما يُسمى "الموضوعية" هو اتفاق اجتماعي لغوي في لحظة معينة، وليس "مرآة" للواقع.

ولذلك، يدعو إلى التحول من البحث عن "الحقيقة" إلى البحث عن "التضامن"، ومن الهوس باليقين إلى الانخراط في الحوار والمشاركة الثقافية.

في إحدى مقالات الكتاب، ينتقد رورتي فلاسفة اللغة التحليلية الذين تعاملوا مع اللغة كما لو كانت "شفافة" أو قابلة للتحليل المنطقي الكامل. يقترح بدلاً من ذلك أن نرى اللغة كأداة بشرية غنية بالتعقيد والارتجال والتأويل، وأن لا نُحمّلها عبء كشف الحقيقة النهائية، بل نُعاملها كفضاء إبداعي تُصاغ فيه هوياتنا وتصوراتنا.

في هذا العمل، لا يقدم رورتي إجابات نهائية، بل يوسّع هامش الشك البناء. إنه يكتب لا ليطمئن القارئ إلى وجود حقيقة ميتافيزيقية، بل ليحرّضه على التفكير في إمكانية العيش بدونها. في عالم ما بعد الأساسيات، يقترح رورتي أن نُقيم حياتنا الفكرية والسياسية على أساس الحوار والتجريب، لا على افتراضات كونية سابقة. هذا الكتاب، إذن، هو أكثر من نقد فلسفي: إنه بيان وجودي وفكري لما تعنيه الحرية في عصر سقوط اليقين.

3/ الفلسفة و الأمل الاجتماعي:

ينطلق رورتي في هذا الكتاب من نقده المعروف لمفاهيم الحقيقة، الموضوعية، والأساسيات الفلسفية، لكن هذه المرة من منظور ثقافي وإنساني واضح. هو لا يسعى فقط لتفكيك الميتافيزيقا، بل يسعى لبناء إطار أخلاقي جديد قائم على الأمل، الإصلاح، والتضامن. يرى أن الفلسفة لم تعد مطالبة بكشف "الحقيقة" عن الإنسان والعالم، بل بمساعدتنا على تصور إمكانيات جديدة للحياة الجماعية والتقدم الإنساني.¹

¹ ريتشارد رورتي، الفلسفة والأمل الاجتماعي، ترجمة فالح عبد الجبار، مراجعة فؤاد زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

من أبرز مقالات الكتاب وأكثرها شهرة مقال بعنوان "تروتسكي والأوركيد البري"، حيث يستعرض رورتي تأملاته حول هويته الشخصية والفكرية. يعترف فيه بانجذابه، منذ شبابه، إلى صورتي الثائر السياسي تروتسكي والعاشق الجمالي الذي يهوى زهور الأوركيد، ما يعكس التوتر الخلاق في شخصيته بين النضال الاجتماعي والتأمل الجمالي.

يقرّ رورتي بأنه لا يستطيع التوفيق بين الاثنين منطقيًا، لكنه لا يرى في ذلك مشكلة. بل يرى أن الحياة الإنسانية مليئة بالتعارضات غير القابلة للدمج، وأن دور الفلسفة ليس حسمها، بل مساعدتنا على التعايش معها بمرونة وشجاعة.

يريد رورتي تحويل مركز الثقل الفلسفي من "الصدق" إلى "الأمل". فالناس لا يحتاجون إلى فلسفة تخبرهم بما هو "حقيقي" بمعنى ماورائي، بل إلى رؤى تمنحهم القدرة على تحيّل مجتمع أفضل، والتغلب على القسوة واللامبالاة، وتوسيع حدود التعاطف.

وهو يرى أن ذلك لا يتحقق من خلال نظريات مجردة، بل من خلال قصص نرويها عن أنفسنا وعن مستقبل ممكن، سواء في الرواية، الشعر، أو السياسة التقدمية. بهذا يربط رورتي بين الفلسفة والخيال الاجتماعي، لا بوصف الأخير مجرد ملحق أدبي، بل باعتباره أداة للتغيير والتحوّل.

يؤسس رورتي في هذا الكتاب لما يسميه بـ"البراغماتية الجديدة"، وهي تختلف عن البراغماتية التقليدية بأنها لا تكتفي بتقييم الأفكار حسب منافعها الفردية، بل تبحث عن إمكاناتها في بناء تضامن اجتماعي أوسع. فالإصلاح الاجتماعي، بحسب هذه الرؤية، ليس عملية تقنية ولا خلاصًا نظريًا، بل هو فعل جماعي يتأسس على الرغبة في تخفيف المعاناة وتحقيق العدالة، حتى إن لم يكن لدينا مقياس موضوعي واحد لماهية "العدالة" أو "الخير".

يُصرّ رورتي في هذا العمل على ضرورة تحرير الفلسفة من قبضة النخبة الأكاديمية، ويرى أن عليها أن تخاطب القارئ العام بلغة بسيطة دون أن تكون ساذجة. لذلك يُعد هذا الكتاب "مانيفستو" للفلسفة كممارسة ثقافية تشاركية، لا كمجال تخصصي مغلق.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وهو ينتقد النخبوية التي تتعامل مع العامة كأنهم غير مؤهلين للفهم أو الحوار، ويقترح أن التحوّلات الاجتماعية والثقافية الكبرى لا تأتي من النخب فقط، بل من قدرة الناس العاديين على تخيل حياة أفضل لأنفسهم وللآخرين.

يتضح من خلال هذه المقالات أن رورتي لا يعرض أطروحات مجردة، بل يُقدّم أخلاقاً علمانية بديلة، لا تستند إلى إله أو إلى طبيعة بشرية ثابتة، بل إلى الإيمان بإمكانية البشر على تجاوز قسوتهم والتعاون على بناء مجتمعات أكثر رحمة وشمولاً.

وهنا يُعيد الاعتبار إلى الأمل السياسي والثقافي باعتباره فضيلة مدنية لا تقل أهمية عن الشجاعة أو الصدق. الأمل عند رورتي ليس مجرد تفاؤل ساذج، بل إرادة لابتكار إمكانيات جديدة للتفكير والعيش والارتباط.⁶ في "الفلسفة والأمل الاجتماعي"، يتجاوز ريتشارد رورتي حدود الجدل الفلسفي التقليدي، ويخاطب القارئ العادي كمواطن مشارك في بناء العالم. لا يدعونا إلى الإيمان بنظرية، بل إلى الإيمان بإمكاننا أن نكون أناساً أفضل في عالم أفضل، من خلال الحوار، والتعاطف، والأمل. هذا الكتاب، إذن، ليس فقط سرداً لفلسفة، بل بياناً وجودياً لإنسانية تسعى إلى خلاصها بعيداً عن الحقائق المطلقة والأسس الثابتة .

في ختام التأمل في فكر ريتشارد رورتي، يتضح أن هذا الفيلسوف الأمريكي لم يكن مجرد ناقد للموروث الفلسفي الغربي، بل كان معمارياً لفلسفة جديدة تُعيد توجيه البوصلة الفكرية من الحقيقة إلى الأمل، ومن التمثيل إلى التأويل، ومن التأسيس إلى الإصلاح.

لقد رفض رورتي أن تكون الفلسفة حارساً للحقيقة أو محكمة للواقع، ودعا بدلاً من ذلك إلى أن تصبح أداة ثقافية وإنسانية تعمل على توسيع حدود الحوار والتضامن. ففي عالم ما بعد الحداثة، حيث سقطت الأنساق الكبرى والحقائق المطلقة، لم ير رورتي في هذا الانهيار مأزقاً، بل فرصة: فرصة لإعادة تخيل الذات والمجتمع، ولابتكار طرق جديدة للتعايش والمعنى.

امتزجت عنده الروح البراغمية مع الحس الأدبي والنزعة الديمقراطية، فصار يفكر كما يفكر الروائي أو الناشط السياسي، لا كما يفكر الميتافيزيقي أو المنطقي. وهو بذلك قدّم نموذجاً نادراً لفيلسوف لا يُنهي الجدل، بل يفتح مساحات للكلام، والتخيل، والحلم.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

لقد أراد رورتي أن يعيد للفلسفة دورها الطبيعي :أن تكون فنًا للعيش، لا مرآةً للواقع؛ أن تكون بحثًا عن الإمكان لا عن الجوهر؛ وأن تُنير للمجتمع طرقًا جديدة للعدالة والرحمة بدلًا من أن تحاكمه باسم الحقيقة. وهكذا، فإن إرث رورتي لا يُقاس بما قدّمه من "نظام فلسفي"، بل بما زرع من أسئلة مفتوحة، وشكوك ملهمة، وأمل في أن يكون الغد دائمًا قابلاً للإصلاح

ستانلي يوجين فيش:

وُلد ستانلي فيش في 19 أبريل 1938 بمدينة بروفيدينس، رود آيلاند بالولايات المتحدة الأمريكية، لأسرة تنتمي إلى الطبقة المتوسطة. نشأ في بيئة يهودية علمانية، حيث تأثر في وقت مبكر بالحس النقدي والنقاشات السياسية التي كانت سائدة في الأوساط الأكاديمية والثقافية اليهودية في أمريكا في منتصف القرن العشرين. وقد أظهر منذ صغره ميلًا حادًا نحو القراءة والمجادلة اللغوية، مما جعله يتجه لاحقًا إلى دراسة الأدب الإنجليزي والفكر النقدي.

بدأ فيش دراسته الجامعية في جامعة بنجهامتون، حيث حصل على درجة البكالوريوس في الأدب الإنجليزي عام 1959.

تابع دراساته العليا في واحدة من أعرق المؤسسات الأكاديمية في العالم، جامعة ييل (Yale University)، حيث حصل على درجتي الماجستير والدكتوراه.

وفي ييل، تأثر بتيارات النقد الجديد والتحليل البلاغي، لكنه سرعان ما تجاوزها ليشقّ طريقه الخاص في النقد التأويلي.

أطروحته للدكتوراه، التي نُشرت لاحقًا، كانت دراسة عن الشاعر الإنجليزي جون ميلتون، لكنها تضمنت أيضًا بذور أفكاره المستقبلية حول اللغة والمعنى والتفسير.

تميّزت مسيرة فيش الأكاديمية بغناها وتنوعها، حيث تقلد مناصب في عدد من أرقى الجامعات الأمريكية.

وفي السنوات الأخيرة من مسيرته، ارتبط اسمه بـ جامعة فلوريدا الدولية (FIU)، حيث عمل كباحث ومحاضر في القانون والأدب.

وقد درّس أيضًا في أقسام القانون، ما يعكس اهتمامه العميق بالفكر القانوني واللغة التشريعية كامتداد للفلسفة التأويلية.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يمكن تلخيص مشروع فيش الفكري في إعادة تعريف فعل القراءة والتفسير

.يرى فيش أن:

- المعنى لا يوجد في النص ذاته، بل يتكون في عملية القراءة.

- القارئ لا يفسّر بجرية تامة، بل دائماً داخل ما يسميه "جماعة تفسيرية" تُشكّل أفق فهمه.

- لا يوجد تفسير "صحيح" أو "خاطئ" بشكل مطلق، بل توجد تفسيرات قابلة للقبول ضمن أطر ثقافية معينة.

كما كان من التقاد البارزين لفكرة الحياد الأكاديمي، حيث رأى أن التعليم والفكر دائماً محمّلان بالمواقف السياسية، وإن ادّعى الموضوعية¹.

أدخل فيش هذه الرؤية التأويلية إلى ميدان القانون والحقوق المدنية، فكتب عن حرية التعبير، القضاء، والتأويل القانوني، وشارك في النقاشات العامة حول الليبرالية الأمريكية وحدودها.

- مأزق المبدأ: عندما تُعيق المبادئ العدالة

يرى ستانلي فيش أن الخطاب السياسي والقانوني المعاصر، خاصة في المجتمعات الليبرالية، يتسم بقدر كبير من النفاق النظري والتضليل الأخلاقي.

يتمثل هذا النفاق في الإيمان الراسخ بوجود مبادئ عامة وعابرة للسياقات —مثل حرية التعبير، الحياد، المساواة، العدالة— تُستخدم كمعايير مجردة يُفترض أن تُنظّم السلوك وتحكم القرارات في المجالين العام والخاص.

لكن فيش يضع هذا الإيمان موضع مساءلة جذرية، ويُسائل خلفياته الميتافيزيقية والأيدولوجية، معتبراً أن "المبدأ" ليس أداة توجيه أخلاقية مطلقة، بل أداة تاريخية، متحيزة، ومؤدلجة في جوهرها.

يأخذ فيش مبدأ "حرية التعبير" كنموذج لبيان ما يسميه "خيانة المبدأ لنفسه"².

فعلى الرغم من أن هذا المبدأ يُرفع رايةً للدفاع عن الحقوق والحريات، فإنه غالباً ما يُستخدم — في الواقع —

¹ عبد الحميد حسانين شافع، إستراتيجية الاستجابة من منظور القارئ الخبير عند ستانلي فيش، مجلة كلية التربية، العدد: 04، أكتوبر 2022م، ص 190.

² ريتشارد رورتي، مأزق المبدأ، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 56.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

لحماية خطابات الكراهية، العنصرية، أو الخطاب المحافظ المتطرف. فالقانون، حين يدّعي أنه "محايد" في تعامله مع التعبيرات المختلفة، يكون في الحقيقة قد انحاز ضمناً إلى وضع اجتماعي يضمن حرية الأقوياء في فرض سردياتهم.

من أهم ما يقوله فيش في هذا السياق، أن المبادئ لا تشتغل في الواقع كقواعد ميتافيزيقية أو توجيهية مطلقة، بل تُستخدم كأدوات لتبرير مواقف سياسية وأخلاقية معينة، وهي دائماً محملة بخيارات مسبقة.

بكلمات أخرى، لا أحد يطبق المبدأ من أجل المبدأ، بل من أجل نتائج يرغب في تحقيقها. فحرية التعبير قد تُستخدم للدفاع عن الفنان المتمرد أو الصحفي الشجاع، لكنها قد تُستخدم أيضاً لحماية دعاة الكراهية أو العنصرية، ما يعني أن "المبدأ" لا يضمن الخير، بل يمكن أن يبرز الشر.

ينتقد فيش كذلك ما يسميه "تقديس المبادئ" وكأنها فوق التاريخ والسياسة.

ويُصرّ على أنّ كل مبدأ، بما في ذلك "العدالة" و"المساواة"، هو منتج لسياق اجتماعي وتاريخي معيّن، نشأ استجابة لظروف معينة، ولا يمكن فصله عن جذوره الطبقية، الثقافية، أو السياسية.

وبذلك، فإن الاحتكام إلى المبدأ كحكم أخلاقي أعلى هو في حقيقته تغطية على صراع المصالح والتوجهات. فحتى استخدام مبدأ "المساواة" مثلاً، قد يختلف جذرياً بين من يطالب بتوسيع حقوق الأقليات ومن يرفض "تمييزاً إيجابياً" يعتبره عكسياً.

قد يُساء فهم موقف فيش باعتباره رفضاً لكل المبادئ، أو دعوة لعدمية أخلاقية؛ لكنّه، في الواقع، لا يدعو إلى الفوضى، بل إلى إعادة صياغة النقاش الأخلاقي والسياسي بطريقة أكثر صدقاً ووعياً بالسياق.

هو لا يقول إن المبادئ لا قيمة لها، بل يقول إن قيمتها لا تأتي من طبيعتها المطلقة، بل من كيفية توظيفها، ومن الأهداف السياسية التي تخدمها.

في النهاية، يضعنا فيش أمام سؤال أخلاقي وسياسي صعب:

هل نتمسك بالمبدأ، حتى إن أدى إلى نتائج مدمرة؟

أم نعيد النظر في المبدأ حين تتغير السياقات والنتائج؟

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

جوابه الواضح هو أن الالتزام السياسي الحقيقي لا يُقاس بوفائك للمبدأ، بل بقدرتك على مواجهة الواقع بأدوات مرنة وواعية، دون الاختباء خلف واجهات لغوية مخدرة.

وعليه، فإن فلسفة فيش في هذا الكتاب تمثل دعوة لتحرير الأخلاق والقانون من سلطة التجريد، وإعادتهما إلى ميادين الفعل والتأويل، حيث البشر الحقيقيون، لا المبادئ المجردة، هم من يتحملون مسؤولية القرار.

- لا وجود لحرية التعبير:-

يرتكز هذا الكتاب على أطروحة جذرية مفادها أن مبدأ حرية التعبير كما يُقدّم في الثقافة الليبرالية الحديثة ليس سوى خرافة قانونية وسياسية، وهي خرافة تخفي تحت قناع "الحياد" و"التسامح" منظومة عميقة من التحيّزات الثقافية والسلطوية.

فالليبرالية، في زعمها أنها توفر "منصة محايدة" للتعبير عن جميع الآراء دون تدخل، إنما تُنتج بيئة لا تميز بين الخطاب العقلاني والخطاب التحريضي، وهو ما يؤدي في كثير من الحالات إلى تطبيع التمييز والكرهية والعنف الرمزي باسم حرية التعبير¹.

يرى فيش أن أي شكل من أشكال الخطاب لا يمكن أن يكون حرًا بشكل مطلق، لأن الخطاب لا يُنتج في فراغ، بل دائماً ما يكون محكومًا بسياق اجتماعي، قانوني، ومؤسسي.

فالمعاني لا تتحدد فقط بالكلمات، بل بالأطر التي تُقال فيها، وبالسلطات التي تُنظّمها وتُفسّرها.

فيش يهاجم بشدة ما يسميه بالحياد الكاذب في الفكر الليبرالي، الذي يدّعي أنه لا ينحاز لأي رأي، بل يتيح لكل الأصوات أن تُعبّر عن نفسها.

لكنه يوضح أن هذا "الحياد" في الممارسة ليس سوى انحياز خفي للوضع القائم، حيث تُحترم فقط الآراء التي لا تُهدد البنية الثقافية أو السياسية السائدة.

في هذا السياق، يذهب فيش إلى القول إن الدفاع عن "حرية التعبير" يصبح سلاحًا أيديولوجيًا بيد الأقوياء، لا مبدأ إنسانيًا للجميع.

يدعو فيش إلى نقل مركز الثقل الأخلاقي والسياسي من مفهوم "الحرية المجردة" إلى مفهوم "المسؤولية الاجتماعية والسياسية للخطاب".

¹ نسيم بن عباس، سلطة المؤول الحكايات النظرية لستانلي فيش، مجلة معالم، العدد: 02، الجزائر، 2010م، ص 73.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

فالحق في التعبير لا يعني فقط القدرة على الكلام، بل القدرة على إدراك تبعات هذا الكلام، ومدى تأثيره على الآخرين في بيئة اجتماعية متعددة وحساسة.

وبالتالي، يجب أن تُقاس حرية التعبير ليس فقط بمقدار ما تُطلقه من آراء، بل بما تساهم به في تعزيز العدالة والاحترام المتبادل والتعايش السلمي.

في الكتاب، يرصد فيش أيضًا كيف تُستخدم حرية التعبير كـ**"درع قانوني"*** لأغراض سياسية واضحة، كالدفاع عن جماعات متطرفة، أو مهاجمة الأقليات، أو التغطية على خطاب الهيمنة تحت ذريعة "حرية الرأي". وهذا الاستخدام، وفقًا له، يُفقد المبدأ أي مضمون أخلاقي ثابت، ويحوّله إلى أداة لتكريس القوة بدلًا من مساءلتها.

يمكن تلخيص موقف فيش على النحو الآتي:

- لا توجد حرية تعبير مطلقة خارج السياق.
- الخطاب ليس بريئًا، بل مُحمّل دائمًا بالسلطة والسلطوية.
- القانون الليبرالي الذي يدّعي الحياد إنما يُمارس نوعًا من السيطرة الرمزية.
- يجب إعادة فهم "حرية التعبير" في ضوء أثرها الفعلي على المجتمع، لا بوصفها قيمة مجردة.
- المسؤولية، لا الحرية، هي حجر الزاوية في التعبير الأخلاقي والمعرفي.
- هذا الكتاب يُعد نموذجًا صريحًا لفكر ما بعد الحداثة الأمريكي، إذ يُعيد مساءلة المفاهيم الكبرى التي طالما اعتُبرت "مُسلّمات"، مثل: الحقيقة، الموضوعية، الحرية، المساواة.
- ويُقدّم قراءة تأويلية ونقدية للخطاب الليبرالي ذاته، من داخل الثقافة الأمريكية، لا من خارجها.

- سلطة الجماعات المحلية:

هذا الكتاب ليس مجرد دراسة أدبية، بل هو بيان فلسفي ونقدي حول طبيعة الفهم، والمعنى، والتأويل في الثقافة المعاصرة. يتكون من مجموعة من المقالات التي كتبها فيش في سبعينيات القرن العشرين، جمعت لاحقًا في هذا المجلد، حيث قدّم فيه أطروحته الأكثر تأثيرًا:

المعنى لا يُقيم في النص، بل يُنتج من خلال القارئ، وفقًا للمنظومة الثقافية التي ينتمي إليها.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وهذا يعني أن النص لا يتحدث بذاته، وأن ما نظنه "فهمًا موضوعيًا" لأي نص، هو في الحقيقة نتاج مشترك بين ما هو مكتوب وبين الخلفيات الثقافية والعرفية التي يحملها القارئ.

هل المعنى في النص أم في القارئ؟

هذا السؤال ظل يؤرق النقاد والفلاسفة منذ القرن التاسع عشر، إلا أن فيش يقدمه هنا بإجابات حاسمة تتحدى كل الافتراضات التقليدية.

فيش لا يقول ببساطة إن القارئ يساهم في إنتاج المعنى، بل يذهب أبعد من ذلك ليقول:

" لا يوجد معنى قبل القراءة، ولا توجد قراءة خالية من جماعة تفسيرية ".¹

أي أن المعنى لا يُستخرج من النص كما تُستخرج المعلومة من مخزن، بل يُبنى لحظة بلحظة خلال عملية القراءة، وتحت تأثير المجموعة الثقافية التي ينتمي إليها القارئ. هذه المجموعة هي ما يُطلق عليه "الجماعة التأويلية" يرى فيش أن القارئ ليس كيانًا حرًا أو فردًا معزولًا، بل هو دائمًا ابن ثقافة وسياق اجتماعي. فالطالب الجامعي الذي يقرأ نصًا أدبيًا داخل قاعة دراسية لا يقرأ بعينه فقط، بل بعيون الأساتذة، التقاليد الأكاديمية، التخصص، اللغة، والسياسات الثقافية التي تشكل بيئته.

وهذا يعني أن:

-القارئ لا يفهم النص بحرية مطلقة،

- بل يفهمه من خلال ما يسمح له أن يراه داخل جماعته،

- والمعاني التي يُنتجها تُنتج سلفًا من قبل هذه الجماعة.

- فيش يتحدى اثنين من أعمدة النقد الأدبي التقليدي:

فهو يرى أنه: لا النص يمكنه أن يحكم على تفسير بعينه، ولا نية المؤلف (مهما كانت صريحة) تُلزم القارئ

بشيء، لأن المعنى لا يتحقق إلا في اللقاء بين القارئ والنص داخل إطار تأويلي محدد.

¹ Fish, Stanley, Is There a Text in This Class?, MA: Harvard University Press, Cambridge 1980, p 147.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

مثال: قراءة دينية لنصٍ فلسفي، أو قراءة نسوية لنص تاريخي، ليست انحرافاً عن المعنى "الحقيقي"، بل هي قراءة مشروطة بجماعة تأويلية تُنتج هذا النوع من الفهم.

عبر هذا المفهوم، يجعل فيش من الفعل القرائي ساحة لصراع الجماعات والثقافات، حيث كل مجموعة تفسيرية تسعى إلى تثبيت طريقتها في الفهم والتأويل بوصفها "الصحيحة"، مما يجعل القراءة فعلاً سياسياً وثقافياً بامتياز.

فالجامعات، المحاكم، الصحف، المؤسسات الدينية، وحتى شبكات التواصل، كلها تمارس التأويل وفقاً لأنظمتها الداخلية، وتحجب أو تفرض معاني معينة على أفرادها.

هذه الرؤية تتماشى تماماً مع الفلسفة ما بعد الحداثية التي ترفض المعنى الثابت، وتفكك "سلطة النص" لصالح التأويل المتعدد. لكنها عند فيش ليست دعوة إلى العبث أو النسبية المطلقة، بل هي إقرار بأن الفهم لا يوجد خارج الثقافة، ولا خارج اللغة، ولا خارج الجماعة.

وهذا يجعلنا، بحسب فيش، أكثر وعياً بحدودنا، وأكثر تواضعاً أمام ادّعاءات الفهم "الصحيح" أو النهائي. يمثّل هذا الكتاب علامة فارقة في تاريخ النظرية الأدبية، لأنه نقل التركيز من "ما يعنيه النص" إلى "كيف تُنتج نحن معناه".

وقد علّمنا فيش من خلاله أن القراءة ليست مجرد استقبال، بل مشاركة وتفاوض وامتثال لسلطة ثقافية قائمة. ولعل القيمة الأعمق لهذا الطرح أنه يجعلنا نعي كيف نقرأ، ولماذا نقرأ كما نقرأ، ومن ثم يُجهّد الطريق لفهم أعمق للعلاقات بين اللغة، السلطة، والهوية.

في ختام التّظر في إسهامات ستانلي فيش، يتبين أنّنا أمام مفكر استثنائي لم يقدّم مجرد اجتهادات في النقد الأدبي أو القانوني، بل أسّس رؤية شاملة للمعنى بوصفه ظاهرة اجتماعية وسياقية، متجاوزاً بذلك حدود الحقول الأكاديمية التقليدية، وراسحاً في قلب إشكالات ما بعد الحداثة: الحقيقة، السلطة، اللغة، والذات.

لقد نقل فيش النظرية من مجال الاستبطان الفردي إلى مجال المشاركة الجماعية في إنتاج المعنى، وبهذا أعاد تعريف الفعل التأويلي، لا كممارسة ذهنية حرة، بل كإنخراط بنيوي داخل جماعات تفسيرية تمتلك أدواتها وحدودها ومصالحها.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وهكذا تحوّل النص، في فكر فيش، من كيان مستقل يُحلّل، إلى ساحة صراع مفتوح بين قراء مشروطين ثقافيًا، لكلٍ منهم أدوات وفهمه وخطابه.

وفي الحقل القانوني، ذهب فيش إلى ما هو أبعد من النقد النصّي، إذ فضح الأسطورة الليبرالية الكبرى المتمثلة في الحياد وحرية التعبير المطلقة، ليكشف أن كل خطاب هو بالضرورة خطاب مُسيّس، وأن كل مبدأ يُستند إليه في القانون أو السياسة لا يمكن أن يكون نقيًا أو بريئًا من التحيزات البنيوية التي أنتجته.

لقد علّمنا فيش أن السلطة لا تكمن فقط في الحكم أو السلاح، بل في اللغة أيضًا. فالقراءة، في عمقها، هي انتماء؛ والتأويل، في جذره، هو إعادة إنتاج للثقافة.

وبهذا، فإن إرث ستانلي فيش لا يُختزل في نظرية أدبية أو موقف نقدي، بل هو فلسفة ما بعد حداثية للتأويل، ترى في كل فعل معرفي امتثالاً لبنية سلطوية، وفي كل محاولة للفهم تشكّلًا داخل خطاب، وفي كل نص فرصة لكشف أن الحقيقة ليست ما يُقال، بل كيف يُقال، ولمن، وتحت أي شروط.

إن ستانلي فيش لم يكن معنيًا بإعطاء أجوبة نهائية، بل بطرح الأسئلة التي تُفكّك البدايات وتُربك الثوابت، وتُعلّم القارئ أن يرى نفسه لا كقاضٍ فوق النص، بل ككائن لغوي تحكمه التقاليد التي ينتمي إليها، ويُعيد إنتاجها كلما قرأ أو كتب أو تكلم.

وبهذا، يكون ستانلي فيش أحد أبرز من تجسّد عنده الفكر ما بعد الحداثي الأمريكي في أنقى صوره وأكثرها حيوية: فكّر لا يهدم فقط، بل يُعيد ترتيب أسئلتنا الكبرى: من نحن؟ كيف نقرأ؟ وكيف نعيش داخل لغة لا نملكها تمامًا، لكنها تملكنا بلا إذن؟.

خلاصة

عند تأمل مسار المدرسة الأمريكية لما بعد الحداثة، يتّضح أننا إزاء تيار فلسفي وفكري لم يأت لتكرار مقولات ما بعد الحداثة الأوروبية، بل لإعادة صياغتها في سياقات لغوية، ثقافية، ومؤسسية أمريكية خالصة.

فالهم الأمريكي في هذه المدرسة لم يكن سؤال "المتافيزيقا" المجردة، بل كيفية إعادة التفكير في الديمقراطية، القانون، الخطاب، والذات في زمنٍ اهتمت فيه كل أسس الحداثة.

لقد استطاع مفكرو هذه المدرسة، أمثال ريتشارد رورتي، وستانلي فيش، وفريدريك جيمسون، وجوديث بتلر وغيرهم، أن يُعيدوا توجيه بوصلة الفكر الأمريكي من هاجس الحقيقة إلى فضاء التأويل، والسياق، والتاريخ،

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

والسياسة.

إنهم لم يتبنّوا ما بعد الحداثة كنظرية جاهزة، بل استخدموها كأداة نقدية لاستجواب الموروث الليبرالي الأمريكي نفسه:

- ماذا تعني حرية التعبير في مجتمع غير متكافئ؟

- هل الحقيقة موجودة خارج اللغة؟

- هل يمكن للقانون أن يكون محايداً؟

- وهل الخطاب الأكاديمي بريء من السلطة؟

كل هذه الأسئلة ليست تأملات ميتافيزيقية بل مطالب سياسية وأخلاقية معاصرة، جرى التعامل معها بأسلوب تأويلي تحليلي، أعاد النظر في جوهر اللغة والمعرفة والعلاقات الاجتماعية.

وقد تميّزت المدرسة الأمريكية، بخلاف ما بعد الحداثة الأوروبية، بأنها لم تُغرق في العبث أو التفكيك العدمي، بل حافظت على نَفَسٍ براغماتي واضح، يرى أن الغايات الأخلاقية والسياسية لا تزال ممكنة، لكن ليس باسم "الأسس الثابتة"، بل عبر الاعتراف بالاختلاف والتعدد، والانخراط في الحوار والتأويل والمساءلة الدائمة.

المبحث الرابع: الإنسان في الفكر ما بعد الحداثي

شهد الفكر الفلسفي الغربي منذ القرن السابع عشر ولادة صورة جديدة للإنسان، رسمت ملامحها الفلسفات العقلانية والتجريبية وفكر عصر الأنوار، وتبلورت في الحداثة الصناعية والسياسية. كان الإنسان، في هذه التّصورات، ذاتاً عاقلة مستقلة، مركز الكون وغاية المعرفة، سيد الطبيعة ومالك الحقيقة.

غير أن هذه الصورة التي بدت راسخة بدأت تتعرض منذ منتصف القرن العشرين لنقد جذري على يد مفكري ما بعد الحداثة، الذين رأوا فيها أسطورة ميتافيزيقية موروثّة عن مشروع الحداثة، لا تعكس الواقع المعقد للوجود الإنساني المعاصر.

في أفق ما بعد الحداثة، تتبدّد الصورة الكلاسيكية للإنسان التي رسختها الفلسفة منذ عصر الأنوار، حين كان يُنظر إليه بوصفه مركز الكون ومرجعية المعنى وغاية الوجود. في ذلك العصر، ارتبط الإنسان بفكرة العقل الكلي القادر على الإحاطة بالعالم وتسخير، وفي الحداثة الصناعية اكتسب صورة "السيد" الذي يفرض إرادته على الطبيعة، ويعيد تشكيلها وفق مقاييسه وأهدافه.

هذه المكانة المهيمنة أخذت تتصدّع مع بروز الرؤى النقدية لما بعد الحداثة، حيث لم يعد الإنسان الكيان الموحد الصلب، بل تحول إلى ذات مفتتة، موزعة بين منظومات خطائية متعددة، لكل منها منطقها الخاص وأسلوبها في تشكيل الوعي والهوية.

أصبح الفرد أسيراً لشبكات معقدة من السلطة، حيث لا تقتصر السلطة على المؤسسات السياسية أو الاقتصادية، بل تمتد إلى اللغة نفسها بوصفها وسيطاً يحدد كيف نفكر ونرى العالم، وإلى الإعلام الذي يغمرنا بالصور والرسائل حتى يغدو الواقع مشبعاً بالمحاكاة أكثر من المعاشية المباشرة. وتتكاثر حوله علاقات اجتماعية وثقافية واقتصادية متداخلة، تعمل باستمرار على إعادة تعريفه، بحيث لا يعود "الإنسان" جوهرًا ثابتًا أو حقيقة قائمة بذاتها، بل نتاجًا لعمليات مستمرة من التشكل والتفكيك.

هذا التّحول الجذري في موقع الإنسان ودوره يعكس بدوره تحولات عميقة في البنية الثقافية والسياسية والاقتصادية للعالم المعاصر، فقد جاءت العولمة لتعيد رسم حدود الجغرافيا والهويات، وتربط مصائر البشر ضمن نظام عالمي متشابك، وأدى الانفجار المعرفي إلى تضاعف مصادر المعلومات وتنوع الخطابات التي تتنافس على تشكيل الوعي، فيما جعلت ثورة الاتّصال الكوكب أشبه بقية رقمية لا تعرف السكون، يتدفق فيها المعنى من كل اتجاه وبأشكال متناقضة أحيانًا.

الفصل الثاني: الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

في هذا المشهد، يصبح الإنسان كائنًا في حالة عبور دائم، بلا مركز نهائي ولا هويّة نهائية، بل وجوده ذاته مرهون بقدرته على التّقل بين هذه الشبكات وفهم ديناميكياتها.

المطلب الأول: الإنسان في النظرية التفكيكية

تمثّل التفكيكية (Déconstruction) إحدى أبرز المدارس الفلسفيّة في الفكر ما بعد الحداثي، وقد ارتبطت باسم الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (1930-2004)، الذي أحدث ثورة في أنماط القراءة والنقد. لم تكن التفكيكية مجرد منهج نقدي للأدب والفلسفة، بل تحوّلت إلى أفق أنطولوجي ومعرفي جديد يُعيد النظر في علاقة الإنسان باللغة والمعنى والحقيقة.

وبالنظر إلى موضوعنا، فإنّ التفكيكية شكّلت محطة مفصلية في نقد مركزية الإنسان الحداثي، من خلال تقويض مفهوم الهوية الثابتة، واعتبار الذات الإنسانيّة أثرًا متعدّدًا لا يمتلك جوهرًا مستقلًا.

ولعل المدرسة التفكيكية، من أهم المدارس التي سيطرت على الأنماط الجديدة في الفكر الغربي، وكان لها دور بارز في ظهور رؤى جديدة، كان لها الأثر في مجالات مختلفة: ثقافية، سياسية، اجتماعية، وساهمت في نقل الحضارة الأوربية إلى مرحلة لم تعرفها من قبل، حيث تجاوزت وخالفت جل المفاهيم والمبادئ الحداثيّة التي أسس لمدة قرون من الزمن.¹

وقد ظهر مصطلح النقد قبل ظهور التفكيكية، ولقي اهتمام الكثير من النّقاد، وهو مصطلح ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالفلسفة، والتاريخ، والسياسة، وعلم الاجتماع... وغيرها من مجالات حياة الإنسان، فهو إذن ذو مكانة رفيعة في المشروع النقدي، وأساس لكل ما نراه من خلل أو انحراف أو ضبط منهجي.²

وفكرة المشروع غلبت على الخطاب النقدي الأنجلو أمريكي مع المفكر الأمريكي "جون كروم رانسوم" في كتابه "the new criticism".³ حيث صار عنوان كتابه فيما بعد عنوانًا للمدرسة، والتي عرفت بمدرسة النقد الجديد، ومن أشهر روادها: طوماس إليوت، ألان تيت وغيرهما، وتلتبس هذه المدرسة بنظيرتها الفرنسية، خصوصًا

¹ عز الدين معميش، مدرسة التفكيك، مجلة علم الاستغراب، العدد الأول، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، قطر، ربيع 1438هـ/2017م، ص115.

² خلدون الشمعة، المنهج والمصطلح: مدخل إلى أدب الحداثة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979م، ص49.

³ مُجد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ط1، دار العودة، بيروت، 1982م، ص317-318.

من خلال المحاورات التي دارت بين النقاد الكلاسيكيين والنقاد الحداثيين، حيث شاع عندهم مصطلح "النقد الجديد" بصيغته الفرنسية "nouvelle critique" خلال الستينيات من القرن الماضي.¹

الفرع الأول: مفهوم التفكيك

1/ التفكيك في اللغة

التفكيك في معاجم العربية : من فكَّك يفكّ فكّا وتفكيكا، فهو اسم مصدر على صيغة المبالغة.² وفي لسان العرب: فكّكت الشيء أي خلّصته، وكل مشتبهين فصلتهما فقد فكّكتهما وكذلك التفكيك. وقال الاصمعي³: "الفك أن تفك الخلخال والرقبة، وفك يده فكا إذا أزال المنفصل: يقال: أصابه فكك." واصل الفك: الفصل بين الشيئين وتخليص بعضهما من بعض، ويقال: فلان يتفكك إذا لم يكن به تماسك من حمق. وفك الأسر فكّا وفكاكة: فصله من الأسر.⁴ فالتأمل في ما ورد في المعاجم العربية في الدلالة اللغوية والاشتقاقية لمصطلح: التفكيك يتبيّن لنا أنّ هذه المعاني تدور حول: التجزئة بين الشيئين، وتخليص الشيء من الشيء وتحريره منه. وبما أنّ المصطلح وظف كترجمة لمصطلح غربي يدل على نظرية غربي، فلا بد إذن من الوقوف على ما جاء في قواميس الترجمة لهذا المصطلح.⁵

جاء في قاموس "المورد" وهو قاموس عربي انجليزي: تفكيك: dissociation- disconnection

ولفظ التفكك بمعنى: disunion- disconnection

وكل هذه الالفاظ تعني الانفصال.¹

¹ عز الدين معميش، المرجع السابق، ص115.

² ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص509

³ ابو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الله بن أصمع، كان عالما بلسان العرب والنحو والأخبار والملح، توفي في خلافة المأمون سنة 213هـ، وقيل 217هـ. (ينظر: أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1980م، ص112).

⁴ ابن منظور، المرجع السابق، ج10، ص475.

⁵ عز الدين معميش، المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 2006م- 2007م، ص24.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا: التفكيك dissociation عند علماء النفس هو انفصال العناصر الذهنية بعضها عن بعض، فالعنصر المرتبط بأحد الأشياء مرة وبغيره أخرى، يميل إلى الانفصال عن كل منهما حتى يصبح عنصرا مجردا، كما في التجريد ناشيء عن تفكك الصورة الذهنية المترابطة، ويمكن تسمية ذلك بقانون التفكك loi dissociation.²

نستنتج مما سبق أننا إذا أخذنا هذه المعاني الأساسية للتفكيك في المعاجم العربية والتي تتمحور حول فكرة: الانفصال، فإن جزءا هاما من الأساس المفاهيمي للتفكيك يأخذ مشروعيته من اللغة، لكن لابد من النظر إلى معنى آخر يتضمنه التفكيك، وقصده رواد المدرسة التفكيكية كجاك دريدا، هذا المصطلح هو: "الاختلاف"، الذي استعمل على خلاف معناه الأصلي في اللغة الفرنسية، فإذا نظرنا إلى مصطلح:

"deffer": فهو يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف .

"Difere": ومعناه باللاتينية التشتت والانتشار والتفرق والبثرة.

"diffèr " : ويدل على التأجيل والتأخير والإرجاء والتواني.

فدلالة deffer و differe مكانية فعدم التشابه والمغايرة والانتشار خواص لأشياء مكانية، بينما تقتزن دلالة differ بخاصية زمانية، فالإرجاء والتأجيل والتواني والتأخير صفات لتعويق استمرار اللحظات الزمنية.³

خلاصة القول أن ما تمت ترجمته من العربية إلى الأجنبية، ومن الأجنبية إلى العربية، فإننا نحصل على عدّة معانٍ أساسية لهذا المصطلح، هذه المعاني تسهل فهم ومحتوى وبرنامج المدرسة، وهذه المعاني هي : الانفصال، المغايرة، الاختلاف، التأجيل،...، فالمفهوم اللغوي للتفكيك يتعدى الدلالة اللغوية المحضة إلى دلالة الاصطلاح الذي نراه لاحقا، وهذه المشكلة تواجه حقيقة المترجم العربي من اللغات الأوروبية، حيث تعجز الترجمة الحرفية على نقله، بل إنها تطمس معالمه أحيانا وتفصل المصطلح عن النموذج الحضاري الكامن وراءه.⁴

¹ روجي البعلبكي، المورد، دار العلم للملايين، ط13، 2000م، بيروت، ص349.

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ج1، ص316.

³ عز الدين معميش، المرجع السابق، ص25.

⁴ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مكتبة مؤمن قريش، دار الفكر، دمشق، 2003م، ص113.

2/ التفكير إصطلاحاً

في الحقيقة أن التفكيرية من المصطلحات الغامضة التي يصعب إيجاد حد مناسب لها، إذ بالإمكان تفكيك التفكيرية، لأنها تدعو إلى اللاتبات واللامركزية، وهو هدف أساسي كان ينشده جاك دريدا، يقول جون سيرل¹ منتقداً التفكيرية: «أظن لو سألت أكثر التفكيريين الممارسين تعريفاً للتفكير، سوف لن يستطيع أن يعطيك جواباً، بل سيعتبر أن مثل هذا السؤال في حد ذاته هو مظهر من مظاهر المركزية العقلية (logo centrism)، التي تعد أحد أهداف التفكير الواجب تفكيكها».²

لكن يمكن القول أن التفكير، وسيلة ناقدة ليس فقط للنصوص الأدبية والفلسفية، بل أيضاً للمؤسسات السياسية، تُجري تشكيكاً في التمايزات المفاهيمية الأساسية، أو التناقضات الثنائية في الفلسفة الغربية، من خلال القراءة الدقيقة للغة والمنطق في النصوص

التفكير عند جاك دريدا ليس مجرد تحليل أدبي فقط، بل منهج نقدي وفلسفي يقوم بتشكيك في المسلمات، في الثنائيات المفاهيمية (مثل حضور/غياب، الخطاب/الكتابة، المعنى/النص)، وإظهار كيف النص نفسه يحتوي على أشياء تتناقض مع ما يدعيه أو تفترضه.

ويقرر التفكيريون أن التفكير لا يعني هدم النص أو إلغاء المعنى بشكل كلي، بل يُظهر أن المعنى ليس ثابتاً لا يمكن أن يستقر تماماً، وأنه دائماً في حالة تأجيل/اختلاف (différance) ومفتوح على تأويلات متعددة³.

كما تحدث دريدا عن التفكير بقوله: "حينما يتخذ القرار تظهر السلطة، حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذ يشكك التفكير، بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخرباً، وفي نهاية الامر يحقق التفكير مراجعة الفكر التقليدي"¹

¹ سيرل جون روجرز، (1932-...): فيلسوف أمريكي معاصر، تخصص في فلسفة اللغة وفلسفة العقل. عُرف بأبحاثه في نظرية أفعال الكلام التي طوّرها انطلاقاً من فلسفة أوستن، وتحليلاته لمفهوم القصيدة، كما اشتهر ببرهانه المعروف باسم "حجة الغرفة الصينية" التي انتقد بها أطروحة الذكاء الاصطناعي القوي، مؤكداً أن معالجة الرموز لا تكفي لإنتاج الفهم أو الوعي. (ينظر: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، ص 624).

² سليمان بن علي آل مدهش، التفكيرية "دراسة نقدية"، مجلة أبحاث، العدد 21، جامعة الحديدة، المملكة العربية السعودية، مارس

2021م

³ <https://plato.stanford.edu/entries/derrida/source>.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وعلى هذا الأساس فقد عرف بعض الباحثين التفكيك الرامي إلى مراجعة الفكر التقليدي القديم أنه:

« فعالية قرائية على مستوى النص والتاريخ والنفس».²

وبذلك يكون نموذج لنظرية لقراءة مستمرة مفصلة ومجزأة للنص تحلل الأفكار الموروثة عن اللغة والنص والسياق والتاريخ، وكذا عملية التفسير والتأويل وأنماط التعبير وأشكال الكتابة.³

«وعند بعض الأنثروبولوجيين فإن التفكيكية القراءة الوحيدة الجدية للنصوص والتي تحمل في طياتها القراءة الخاطئة التي تؤدي بدورها إلى قراءات عديدة تسهم في لا نهائية المعنى وعدم القبض والتسلط، فهي إذن نزهة يقوم بها المؤلف بوضع الكلمات ليأتي القراء بالمعنى، وينتهكونه حسب خلفيتهم».⁴

من خلال ما سبق يتبين لنا أنّ هو ممارسة فكرية ونقدية تسعى إلى مساءلة النصوص والفلسفات الغربية، وكشف ما تتضمنه من تناقضات داخلية .

أصل الفكرة يعود إلى نقد دريدا لما أسماه ميتافيزيقا الحضور، أي الاعتقاد الغربي بأن المعنى حاضر في النص بشكل مباشر، وأن الكلمة أو العبارة قادرة على حمل دلالة ثابتة ونهائية.

إنّ التفكيك عند دريدا هو تفكيك للبناءات الميتافيزيقية التي هيمنت على الثقافة الغربية.

غير أنّ التفكيك - في وجهه التطبيقي - جعل النصوص مفتوحة أمام احتمالات تأويلية لا تنتهي، الأمر الذي اعتبره النقاد تهديداً لاستقرار المعنى.

قد يقول قائل: إنّ التفكيك يعلمنا فن الشك البناء: أن نقرأ النصوص لا كما تريد أن تُفهم، بل كما تكشف عن تناقضاتها الداخلية. وهو ما يجعل التفكيك جزءاً من حركة أوسع في ما بعد الحداثة، التي تعلي من قيمة الاختلاف والتعدد وتُسقط ادعاءات "الحقيقة المطلقة، وأنّ التفكيك شكّل إضافة نوعية للفلسفة والنقد الأدبي، لكن الحقيقة العلمية الواقعية هو تدمير صريح للغة وما تحمله من دلالات ظاهرة وواضحة بوصفها الوسيلة الأمثل

¹ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ط1، سلسلة عالم المعرفة، الديوان الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1998، ص293.

² عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات باندونغ البيضاء، عيون المقالات، 1990، ص90.

³ عبد العزيز حمودة، المرجع السابق، ص291.

⁴ عز الدين معميش، المرجع السابق، ص29.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

للتعبير والكتابة، وإبداء الرأي ووسيلة رائدة في التواصل بين البشر. فنتيجة التفكيك الحتمية هي تحقيق الفراغ ولا نهائية المعنى، وتحطيم المبادئ وتدمير المقدسات، ونفي المطلقات والحقائق والمعالم.

والعملية التفكيكية التأويلية هي سيورة عدمية، وهي بالأساس تقويض للمبدأ أو الأصل بعد أن كان التأويل سابقا نمطا للوجود وليس نمطا في العدم، رغم أن دريدا نفسه يدعي أنّ التفكيك ليس عدميًا ولا تقويضًا، مع أنه هو الذي تحدث عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام وحضارة الكتاب، وعرف هو ذاته أنّ التفكيكية: «تتجاهم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي، للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتجاهم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح والبنيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية».¹ والمشكلة أنه لا يذكر بديلا لكل هذه المؤسسات، فالنتيجة أن ما يهدف إليه دريدا على حد قول المسيري هو: تقويض وهدم، حتى ولو سماه هو تفكيكا، وحتى ولو ادعى أنّه ليس عدميا أو تقويضيا.

فاهدم والتدمير والتّحطيم والتّقويض من الخواص النهائية للتفكيك، أو المحصلة التي يرمي إليها هذا المشروع للوصول إلى الحالة الموضوعية القصوى، في أي قراءة أو بحث، وهي حالة لا نهائية المعنى، مما يجعل الواقع دائما حسبهم في ديناميكية معرفية مستمرة، ويتيسر تقويض الميتافيزيقا الغربية التي تمثل حسب دريدا القوة المدمرة للوعي البشري.

الفرع الثاني: أسس المدرسة التفكيكية

رغم صعوبة إعطاء مفهوم واضح ودقيق للتفكيكية، ورغم غموض معانيه ونتائجه، وذلك لطبيعتها التي تدعو إلى الاستمرارية والسيولة وعدم الثبات والاستقرار، لكن هناك أسس وركائز أساسية ارتكز عليها التفكيكيون واعتمدوها في أصول نظريتهم لإرسال صيغة التفكيك كمنهج مناهض ومقوض للعقلانية الغربية السائدة قبل ذلك. ويمكن اختصار هذه الاسس في النقاط الآتية:

1/ نقد المركزية أو قراءة الإساءة

يُعدّ مفهوم نقد المركزية من الركائز الأساسية في المشروع التفكيكي عند جاك دريدا. فالفلسفة الغربية تصوّر يقوم على البحث عن مركز ضامن للمعنى والحقيقة، سواء كان هذا المركز العقل، أو الذات، أو الإله، أو

¹ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، المرجع السابق، ص113.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

النص المقدس للفكر الفلسفي.

هذا الميل نحو "المركز" خلق ما يسميه دريدا بـ ميتافيزيقا الحضور، أي الاعتقاد بوجود معنى أصيل حاضر يمكن الإمساك به بشكل كامل.

ومن هنا جاءت ممارسة قراءة الإساءة التي تقوّض هذه البدهاة وتُعيد فتح النص على احتمالات لا نهائية. المركزية عند دريدا ليست مجرد موقع مرجعي، بل هي بنية فكرية أعطت الأفضلية لطرف على حساب آخر. فالكلام كان مركزاً على الكتابة، والحضور على الغياب، والمعنى على الدال. وعلق دريدا قائلاً:

«كل بنية تسعى إلى تثبيت مركز ما، غير أن هذا المركز نفسه ليس جزءاً من البنية، بل يفترض خارجها، وبهذا المعنى يكون وهمياً».¹

إن نقد المركزية إذن يعني التشكيك في هذه المراكز الثابتة، وإظهار أن المعنى لا ينبع منها، بل يتشكل في حركة الاختلاف المستمرة داخل النص.

يصف دريدا القراءة التفكيكية أحياناً بأنها "قراءة إساءة"، ليس بمعنى التحريف التعسفي، بل بمعنى الاعتراض على مقاصد النص الظاهرة. فالتفكيك لا يكتفي بقراءة ما يقوله النص، بل ينفذ إلى ما يسكته النص أو يقمعه. يقول دريدا: «القراءة الإساءة ليست سوى إظهار ما يقوله النص ضد نفسه، حيث يظهر في ثناياه ما يهدم ادعاءه بالانسجام».²

وبهذا، تتحول القراءة إلى عملية كشف للتوترات الداخلية التي تجعل النص غير قادر على السيطرة على معناه الخاص.

قوم قراءة الإساءة على مبدأ أساسي: رفض أي مرجعية فكرية أو أيديولوجية خارجية تحكم النص. إخضاع النص لسلطة خارجية – سواء كانت عقلية أو دينية أو اجتماعية – يعني إعادة إنتاج المركزية التي يسعى التفكيك إلى زعزعتها. ومن هنا جاء شعار دريدا الشهير:

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص 39.

² جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كمال بومنيّر، ط1، دار الحوار، 2002، اللاذقية، ص 115.

«لا شيء خارج النص».¹

المقصود ليس إنكار الواقع أو العالم الخارجي، بل التأكيد أن أي معنى لا يصل إلينا إلا عبر اللغة، وأن اللغة بطبيعتها نظام من الاختلافات لا يستقر على دلالة نهائية.

وهنا يظهر مصطلح: موت المؤلف، وهو الذي يعود أساسه الفلسفي إلى فكرة موت الإله عند نيتشه، وبناءا على ذلك فإن القارئ هو الذي يفسر النص وفقا لثقافته أو بيئته أو تعليمه أو توجهاته، فتنتهي مهمة المؤلف عندما يقدم النص للقارئ، ويعد " رولان بارت" أول من قال بموت المؤلف، حيث يقرر² "بارت" قطع الصلة بين النص ومؤلفه، لأن استمرار العلاقة بين النص ومؤلفه تؤدي إلى إيقاف النص وحصره وإعطائه مدلولاً نهائياً، وهذا ما يغلق الكتابة، فتوقف فاعلية المؤلف في النص، مما يفتح الباب أما تعدد القراءات للنص الواحد، وكل قراءة جديدة تهدم القراءات السابقة لها، وهنا جاءت تسمية قراءة الإساءة، ذلك أن كل قراءة تهدم وتتكرر لما قبلها وتعيد قراءة النص وفقا لرؤية جديدة مختلفة كلياً عن سابقتها، وقد نتج عن هذا الأساس، نقد أشكال العقلانية الحداثية في مستويات عدة، منها:

1/ في النقد الأدبي: فتح النصوص أمام قراءات متعددة لا نهائية، بحيث لا يُنظر إليها ككيانات مغلقة بل كئي قابلة للتأويل المستمر.

2/ في الفلسفة: تقويض بداهة الحقيقة المطلقة، واستبدالها بمنطق الاختلاف والتأجيل.

3/ أثرها على الإنسان: زعزعة المرجعيات الكبرى التي فرضت سلطتها على الإنسان، سواء أكانت العقل أم الذات أم الأيديولوجيا.

نقد المركزية عند دريدا يعكس نزعة تحررية من قيود الميتافيزيقا الغربية؛ فالمنعنى لا يرسو في مركز ثابت، بل يتشكل عبر الاختلافات المتراكمة.

و"قراءة الإساءة" هي الأداة التي تكشف هذا التوتر، لتجعل النص فضاءً للحوار لا للهيمنة، وللاختلاف لا للتوحيد على حد قولهم. لكن هذا المشروع الذي يرفض جميع المرجعيات يقود إلى نسبية مفرطة وانسداد أمام أي إمكانية للحقيقة المشتركة.

¹ جاك دريدا، هومش الفلسفة، ترجمة: منى طلبة، ط1، دار التنوير، بيروت 2014، ص 61.

² رولان بارت، مقالة موت المؤلف - درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العال، ط2، دار توبقال، الرباط، 1986م، ص87.

2/ الإرجاء والاختلاف

حينما وضع جاك دريدا معالم مشروعه التفكيكي، لم يكتفِ بتقويض "ميتافيزيقا الحضور" التي رسّختها الفلسفة الغربية منذ أفلاطون، بل ابتكر مفهوماً لغوياً-فلسفياً مركباً هو الإرجاء والاختلاف (différance). هذا المفهوم يشكّل القلب النابض لفلسفة التفكيك، لأنه يوضح كيف أن المعنى لا يُمنح دفعة واحدة ولا يُحتَزل في حضور كامل، بل يظل مؤجّلاً وموزّعاً في شبكة من الاختلافات الدلالية.

يرى دريدا أن اللّغة لا تملك قدرة على تثبيت معنى نهائي، لأن كل دالّ يكتسب دلالاته من خلال اختلافه عن غيره، لا من خلال جوهرٍ داخلي.

فالكلمة "شجرة" مثلاً لا تدل على معناها بذاتها، بل بكونها مختلفة عن كلمات أخرى مثل "زهرة" أو "حجر". وهكذا، فإن المعنى قائم في شبكة من الفروق، لا في حضور مباشر أو أصل متعال.

«العلامة لا تحيل إلى شيء حاضر في ذاتها، وإنما تعمل عبر الاختلاف الذي يربطها بغيرها من العلامات»¹.

إلى جانب الاختلاف، هناك بعدٌ آخر لا يقل أهمية: هو الإرجاء. فالمعنى لا يُعطى أبداً بشكل نهائي، بل يظل مؤجّلاً عبر السلسلة اللغوية.

عندما نقرأ نصاً، ننتقل من كلمة إلى أخرى بحثاً عن الدلالة، لكن كل كلمة تحيل إلى أخرى، في حركة لا تنتهي. وبذلك يصبح المعنى أشبه بـ"أفق" لا نصل إليه مطلقاً، بل يظل يتأجل باستمرار.

«المعنى ليس حضوراً خالصاً، بل عملية تأجيل لا تنتهي، حيث لا يملك الدال إلا أن يحيل إلى دال آخر»².

جمع دريدا بين البعدين في مصطلح واحد هو différence، الذي صاغه بتهجئة مغايرة للكلمة الفرنسية (différence)، حتى يبيّن أن المعنى يقوم على الاختلاف من جهة، وعلى الإرجاء من جهة أخرى.

وهذا التركيب يكشف أن اللّغة فضاء لا نهائي للتأويل، وأن النص لا يستقر أبداً على معنى نهائي.

«الإرجاء والاختلاف هما الشرط الأساسي لكل دلالة، إذ لا وجود لمعنى متحقق بذاته خارج لعبة الاختلافات والتأجيلات»¹.

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، المرجع السابق، ص 65.

² جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المرجع السابق، ص 112.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

من خلال مفهوم الإرجاء والاختلاف، تتحوّل القراءة إلى ممارسة تفكيك لا تكتفي بمتابعة المعنى الظاهر، بل تكشف عن الدينامية التي تؤجل الحضور وتوزّع الدلالة عبر النص.

وهذا ما يفسّر أن النصوص الكبرى عند دريدا لا يمكن أن تُغلق، بل تبقى مفتوحة على قراءات متعددة ومتناقضة في آن واحد. فالنص "يقول" أكثر مما يريد قوله، ويظل في حالة حركة مستمرة.

ولعل هذه الفلسفة مرتكزة على مفهوم الكينونة عند هيدغر، والذي يتكون من ثنائية "المعرفة والذات العارفة"، حيث إن كلا من المعرفة المكتسبة والذات العارفة المدركة للموضوع قابلة للتغيّر مع سيرورة الزمن، مما يجعلها عرضة لتغيّر فهمها، وهكذا تكون حقيقة النص الذي يتوصل إليها القارئ مرجأة لحين وصول قارئ آخر لمعنى آخر جديد.²

إن الإرجاء والاختلاف ليسا مجرد آليتين لغويتين، بل هما موقف فلسفي يزعزع التصوّر التقليدي للحقيقة والمعنى. فبدلاً من السعي وراء معنى ثابت أو مرجع أصيل، يقترح دريدا النظر إلى المعنى كـ"أثر (trace)" يتشكل في غياب الأصل، ويتناثر في تعددية لا نهائية.

وهذا الموقف ينسجم مع المشروع التفكيكي في مجمله: مشروع تحرير النصوص من هيمنة المراكز الثابتة، وإطلاقها في فضاء الاختلافات التي لا تعرف حداً.

يكشف لنا مفهوم الإرجاء والاختلاف عن قلب التفكيك النابض: أن المعنى ليس حضوراً ناجزاً، ولا هو غياب مطلق، بل هو أثر يتولد عبر سلسلة من الاختلافات والإرجاءات. ومن هنا يصبح النص فضاء مفتوحاً للقراءة المستمرة، ويتحوّل القارئ من باحث عن يقين إلى شريك في إنتاج دلالات لا تنتهي.

3/ لا نهاية المعنى

عدّ مبدأ لا نهائية المعنى من الركائز الجوهرية في فلسفة التفكيك، إذ يقوم على زعزعة فكرة "المعنى الثابت" التي سادت في الفلسفة الغربية منذ أفلاطون حتى البنيوية. فقد كان الاعتقاد السائد أن النص يحتوي على دلالة أصلية يمكن للقارئ أو الناقد استعادتها. غير أنّ دريدا قلب هذه المسلّمة رأساً على عقب، مؤكداً أن النصوص

¹ جاك دريدا، هومش الفلسفة، المرجع السابق، ص74.

² حمدان العكله، المنهجية التفكيكية- معارثها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها (دراسة نقدية)، مجلة الاستغراب، العدد: 27-28، 1444هـ، ص134.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

لا تمنح معنىً واحداً نهائياً، بل تظل مفتوحة على إمكانيات لا تنتهي من التأويل، وذلك بفعل دينامية اللغة نفسها.

ينطلق دريدا من فرضية أن اللغة لا تُحِيل إلى معنى حاضر بذاته، بل تعمل من خلال شبكة من الاختلافات بين العلامات.

كلّ دالّ يحيل إلى دال آخر، وهكذا دواليك في سلسلة لا تنغلق؛ ومن ثم فإن أي محاولة لتثبيت المعنى النهائي للنص تبقى وهماً، لأن المعنى يتأجل ويتعدد باستمرار¹.

يطرح دريدا مفهوم الأثر (trace) ليؤكد أنّ المعنى لا يوجد أبداً في صورة مكتملة، بل هو أثر لعلامات أخرى غائبة أو مؤجلة. فالنص يحمل داخله آثار نصوص أخرى، ويستمد معناه من شبكة لا نهائية من العلاقات. هذا ما يجعل النص خالياً من "المركز" الذي يضبط معناه، ويفتحه على لا نهائية التأويل².

في ضوء هذا التصور، تصبح القراءة التفكيكية ممارسة تهدف إلى كشف تعددية المعاني التي يخفيها النص. فالنص لا يُقرأ باعتباره كياناً منسجماً، بل باعتباره مجالاً لتوترات داخلية تنتج معاني متناقضة أحياناً.

وهكذا لا ينتهي القارئ إلى نتيجة واحدة، بل إلى شبكة من الدلالات التي تتكاثر مع كل قراءة جديدة. القول بلا نهائية المعنى يعني رفض المرجعيات المطلقة، سواء كانت عقلية أو لاهوتية أو أيديولوجية، لأنه لا يوجد معنى "خالص" وراء النص. هذا الموقف يُدخل الفكر الغربي في مرحلة جديدة، هي مرحلة ما بعد الميتافيزيقا، حيث لم يعد ممكناً الحديث عن حقيقة واحدة أو معنى نهائي، بل عن لعبة لا تنتهي من الدلالات³. من الناحية الفلسفية، يمثل مبدأ لا نهائية المعنى تحريراً للنص من سلطة القارئ أو المؤلف، لأن كليهما كان يُنظر إليه كضامن للمعنى.

فالمعنى عند دريدا ليس في وعي المؤلف ولا في نية القارئ، بل في اللغة ذاتها التي تشتغل على أساس الاختلاف والإرجاء. لكن هذا الموقف تعرض لانتقادات عديدة، حيث رأى خصوم دريدا أنه يقود إلى النسبية

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، المرجع السابق، ص 65.

² جاك دريدا، هومش الفلسفة، المرجع السابق، ص 76-80.

³ عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشرحية، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص ص 172-179.

المطلقة ويجعل النصوص بلا معيار قارّ للتأويل. ومع ذلك، فإن قوة هذا المبدأ تكمن في أنه يفتح النصوص على إمكانات لا متناهية، ويجعل القراءة فعلاً إبداعياً لا مجرد استعادة لمعنى جاهز.

إن مبدأ لا نهائية المعنى يوضح أن التفكيك ليس مجرد منهج نقدي، بل هو رؤية فلسفية تعيد تشكيل علاقتنا باللغة والنص، والمعنى حركة لا تنتهي من الاختلافات والإرجاءات والآثار، وهو ما يجعل النص فضاءً خصباً للتعدد والاختلاف.

4/ ثنائية الحضور والغياب

يُعدّ مبدأ الحضور والغياب من أكثر المفاهيم إشكالية في فلسفة التفكيك عند جاك دريدا، فهو يعبر عن هدم جذريّ للتقليد الميتافيزيقي الغربي الذي أسس بنيانه على ما يُسمّى بـ"ميتافيزيقا الحضور".¹

فالفكر الغربي منذ أفلاطون وحتى هيدغر جعل من الحضور معياراً للمعنى والحقيقة؛ فالمعنى حاضر في العقل، والدلالة حاضرة في الكلمة، والحقيقة حاضرة في النص؛ غير أن دريدا قلب هذه المعادلة رأساً على عقب حين كشف أن كل حضور هو في جوهره مشروط بغيابٍ ما، وأن النص لا يقوم إلا عبر لعبةٍ مستمرة بين الحضور والغياب.

يرى دريدا أنّ المعنى لا يمكن أن يُدرك كحقيقة مكتملة حاضرة، بل هو يتشكّل في فضاءٍ تتداخل فيه العلامات، بحيث لا يستقرّ على مرجعية نهائية، وإنما يُنتج من خلال سلسلة لا نهائية من الإرجاءات والاختلافات.

وبذلك يغدو الحضور وهماً يُغذّيه الخطاب الميتافيزيقي، في حين أن الغياب يظل عنصراً بنوياً لا غنى عنه في عملية التوليد الدلالي. إن كلمة ما لا تُفهم إلا باستدعاء كلمات أخرى غائبة، والمعنى الظاهر لأي نص إنما يتشكّل عبر ما يُحيل إلى معانٍ أخرى غائبة، مما يجعل النص فضاءً مفتوحاً تتجاور فيه أصوات متعددة.

هذا المنظور يُفضي إلى نقدٍ جوهري لفكرة المرجعية الثابتة، إذ لم يعد النص مستنداً إلى مركزٍ دلالي حاضر يضمن استقراره، وإنما أصبح شبكة من العلاقات المتشابكة التي تنفي إمكانية امتلاك المعنى امتلاكاً نهائياً.

¹ جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المرجع السابق، ص 27.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

فالحضور عند دريدا ليس إلا أثراً (trace) من الغياب، والغياب بدوره ليس عدماً، بل شرط إمكان لكل ظهور.¹

وهكذا فإن النص هو حركة مستمرة بين الحضور والغياب، حيث كل ظهور يتضمن أثراً لما غاب، وكل غياب يترك ظلالاً فيما حضر.

إنّ ثنائية الحضور والغياب تفتح الباب أمام قراءة جديدة للنصوص، قراءة تتحرر من سلطة المرجعية الأحادية، وتمنح القارئ إمكانات متجددة للتأويل. ولعلّ في هذا الأساس ما يفسر انفتاح النصوص الأدبية والفلسفية على تعددية القراءات، وما يبرر موقف التفكيك من مقاومة أي محاولة لإغلاق النص على معنى واحد نهائي. فالتفكيك، من خلال هذا التصور، لا يُعنى بالبحث عن الحقيقة في حضورها الخالص، وإنما في تقصّي حركة الأثر التي تجعل كل معنى مشروطاً بغيابه..

يتّضح من خلال ما تقدّم أن التفكيك ليس مجرد آلية نقدية جزئية، بل هو رؤية فلسفية متكاملة تهدف إلى زعزعة البنى الميتافيزيقية التي حكمت الفكر الغربي طويلاً. فنقد المركزية أو ما يُعرف بقراءة الإساءة أسقط فكرة المرجع الثابت والمركز المستقر، مؤكداً أن النصوص تتدخل من الداخل وتقاوم أي سلطة تُراد لها. ثم جاء مبدأ الإرجاء والاختلاف ليُظهر أن المعنى لا يُعطى أبداً في صورة مكتملة، بل هو دائماً مؤجّل وموزّع في شبكة من العلامات التي تُحيل بعضها إلى بعض. ومن هنا برزت النتيجة الحتمية التي عبّر عنها دريدا في مقولته بـ لا نهاية المعنى، حيث يصبح النص فضاءً مفتوحاً أمام قراءات لا تنضب وتأويلات لا تنتهي، فلا وجود لحقيقة نهائية أو تفسير حاسم. أما مبدأ الحضور والغياب فقد عمّق هذا التوجه حين بيّن أن الحضور نفسه لا يُفهم إلا عبر الغياب، وأن المعنى الذي نتصوره حاضراً إنما يتأسس على أثرٍ لما غاب، فيبقى النص دوماً في حالة حركة وتوتر لا تستقر على مركز ثابت.

وهكذا، فإن مجموع هذه الأسس يكون صورة متكاملة لمنطق التفكيك الذي يسعى إلى تقويض الثنائيات الميتافيزيقية الكبرى، ويضع القارئ أمام نصوص تنبض بالاختلاف وتقاوم كل أشكال الإغلاق الدلالي.

وبذلك يغدو التفكيك فلسفة للافتتاح المستمر، لا تتوقف عند حدّ، بل تدفع الفكر إلى مساءلة ذاته، والنصوص إلى إنتاج معانٍ جديدة مع كل قراءة.

¹ يوسف وغليسي، معجم المصطلحات النقدية، ط1، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2001، ص 215-217.

إنها ممارسة نقدية تنقض وهم الأصل والحقيقة المطلقة، لتثبت أن المعنى لا يوجد في الحضور الخالص، بل في لعبة لا تنتهي بين الإرجاء والغياب، بين التعدد والاختلاف.

الفرع الثالث: موقف التفكيكية من الإنسان

1/ الإنسان كأثر لغوي

تقوم التفكيكية على مبدأ أساسي هو مركزية اللغة، بحيث تصبح اللغة ليست أداة للتعبير عن المعنى، وإنما فضاء يتشكل فيه المعنى ويتحرك بلا نهاية؛ ومن هنا، فإنّ الإنسان نفسه لا يُدرك إلا من خلال اللغة، بل هو في نظر دريدا أثر (trace) "نصيّ".

فالإنسان لا يملك وجوداً مستقلاً عن أنساق العلامات، وإنما يظهر دائماً ضمن النصوص والخطابات، الأمر الذي يجعل هويته غير مكتملة، ومفتوحة باستمرار على الاختلاف والإرجاء.

يُعدّ مفهوم "الأثر (trace)" من أكثر المفاهيم التي أحدثت انقلاباً في النظر إلى الإنسان داخل مشروع جاك دريدا التفكيكي. فبدل أن يفهم الإنسان كما في الفلسفة الكلاسيكية على أنّه ذات جوهرية عاقلة، أو كما في الحداثة على أنّه مركز الحقيقة ومرجعها الأعلى، نجده في التفكيكية وقد تحوّل إلى مجرد أثر لغوي، أي كيان نصي لا يستقل عن شبكة العلامات والخطابات.

فالإنسان في هذا التصور لا يمكن أن يُدرك إلا من خلال اللغة، بل هو منتج لها بقدر ما هو منتج لها. وهنا تتضح دلالة عبارة دريدا الشهيرة: "لا وجود لشيء خارج النص (Il n'y a pas de hors-texte)".¹

هذه العبارة لا تعني إنكار الواقع المادي للإنسان، بل تفيد أنّ وجوده لا يمكن الإمساك به إلا عبر وسيط النص واللغة، الأمر الذي ينزع عنه أي جوهر مستقل أو حضور خالص.

وقد عبّر دريدا في كتابه الصوت والظاهرة عن هذه الفكرة بقوله: «الأثر هو الذي يجعل الحضور غير خالص، ويؤسس للغياب في قلب كل حضور»²

فالإنسان لا يظهر إلا كأثر، أي كعلامة تدل على غياب آخر، وهويته ليست معطى ناجزاً بل هي دوماً مؤجلة ومشروطة بغيرها.

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، المرجع السابق، ص 227.

² Jacques Derrida, La Voix et le Phénomène, PUF Edition, Paris, 1967, p70 .

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

هذا التصور أثار جدلاً واسعاً بين المفكرين الغربيين فمثلاً: فيول ريكور - من منظور هرمنيوطيقي¹ - اعتبر أنّ دريدا يحوّل الإنسان إلى "كيان مقروء"، نص مفتوح على التأويل لا يملك مرجعية خارجية: «إنّ التفكيك يُحيل الإنسان إلى نص، ويجعله عرضة للتأويل بلا نهاية، فلا يعود الإنسان ذاتاً، بل نصاً مفتوحاً على القراءة»² إنّ القول بهذه الفكرة التي قوّضت حقيقة وماهية الإنسان وهي الفكرة التي لم يكن يختلف فيها جميع البشر فضلاً عن المفكرين والفلاسفة، فلا يمكن من صفة من صفات الإنسان التي هي اللغة تصوير قائداً وجوهراً على الإنسان نفسه، وفي هذا السياق يقول عبد السلام بن عبد العالي: «لم يعد الإنسان سيد اللغة كما في النزعة الإنسانية، بل صارت اللغة هي السيد، والإنسان مجرد أثر يُعاد إنتاجه في أنساقه»³

بهذا يفقد الإنسان استقلاله الذاتي، ويتحوّل إلى انعكاس لحركة النصوص.

هكذا نجد أنّ فكرة الإنسان كأثر لغوي تضعه في موقع مغاير تماماً لموقعه في الفلسفات السابقة. فهو لم يعد مركز الحقيقة أو ذاتاً حرة مستقلة، بل صار أثراً نصياً، أي بناءً لغوياً متحركاً، يفتقر إلى الاستقرار والاكتمال. هذه الرؤية التي أعلنت من شأن اللغة وألغت المرجع الخارجي للإنسان، فتحت الباب لأسئلة حارقة: كيف يمكن تأسيس المسؤولية الأخلاقية إذا كان الإنسان أثراً؟ وكيف يمكن بناء الحقوق والعدالة إذا كان الإنسان لا جوهر له سوى كونه لعبة علامات؟

2/ تفكيك مركزية الذات

ظلت الذات عبر مسار الفلسفة الغربية مركزاً للمعنى والوجود، منذ أن أعلن ديكارت في القرن السابع عشر عبارته الشهيرة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، التي جعلت الوعي الذاتي نقطة البدء لكل يقين معرفي. ومع الفلسفة الكانطية ثم الهيغلية، تعزز هذا التصور، حيث أصبحت الذات مرجعاً للعقل وللتاريخ معاً.

غير أنّ جاك دريدا جاء ليقوّض هذا الإرث الميتافيزيقي، مؤكداً أن مركزية الذات ليست إلا وهماً ميتافيزيقياً رسخته الفلسفة الغربية.

¹ الهرمنيوطيقا مصطلح يوناني معناه التفسير والتوضيح، وهو ليست مجرد تفسير أو شرح، بل هي نظرية أو منهج يدرس كيف نفهم النصوص أو الظواهر الرمزية. أي: هي التي تضع القواعد والمنهجيات التي بها يُفسّر النص، وليس التفسير الفعلي فقط. (ينظر: <https://www.hindawi.org>)

² Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press, 1991, p. 148).

³ عبد السلام بن عبد العالي، الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1996م، ص. 115.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

في منظور دريدا، الذات ليست حضوراً متعالياً سابقاً على اللغة، وإنما هي أثر لغوي، ناتج عن اللعب المستمر للاختلاف (différance) يقول دريدا: «إنّ الحضور المزعوم للذات في وعيها لا يتحقق إلا بقدر ما يتوسطه أثر الكتابة»¹ هذا يعني أن الذات لا تملك جوهرًا خالصًا، فهي ليست إلا سلسلة من الإرجاءات اللغوية، لا تظهر إلا عبر العلامات التي تكتبها وتعيد إنتاجها.

تفكيك مركزية الذات يقوم أساساً على نفي الحضور الكامل. فالميتافيزيقا الغربية بنت تصوّرها للإنسان على أساس "حضور الذات لذاتها"، أي على إمكانية أن تكون الذات مرجعاً مباشراً للمعنى. لكن دريدا يؤكد أن هذا الحضور مستحيل، لأن كل تعبير لغوي يتأخر دائماً عن مقصوده، وكل دلالة تحمل في طياتها أثراً لغياب ما. ومن هنا يقول: «ما من حضور صافٍ يمكن القبض عليه، لأن كل حضور مشروط بالغياب الذي يسكنه»² هذه الفكرة تترتب عنها نتائج جوهرية:

1. الذات ليست مركزاً للمعرفة، لأنها لا تُدرك إلا من خلال اللغة التي لا تسمح بالمعنى النهائي.
 2. الذات ليست مرجعاً للهوية، إذ الهوية نفسها تتشكل من تكرار العلامات واختلافها.
 3. الذات ليست حضوراً ميتافيزيقياً، وإنما هي فضاء مفتوح للتأويل، ما يجعلها غير مستقرة وغير مكتملة.
- وقد التقط بعض المفكرين الغربيين هذه الفكرة ووسّعوها.

الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي، فقد اعتبر في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة،³ مفهوم الذات ككيان جوهري قادر على عكس الحقيقة ما هو إلا أسطورة إبستمولوجية، وأنّ الحقيقة ليست انعكاساً لجوهر الذات، بل هي ثمرة محادثة مستمرة داخل فضاء اللغة. وهنا يلتقي رورتي مع دريدا في أنّ مركزية الذات مجرد بناء فلسفي يجب تفكيكه.

إذن، تفكيك مركزية الذات عند دريدا لا يعني إلغاء الإنسان، بل يعني خلخلته من موقع "الأصل" أو "المرجع" أو "المركز". فالذات، في التفكيكية، تتحول من حضور ميتافيزيقي مطلق إلى أثر لغوي متشظّ، ومن جوهر ثابت إلى سلسلة من الاختلافات المؤجلة. وهكذا تفتح على فضاء لا نهائي من التأويل، حيث يصبح الإنسان ذاته سؤالاً دائماً، لا يكتمل ولا يُجسم.

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، المرجع السابق، ص 85.

² جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المرجع السابق، ص 412.

الفصل الثاني: الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

قد يلتبس على القارئ تداخل بعض افكار المطلب الأول الذي تحدثنا فيه عن فكرة الإنسان كأثر لغوي والمطلب الثاني الذي كان حول تفكيك مركزية الذات، وعليه لابد من بيان الفرق الجوهرى بين الفكرتين.

حين نتأمل المشروع التفكيكي عند جاك دريدا، نجد أنه قد أحدث قطيعة إبستمولوجية مع التصورات الفلسفية الميتافيزيقية التي وضعت الإنسان في مركز الكون، بوصفه جوهرًا ثابتًا، وذاتًا موحدة قادرة على إنتاج المعنى والسيطرة على العالم. غير أن هذه القطيعة لم تتحقق على نحو واحد، بل سارت في اتجاهين متكاملين، هما: توصيف الإنسان بوصفه أثرًا لغويًا، ثم نقد البنية الميتافيزيقية التي كرسّت مركزية الذات. وعلى الرغم من التداخل الوثيق بينهما، فإنّ التمييز بين المستويين ضروري لفهم العمق الفلسفي للتفكيك.

أولاً: الإنسان كأثر لغوي

يقوم هذا التصوّر على نزع أيّ جوهر متعالٍ للإنسان، وإدراكه في ضوء ما يسميه دريدا بـ الأثر (trace) فالأثر ليس حضورًا مكتملاً، بل هو دائم التأجيل والإحالة إلى آخر.

وهكذا يغدو الإنسان أثرًا لغويًا، أي أنه لا يملك كينونة مستقلة عن نظام العلامات الذي يُنتجه. لذلك قال دريدا: " لا يوجد شيء خارج النص"، هذه العبارة الشهيرة لا تعني إنكار الواقع، بل الإشارة إلى أنّ أيّ إدراك للإنسان أو للعالم لا يتم إلا من خلال وساطة اللغة. وبذلك يغدو الإنسان غير موجود إلا في صورة أثرٍ داخل البنية النصّية التي تحيط به وتؤسسه.

وقد فسّر كريستوفر نوريس هذا البعد بقوله: « الإنسان عند دريدا ليس كيانًا مستقلًا، بل هو نتيجة

اختلافات لغوية لا نهائية، وكل محاولة لتعريفه تنتهي إلى إحالات أخرى¹»

إذن، الإنسان ليس "مركزًا" بل "نتائجًا"، ولا يمكن الإمساك به كحقيقة ثابتة، بل بوصفه أثرًا ينزاح باستمرار عبر شبكة اللغة.

ثانيًا: تفكيك مركزية الذات

في مقابل هذا التوصيف الأنطولوجي، يتجه دريدا إلى ممارسة نقد إبستمولوجي للتقليد الغربي الذي أقام مشروعه على مركزية الذات. فممنذ ديكارت الذي جعل "الكوجيتو" أساس اليقين، مرورًا بكانط وهيغل وصولًا إلى الفلسفة الظاهراتية، ظلّت الذات في قلب الميتافيزيقا الغربية باعتبارها ضامنًا للمعرفة والحقيقة.

¹ Norris, *Derrida*, London: Fontana Press, 1987, p. 45.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

أما التفكير فيسعى إلى تقويض هذا الامتياز، موضحاً أنّ الذات ليست أصلاً متعالياً، بل مجرد موقع يتحدد داخل نظام الاختلافات. فهي ليست "مركزاً" ثابتاً يمكن الركون إليه، بل أثراً مشتتاً لا يملك السيادة على المعنى. وبهذا يتهاوى التصور الكلاسيكي للإنسان كفاعل مركزي، ليحل محله تصور لا مركزي يرى في الذات كياناً هشاً، مشروطاً بسياقات اللغة والثقافة والاختلاف.

يتضح من هذا العرض أنّ الفرق بين التصورين يقوم على المستوى الذي يعالجان به مسألة الإنسان:

- القول بأنّ الإنسان أثر لغوي هو توصيف أنطولوجي لكيونته، أي كيف يكون الإنسان في وجوده.

- أما تفكير مركزي الذات فهو نقد إبستمولوجي لتاريخ الفلسفة الذي منح الذات موقع الضامن والمركز.

بعبارة أخرى: إذا كان مفهوم "الأثر" يحدّد طبيعة الإنسان ذاتها، فإنّ تفكير مركزي الذات يبيّن كيف أنّ هذا الاكتشاف يهدم صورة الإنسان التي رسّخها التراث الفلسفي الغربي.

هكذا يظهر أنّ المشروع التفكيكي عند دريدا ليس مجرد موقف لغوي أو نصي، بل هو إعادة نظر جذرية في مفهوم الإنسان ذاته: من كائن ميتافيزيقي متعالٍ، إلى أثر لغوي يتشظى في شبكة النصوص، ومن ذات مركزية ضامنة للحقيقة، إلى موقع لامركزي يتحدد عبر الاختلاف.

وهذا هو التحوّل الفلسفي الذي فتح الباب أمام ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة لإعادة التفكير في موقع الإنسان في العالم.

3/ الاختلاف وعلاقته بالإنسان

إذا كان الإنسان - كما يصرح دريدا - أثراً لغوياً، فإن هذا الأثر لا يتحدد إلا داخل لعبة الاختلاف. فالإنسان لا يملك هوية مكتملة أو ثابتة، بل هو كيان مفتوح على الآخر، يتشكل دوماً من خلال ما ليس هو. ويعلق جوناثان كلر بقوله:

« إنّ هوية الإنسان، في ضوء مفهوم الاختلاف، لا يمكن تثبيتها، فهي دائماً مشروطة بالتمايز مع غيرها، وبالإرجاء الدائم لأي اكتمال¹ »

¹ Culler, *On Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 97.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وبهذا يصبح الإنسان -في التصور التفكيكي- كياناً متشظياً، غير مكتمل، دائم التكوين، لا يملك تعريفاً نهائياً.

يمكن إجمال دلالات الاختلاف على مفهوم الإنسان في نظر التفكيك في النقاط الآتية:

أ/ لا جوهر ثابت للإنسان

إن كل محاولة لتعريف "ماهية الإنسان" محكوم عليها بالفشل، لأن الهوية نفسها مشروطة بحركة الاختلاف يقول نوريس: «دريدا يجعل من الاختلاف مبدأ أنطولوجياً، بحيث لا تكون هناك هوية إنسانية جوهرية، بل حركة لا نهائية من الإرجاء والتباين»¹

ب/ الإنسان في علاقة دائمة بالآخر

الهوية الإنسانية لا تُبنى في عزلة، بل عبر تفاعلها مع المختلف. ومن ثم، يصبح الآخر جزءاً لا يتجزأ من تعريف الذات. يوضح دريدا ذلك بقوله:

« لا يمكن للهوية أن توجد دون الاختلاف، أي دون الآخر الذي يحدها ويمكّنها»²

ج/ غياب المعنى النهائي

بما أنّ الإنسان أثر لغوي محكوم بالاختلاف، فلا يمكن القبض على "معنى نهائي" للوجود الإنساني. بل إن وجوده يظل حركة لا متناهية من البحث عن المعنى.

4/ أبعاد وجودية وإنسانية

إن قراءة الإنسان من خلال مفهوم الاختلاف تقود إلى نتائج أنطولوجية ووجودية عميقة:

انفتاح دائم: الإنسان كائن غير مكتمل، منفتح على الآخر، يتجاوز ذاته باستمرار.

هشاشة الهوية: كل تصور ثابت للإنسان هو وهم ميتافيزيقي، إذ الهوية ليست معطى بل سيورة.

نقد النزعة الإنسانية الكلاسيكية: إذ لم يعد الإنسان "مركز الكون"، بل تعبيراً عن لعبة لغوية وثقافية لا مركز لها.

¹ Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, London: Routledge, 1982, p: 65.

² جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المراجع السابق، ص 278.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وعليه فإنّ الاختلاف عند دريدا يفضي إلى إلغاء المطلقات، بما في ذلك المطلق الإنساني، فلا يبقى الإنسان إلا مشروعًا مفتوحًا على اللايقين.¹

الاختلاف عند دريدا ليس مجرد مفهوم لغوي، بل هو رؤية شاملة تعيد صياغة العلاقة بين الإنسان والوجود. فبمقتضى الاختلاف: لا يعود الإنسان جوهرًا ثابتًا، بل أثرًا يتشكل في سيرورة لا نهائية.

لا تتحدد هويته من ذاته، بل من خلال الآخر الذي يشكل شرط وجوده.

ولا يُعطى المعنى مرة واحدة، بل يظل مؤجّلًا، مفتوحًا على احتمالات لا تنتهي.

وبذلك، يصبح الإنسان -في المنظور التفكيكي- كائنًا لا يتوقف عن التشكل، ولا يملك حقيقة نهائية، بل يعيش في فضاء الاختلاف الذي يؤسس وجوده ذاته.

4/ نقد الاستقرار والجوهر

أ/ ما المقصود بنفي: «الاستقرار» و«الجوهر»؟

في التراث الفلسفي الكلاسيكي (الميتافيزيقي) يُفهم «الجوهر» (essence) «على أنه ما يميّز الشيء ويضمن استمراريته وذاكرته الهوية؛ والذات الإنسانية كثيرًا ما وُصفت بكونها جوهرًا ثابتًا (روحًا، نفسًا، عقلاً) يضمن ثبات الهوية عبر الزمن. و«الاستقرار» هنا يعني قابلية ثبوت الصفات الأساسية لدى الكائن بغض النظر عن التحولات الظرفية.

نقد التفكيكية يوجّه ضربتين متلازمتين إلى هذا البناء: الأولى تفكيك فكرة الجوهر كمرجع نهائي، والثانية التشكيك في فكرة استقرار الهوية عبر الزمن.

يُعدّ نفي الجوهر من قبيل النتائج المنطقية لمفهومي الأثر (trace) والاختلاف (différance) دريدا لا يطالب بمجرد تغيير اصطلاحي، بل بإلغاء الإطمئنان إلى أيّ حضورٍ نهائيّ يُعتبر أصلًا أو مرجعًا.

يقول دريدا صراحةً إنّ كل حضورٍ يحمل في طيّاته أثر الغياب، وأنّ محاولة استرجاع «الأساس» دائمًا ما تُفضي إلى إحالات لا نهائية.

¹ يوسف مكي، التفكيك وفلسفة الاختلاف، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005، ص 133.

ب/ تفكيك الاستقرار الزمني والهوية المستمرة

لقد مثل مفهوم الاستقرار الزمني للذات إحدى الركائز المركزية في التصورات الكلاسيكية للهوية الإنسانية. فالفلسفات الميتافيزيقية، من أفلاطون إلى ديكارت، افترضت أنّ الذات كيان متجانس، يستمر عبر الحالات والتجارب وكأنها نفس واحدة تحافظ على ثباتها رغم اختلاف الظروف. هذا التصور يُفضي إلى افتراض وجود جوهر ثابت للإنسان، يضمن وحدة هويته على امتداد الزمن.

غير أنّ التفكيك يكشف هشاشة هذا الافتراض، إذ يرى أن الهوية الإنسانية ليست معطى مسبقاً أو وحدة جوهرية متماسكة، بل هي بناء نصّي وتاريخي يتشكل عبر تكرار العلامات وتراكم الاختلافات داخل سياقات ثقافية وزمنية متغيرة. ومن هنا تصبح الهوية أقرب إلى سلسلة من التعيينات النصية والتفاعلات اللغوية، وليست حضوراً جوهرياً ثابتاً. فكل محاولة لتثبيت الذات في تعريف واحد سرعان ما تنهار، لأنها تُحيل إلى تعريفات أخرى، في عملية لا نهائية من الإرجاء.

هذا ما أشار إليه دريدا في نقده لفكرة الحضور المستقر، حيث اعتبر أن الهوية لا تُبنى على أساس متعالٍ أو جوهر ثابت، بل على حركة النصوص وتكرار العلامات التي لا تنفك تؤجّل المعنى النهائي. وبذلك فإن الذات ليست سوى أثر متجدد داخل شبكة من العلامات التي تكتسب معناها بالاختلاف لا بالثبات.

في هذا السياق، يلتقي التفكيك مع بعض الأطروحات الفلسفية المعاصرة التي سعت إلى إعادة النظر في مفهوم الهوية. فقد قدّم بول ريكور مفهوم "الهوية السردية"، حيث اعتبر أن الذات تتشكل عبر الحكاية الزمنية التي ترويها عن نفسها. فبدل أن تكون الهوية جوهرًا ثابتًا، تصبح مشروعًا سرديًا يتجدد باستمرار عبر أحداث السيرة والتجار وبهذا التصور، يقدم ريكور نقدًا ضمنيًا لفكرة الاستقرار الجوهري للذات، ويبيّن أن الهوية ليست مطابقة لذاتها، بل تُبنى عبر السرد الذي يوفّق بين التغيّر الزمني والبحث عن الوحدة¹.

إن الجمع بين دريدا وريكور يكشف لنا أنّ الهوية الإنسانية لا يمكن الإمساك بها بوصفها "شيئًا واحدًا مستمرًا"، بل هي عملية تتوسطها اللغة والسرد والاختلافات. فبينما يركّز دريدا على لا استقرار الهوية بوصفها

¹ Ricoeur, Paul, Temps et récit, Tome I, Paris: Éditions du Seuil, 1983, pp. 74-80.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

أثراً نصياً وإحالات لغوية متكررة، يبرز ريكور كيف أن هذه الهوية تُنسج سردياً، بحيث يتأسس الاستقرار النسبي للذات داخل بنية الحكاية لا في جوهر ثابت.

وبذلك، يغدو الاستقرار الزمني للذات ليس حقيقة ميتافيزيقية بل افتراضاً مؤقتاً، يتم إنتاجه وإعادة إنتاجه عبر التكرار النصي والسردى.

كل محاولة لتعريف الذات هي مجرد نقطة إسناد ظرفية، تتبدد سريعاً حين تُقرأ ضمن سياق جديد أو عبر خطاب مختلف. إن الذات، في ضوء هذا الفهم، ليست سوى مشروع دائم التشكل، يفتح على الاختلاف والتعدد، ويتحرك بين الاستمرارية الزمنية والتغير التاريخي.

الاستقرار الزمني للذات يفترض أنّ للذات نفساً متجانسة عبر الحالات والتجارب. لكن التفكير يبين أن الهوية تتشكل عبر تكرار العلامات والاختلافات والسياقات التاريخية. الهوية إذاً ليست «شيئاً واحداً مستمراً» بل سلسلة من التعينات النصية والتفاعلات.

في سياق التفكير، يكشف دريدا أن أي تعريف ثابت للذات سيصبح سريعاً مجرد نقطة إسناد مؤقتة تُنقل بالإحالة إلى تعريفات أخرى.

إن تفكيك فرضية الاستقرار الزمني للذات يفتح الباب أمام إعادة تعريف الإنسان برّمته في سياق ما بعد الحداثة. فبعد أن كان الإنسان في الفلسفات الكلاسيكية والحداثيّة يُنظر إليه كجوهر ثابت، أو ذاتٍ متجانسة تستمر عبر الزمن، جاءت القراءة التفكيكية لتكشف أن هذه الصورة ليست سوى بناء ثقافي-لغوي، يقوم على فرضيات ميتافيزيقية عن الحضور والوحدة والاستقرار.

فالإنسان، في ضوء هذا النقد، لم يعد "ماهية مكتملة" أو "ذاتاً متماسكة"، بل أصبح يُفهم كمشروع سردي-نصي يتشكل عبر التكرار والاختلاف، ويتحدد دائماً ضمن سياقات تاريخية وخطابية متغيرة. إن هويته ليست "شيئاً واحداً مستمراً"، وإنما سلسلة من التعينات النصية، تتبدل مع كل خطاب جديد وكل تجربة زمنية. وهذا ما يجعل الإنسان في ما بعد الحداثة كائناً مفتوحاً على الالتحديد، تتعدد صوره ورواياته بحسب السياقات.

إن نقد دريدا للحضور والجوهر، متضافراً مع رؤية ريكور للسرد، يكشف أن الإنسان ما بعد الحداثي يعيش في فضاء تتعايش فيه هويات متعددة ومتغيرة، لا يمكن ردها إلى وحدة جوهرية أو معيار كلي. ومن هنا، فإن أهم ما يميز هذا التصور أن الإنسان لم يعد مركزاً للمعنى أو ضامناً للاستقرار، بل صار نتاجاً للاختلافات النصية والحكايات الزمنية التي تُبقي هويته في حالة تشكّل دائم.

وبهذا المعنى، يمكن القول إن ما بعد الحداثة قد نقلت الإنسان من مقام "الجوهر" إلى مقام "السرد"، ومن موقع "المركز" إلى فضاء "التعدد"، حيث لا هوية مطلقة ولا ذات متعالية، بل فقط ذوات تتشكل باستمرار ضمن جدلية النص والتاريخ.

ج/ أثر نقد الجوهر والاستقرار

- إسقاط المطالب باليقين الميتافيزيقي: لم يعد ممكناً المطالبة بوجود مركز معرفي وآمن يقف وراء التعبير اللغوي أو الخبرة.

- تفكيك البنى التأسيسية: كل بنية تستند إلى «أصل» تُحدد تصبح مشروطة وخاضعة لإظهار أحقيتها التاريخية واللغوية.

- إعادة صياغة الهوية: الهوية تتحول من «ما هو» إلى «كيف يُحكى ويُكتب»، أي من ماهية جامدة إلى سيروية تأويلية.

- نزع الثبات من التصنيفات: مفردات مثل «الإنسان»، «الطبيعة»، «الجوهر» تفقد وظائفها التبسيطية المباشرة وتصبح مفاهيم مشروطة بسياقات استعمالها التاريخي.

4/ تداعيات نقد الجوهر على فهم الإنسان

أخلاقياً:

إذا كانت الذات غير مستقرة وجوهرها محجوزاً، تصبح أسئلة المسؤولية والنية والضمير أكثر تعقيداً. كيف نطلب حساباً من كيانٍ متحول؟ يجري هنا تحويل السؤال: من استنادٍ إلى أي ثوابت تُبنى الأخلاق؟ التفكيك لا يلغى الأخلاق لكنه يدعو لإعادة أثباتها على أسس عملية (الالتزام، الحوار، المساءلة التاريخية) بدل الاستناد إلى جوهرٍ أخلاقي مطلق¹.

قانونياً وسياسياً:

مفاهيم الحقوق والهوية الوطنية والجنسية قد تُعاد قراءتها باعتبارها بنى تاريخية ثقافية لا جوهرية؛ ما يستدعي مرونة تشريعية تعترف بالتعددية والتغير الاجتماعي بدلاً من تثبيت تصنيفات جامدة.

¹ https://iep.utm.edu/ricoeur/utm_source.

معرفيًا ومنهجياً:

البحث الفلسفي والإنساني يحتاج إلى مناهج تراثية-نقدية تبين أصل المفاهيم التاريخي وتتابع انزياحها بدل الافتراض بأن المصطلح يملك مرجعًا واحدًا ثابتًا¹.

خلاصة

يمكن القول إن التفكيكية قد أحدثت زلزالًا معرفيًا في التصور الفلسفي للإنسان.

فبعد أن كان يُنظر إليه في الفلسفات الكلاسيكية والحداثية باعتباره ذاتًا عاقلة متجانسة، مركزية، مستقرة الجوهر، جاءت التفكيكية لتكشف أن هذا التصور ليس سوى بناء نصّي تاريخي، نتج عن تراكمات خطائية وثقافية.

فالإنسان عند دريدا ليس كيانًا جوهريًا قائمًا بذاته، بل هو أثر لغوي، لا يتحقق إلا من خلال شبكة العلامات والاختلافات التي تعطيه هويته المؤقتة. وهو في ذات الوقت ليس مركزًا للمعنى أو الضمان النهائي للحقيقة، بل يتحدد عبر تفكيك مركزية الذات، إذ لم يعد "الفاعل العاقل" هو مصدر الدلالة والمعنى، بل أصبح جزءًا من لعبة لغوية-تاريخية لا تنتهي.

من هنا يظهر مفهوم الاختلاف (différance) الذي يجعل هوية الإنسان في حالة إرجاء دائم، إذ تتشكل من خلال الاختلافات والتأجيلات المستمرة داخل اللغة والتاريخ، فلا استقرار نهائي يمكن القبض عليه.

ويترتب على هذا النقد أن الإنسان لم يعد جوهريًا ثابتًا، بل صار تعيينًا نصيًا متغيرًا يتحدد في كل مرة بحسب السياق، والحوار، والسلطة المعرفية السائدة. هذه الرؤية انعكست على المجالات الأخلاقية والقانونية والمعرفية: فالمسؤولية الأخلاقية لم تعد مستندة إلى جوهر ثابت للذات، بل إلى علاقتها بالآخر والتزامها بالحوار والانفتاح؛ والهوية القانونية والسياسية لم تعد قائمة على تصنيفات جامدة، بل صارت تُقرأ كبنى ثقافية قابلة للتفكيك، وإعادة التأويل؛ والمعرفة لم تعد بحثًا عن أصل ثابت، بل صارت تحليلًا لمسارات الانزياح والاختلاف التي تخلق المفاهيم وتعيد تشكيلها.

¹ https://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/ricoeur/utm_source.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

هكذا، يضع الفكر التفكيكي الإنسان داخل فضاء ما بعد الحداثة: فضاء مفتوح، غير مكتمل، تتحرك فيه الهوية في سيرورة دائمة، ويُعاد فيه التفكير في القيم والحقوق والمعرفة بوصفها مشاريع تاريخية مشروطة، لا كمعطيات جوهرية مطلقة.

إنَّ حصيلة هذه التحولات أنَّ الإنسان، في منظور التفكيكية، ليس "جوهرًا متعالياً" ولا "مركزًا للمعنى"، بل كيان مفتوح، يتشكل في فضاء الاختلاف، وتُعاد صياغته على الدوام وفق سيرورة نصّية-تاريخية لا تعرف الاكتمال. وبهذا المعنى، تمهّد التفكيكية الطريق لظهور التصور ما بعد الحداثي للإنسان: كائن نسبي، متحوّل، لا يقيم في ثبات الهوية بل في رحابة التعدد.

المطلب الثاني: الإنسان في فكر ما بعد النبوية

عُدّ مفهوم الإنسان من أكثر المفاهيم التي شهدت تحولات جذرية في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، إذ لم يبق على صورة واحدة، بل تغيّر بتغيّر الأطر المعرفية والأنساق الفلسفية المهيمنة. ففي الفلسفة اليونانية الكلاسيكية مثلاً، تجسدت صورة الإنسان في كونه "حيواناً عاقلاً" كما عند أرسطو، كائن يملك القدرة على استخدام العقل للتمييز بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، ثم جاءت الفلسفة الوسيطة لتربط ماهية الإنسان بالتصور الديني المسيحي، فجعلت منه مخلوقاً ميتافيزيقياً، غايته القصوى هي الاتصال بالمطلق وتحقيق الخلاص الروحي.

ومع انبثاق الحداثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تحوّل مركز الثقل نحو الذات الإنسانية، حيث ارتقى الإنسان إلى موقع المرجعية العليا. فديكارت جعل من الكوجيتو أساساً لليقين المعرفي، وروسو رفع من قيمة الحرية الطبيعية، بينما رأى كانط أنَّ الإنسان غاية في ذاته، وأن العقل العملي هو مناط كرامته. لقد غدت الذات العاقلة محوراً لكل تفكير، وأضحى الإنسان "مركز الكون" و"صانع تاريخه"، وفق ما بلورته فلسفات الأنوار وما تلاها.

غير أنَّ القرن العشرين حمل معه قطيعة إبستمولوجية مع هذه المركزية الإنسانية. فقد جاءت النبوية لتضعف من شأن الذات، معتبرة أن اللغة والبنى العميقة هي التي تنتج المعنى، لا الفرد بما هو ذات حرة ومستقلة. ثم أعقبتها ما بعد النبوية لتذهب أبعد، إذ أعلنت نهاية الإنسان كجوهر ثابت، مؤكدة أن ما نسمّيه "إنساناً" ليس

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

إلا أثراً للخطابات والمعارف وشبكات السلطة التي تشكّله وتعيد إنتاجه. ولعل قول ميشيل فوكو بأن "الإنسان اختراع حديث العهد، وسيزول قريباً".¹ يُجسّد بجلاء هذه القطيعة.

هكذا، تحوّل السؤال من: "ما الإنسان؟" إلى: "كيف تُنتج فكرة الإنسان داخل أنساق المعرفة واللغة والسلطة؟" وهو تحوّل يفتح الباب أمام إشكالات فلسفية ومنهجية عميقة، من قبيل: هل يمكن الحديث عن ذات متماسكة؟ ما مصير الحرية والمسؤولية إذا كانت الذات مشروطة بالبنى والخطابات؟ وكيف نفهم الأخلاق والقانون في ظل هذا التفتت للهوية الإنسانية؟

إنّ دراسة صورة الإنسان في ما بعد البنيوية ليست إذن ترفاً فكرياً، بل ضرورة لفهم المسارات التي انتهت إليها الفكر الغربي المعاصر. فهي تكشف عن ملامح الأزمة التي يواجهها مفهوم الإنسان بعد سقوط المركزية، وتوضح كيف أصبحت الذات المعاصرة "نتاجاً" لا "أصلاً"، و"أثراً" لا "جوهرًا". وبذلك يمهد هذا البحث لقراءة معمّقة للتحوّلات التي عرفها المفهوم الإنساني في الفكر الفلسفي الراهن.

الفرع الأول: خلفية نظرية

يقوم التصور ما بعد البنيوي على زعزعة اليقينيّات التي أرسّتها البنيوية والحداثة، وفي مقدمتها مركزية المعنى والذات. فإذا كانت البنيوية قد شددت على البنى العميقة والأنساق الكامنة وراء الظواهر، فإن ما بعد البنيوية دفعت هذا التصور إلى أقصاه، معلنة أن المعنى ليس جوهرًا يُكتشف، بل هو أثر متحرك لا يستقر عند حد.

لقد عبّر جاك دريدا عن هذا الموقف من خلال مفهومي الاختلاف (Différance) والأثر (Trace)، حيث يؤكد أن المعنى لا يُعطى دفعة واحدة، بل يتأجل باستمرار داخل شبكة لا نهائية من العلامات، وأن كل حضور لغوي يحمل في ذاته أثراً لغياب سابق أو لاحق.² وهذا يعني أن الذات الإنسانية، التي كانت في الحداثة مركزاً للمعرفة واليقين، ليست حضوراً كاملاً أو جوهرًا متعالياً، وإنما أثر لغوي يتشكل داخل لعبة الاختلافات.

وقد انضم إلى هذا التيار عدد من أبرز مفكري القرن العشرين الذين عملوا على تفكيك التصور الحداثي للإنسان. فميشيل فوكو، في عمله الضخم *الكلمات والأشياء* (Les mots et les choses)، أعلن أن "الإنسان

¹ ميشيل فوكو، *الكلمات والأشياء*، باريس: غاليمار، 1966، ص 398.

² جاك دريدا، *الكتابة والاختلاف*، المرجع السابق، ص 32.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

اختراع حديث العهد، وربما يزول مثلما يزول أثر وجهه في الرمال على شاطئ البحر".¹ وهو بذلك يربط ظهور مفهوم "الإنسان" كفتة معرفية بمرحلة إبستمولوجية معينة، مؤكداً أنه ليس كائناً جوهرياً بل نتيجة لشبكات السلطة والمعرفة.

أما رولان بارت فقد ذهب في اتجاه مشابه من خلال إعلانه "موت المؤلف" في مقاله الشهير (1968)، معتبراً أنّ النص لا يعود إلى ذات مركزية تتحكم في معناه، بل إلى شبكة من العلاقات اللغوية التي تمنح القارئ سلطة إنتاج الدلالة؛² وإذا كان بارت قد وجّه نقده إلى سلطة المؤلف، فإن أثر ذلك يمتد بالضرورة إلى نفي فكرة الذات المبدعة الحرة التي تتجاوز اللغة، ليصبح الإنسان مجرد موقع داخل نص مفتوح.

كما أسهم جاك لاكان، من جهته، في زعزعة صورة الإنسان من خلال التحليل النفسي البنيوي، حيث أعاد قراءة فرويد بلغة مستمدة من البنيوية. فالذات عنده ليست متماسكة، بل منقسمة بين "الخيالي" و"الرمزي"، ومشروطة بالانخراط في اللغة منذ البداية.

لقد ذهب لاكان إلى أن "اللاوعي مُصاغ كبنية لغوية".³ ، ما يعني أن الإنسان لا يملك سيادة مطلقة على ذاته، بل هو خاضع لقوانين اللغة التي تشكّل هويته ورغباته.

وعليه، فإن ما بعد البنيوية، من دريدا إلى فوكو وبارت ولاكان، قد رسخت تصوراً مغايراً للإنسان، إذ لم يعد جوهراً متعالياً أو مركزاً للخطاب، بل نتاجاً للغة، والسلطة، والخطابات المؤسسية. وهذا التحول يشكل الخلفية النظرية الأساسية لأي بحث في موضوع الإنسان داخل أفق ما بعد البنيوية، لأنه يكشف عن القطيعة مع التصور الحداثي الذي جعل من الذات أساس المعنى والعقلانية.

الفرع الثاني : موت الإنسان عند ميشال فوكو

1/ الفكرة المركزية عند فوكو — ماذا يعني «موت الإنسان»؟

¹ فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، ط2، أفريقيا الشرقالدار البيضاء، 2001، ص 378.

² رولان بارت، "موت المؤلف"، ضمن: مقالات نقدية، باريس: سوي، 1981، ص 45-55.

³ جاك لاكان، الكتابات، باريس: سوي، 1966، ص 49.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

تُعَدُّ المقولة الشهيرة التي يختم بها ميشيل فوكو كتابه الكلمات والأشياء، والتي يقول فيها: "الإنسان اختراع حديث العهد، وربما قابل للزوال، كما يزول وجه رُسم على الرمل عند حافة البحر"¹ من أكثر العبارات التي أثارت جدلاً في الفكر المعاصر.

غير أنّ هذه العبارة لا ينبغي أن تُفهم على نحو ميتافيزيقي أو بيولوجي، كما لو أنّ فوكو يعلن فناء البشر جسدياً، بل المقصود بها إعلان نهاية الإنسان كفئة معرفية إبستمولوجية داخل خطاب الحداثة الغربية.

إنّ فوكو، في مشروعه الأركيولوجي، لا يبحث في "ماهية الإنسان" بقدر ما يبحث في الشروط التاريخية التي جعلت الإنسان يظهر كموضوع للمعرفة. وهو يبيّن أنّ "الإنسان" لم يكن أبداً معطى بديهياً أو حضوراً ثابتاً في الفكر الغربي، بل هو نتاج تشكّل إبستيمي خاص بالقرن التاسع عشر مع ظهور ما يسمى بـ "علوم الإنسان" (الأنثروبولوجيا، علم النفس، الاقتصاد السياسي، اللغويات).

وفي هذا السياق، يصبح الإنسان ليس كائناً ميتافيزيقياً مكتفياً بذاته كما عند كانط، ولا ذاتاً واعية كما في الكوجيتو الديكارتي، بل مجرد "موضوع للمعرفة" تُمارَس عليه تقنيات الوصف والتصنيف والقياس.²

بهذا المعنى، فإنّ "موت الإنسان" عند فوكو لا يعني انهيار الوجود البشري الفيزيائي، وإنما يشير إلى انهيار النموذج المعرفي الذي جعل من الإنسان مركزاً ومرجعاً للمعنى والتفسير. فالحداثة الأوروبية، خصوصاً مع كانط، قامت على تصور الإنسان كشرط قبلي للمعرفة، وكذات عاقلة تملك القدرة على منح المعنى وتنظيم العالم. غير أنّ هذا التصور لم يعد مطابقاً للتحوّلات التي طرأت على الحقول المعرفية في القرن التاسع عشر، إذ انتقلت هذه العلوم من النظر إلى الإنسان كذاتٍ مؤسسة، إلى اعتباره كائناً مشروطاً: مشروط باللغة (كما في علم اللسانيات)، بالعمل والإنتاج (كما في الاقتصاد السياسي)، وبالرغبة واللاشعور (كما في التحليل النفسي).

هكذا لم يعد الإنسان "أصل المعنى"، بل نتاج شبكات معرفية وخطائية تحدّد إمكانات وجوده ذاته.³

¹ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 422.

² ميشيل فوكو، أركيولوجيا المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط2، 1986، ص 135.

³ ميشيل فوكو، أركيولوجيا المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط2، 1986، ص 135.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

إنّ القول بـ "موت الإنسان" يتضمن إذن تفكيك الأنثروبولوجيا الفلسفية التي سادت في الحداثة، والتي كانت ترى في الإنسان مقياساً لكل شيء، ومركزاً للمعرفة.

فوكو يعلن أنّ هذه الأنثروبولوجيا نفسها مجرد بناء تاريخي مشروط بظهور الإبستيمية الحديثة، وبالتالي فهي قابلة للزوال متى تغيّرت شروط الخطاب.

الإنسان، عند فوكو، ليس إلا اختراعاً إبستيمياً عمره لا يتجاوز القرنين، ومن ثمّ يمكن أن يختفي كما ظهر، إذا ما تغيّرت أنساق المعرفة التي أنتجته.

ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ هذه المقولة تمثل قطيعة إبستمولوجية جذرية في تاريخ الفكر الغربي.¹ يوضح أنّ فوكو لم يقصد موتاً أنطولوجياً للإنسان، وإنما انخياراً لمركزيته كذات مؤسسة للمعنى، الأمر الذي يجعله أقرب إلى "اختراع معرفي" منه إلى حقيقة جوهرية.

إذن، الفكرة المركزية عند فوكو تتلخص في أنّ الإنسان ليس حضوراً أصيلاً، بل مجرد أثر تاريخي للخطابات التي أنتجته. ومع تغيّر الإبستيمات، يمكن أن تُستبدل صورة الإنسان بصورة أخرى، مما يعني أنّ "الإنسان" كما نعرفه اليوم، ليس سوى مرحلة عابرة في تاريخ الفكر، لا أكثر.

2/ الإطار المنهجي عند فوكو: الأركيولوجيا والإبستيمية²

لفهم إعلان ميشيل فوكو عن "موت الإنسان" لا يكفي الوقوف عند نتائجه، بل لا بدّ من العودة إلى الإطار المنهجي الذي يوجّه تحليلاته، والمتمثل في منهج الأركيولوجيا ومفهوم الإبستيمية، فالأركيولوجيا عند فوكو ليست بحثاً في "أصول" الأفكار أو تأويلاً لنظام تطورها وفق خطّ متصل من العقلانية، بل هي طريقة لقراءة التاريخ الفكري تكشف عن شروط إمكان الخطاب التي جعلت بعض المفاهيم والمعارف ممكنة في فترة معينة، وحجبت أخرى.

¹ عبد اللطيف قادم، "موت الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة من نيتشه إلى فوكو، مجلة أبوليوس، المجلد 4، العدد 7، 2017، ص

136-138

² كلمة "الإبستيمية" أصلها يوناني تعني «المعرفة، أو العلم المؤكّد». يُستخدم المفهوم في الفلسفة للإشارة إلى مستوى المعرفة التي تتجاوز الرأي أو الظن إلى معرفة مدعومة بالأدلة واليقين. وسيأتي بيان كيف استخدمها ميشيل فوكو.

أ/ الأركيولوجيا: منهج قراءة التاريخ المعرفي

يقترح فوكو في كتابه أركيولوجيا المعرفة أن مهمة الباحث ليست إعادة بناء تاريخ الأفكار بوصفها تراكمات متواصلة ومنطقية، بل التنقيب عن القواعد المجهولة التي تنظم إنتاج المعرفة في كل عصر.

هذه القواعد لا يعيها الأفراد ولا يضعونها عن قصد، بل تشكل الشرط المسبق لإمكان الخطاب

.يقول فوكو : «الأركيولوجيا لا تبحث عن الأصل ولا عن نوايا المؤلفين، بل عن قواعد التشكل التي تحدد

ما يمكن أن يُقال في لحظة تاريخية معينة»¹

بهذا المعنى، فإن الأركيولوجيا تنقل التحليل من سياق الوعي الفردي (الكاتب، المؤلف، الفيلسوف) إلى سياق البنيات الخطابية التي تتجاوز الأفراد. فالمفاهيم والمعارف ليست امتداداً لإرادة عقل فردي، وإنما نتيجة شروط لغوية ومؤسسية وتاريخية تجعل خطاباً ما ممكناً، وتقضي خطابات أخرى. وهذه ليست حفريات بالمعنى المادي، بل هي منهج يروم الكشف عن الطبقات العميقة التي تحكم إنتاج الخطابات والمعارف في كل حقبة. الأركيولوجيا، وفق فوكو، لا تهتم بالمؤلف الفردي أو بالعبقرية الذاتية التي أبدعت النصوص، بل تركز على شروط إمكان القول، أي على القواعد والبُنى المضمرّة التي تجعل الخطاب ممكناً في زمن محدد.

2./ مفهوم الإستيمية: شبكة القواعد المؤسسة للمعرفة

يرتبط منهج الأركيولوجيا عند فوكو بمفهومه عن الإستيمية، الذي طرحه بوضوح في كتاب الكلمات والأشياء. فالإستيمية ليست مجرد "مناخ ثقافي" أو "روح عصر"، بل هي منظومة خفية من القواعد التي تحدّد ما يمكن أن يُقال وطرق صياغته وما يعدّ علماً في زمن معين. هي بمثابة "قواعد اللعبة" المعرفية التي تعمل في خلفية الخطاب دون وعي مباشر من الفاعلين.

يوضح فوكو: « الإستيمية ليست علماً ولا فلسفة، بل مجموعة العلاقات التي تجعل بعض الأشكال من

المعرفة ممكنة في حقبة معينة»²

ومن هنا برز مفهوم الإستيمية، الذي يُقصد به مجموع الافتراضات الخفية، والأنماط المعرفية، والإجراءات المنهجية التي تضبط مجال الفكر في عصر معين. فالإستيمية ليست نظرية، وليست حتى مفهوماً بالمعنى

¹ ميشيل فوكو، أركيولوجيا المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986، ص 135.

² ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص74.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

التقليدي، بل هي أشبه بـ"أرضية" أو "أفق" معرفي يحدد ما يمكن التفكير فيه، وما هو غير مفكر فيه أو غير قابل للتفكير أصلاً.

لقد ميّز فوكو بين الإبستمات التاريخية الكبرى: إبستمية عصر النهضة، إبستمية العصر الكلاسيكي، ثم إبستمية العصر الحديث. وكل انتقال من إبستمية إلى أخرى لا يُقرأ كحركة تطور تدريجي أو تراكم معرفي، بل كإنقلاب في قواعد اللعبة المعرفية، بحيث تُستبدل أنماط القول والتصورات الأساسية التي تُنتج الحقيقة. ومن هنا تأتي دلالة «موت الإنسان»: فالإنسان بصفته «موضوعاً» للعلوم الإنسانية هو ابن الإبستمية الحديثة؛ أي أنّ وجوده المعرفي مرتبط بشروط هذه المرحلة، وحين تتغير تلك الشروط، يصبح مفهوم "الإنسان" نفسه مهدداً بالاضمحلال أو الزوال.

من هذا المنظور، فإنّ تعيّر الإبستمية يعني ليس فقط تطوراً تدريجياً في المعرفة، بل انقلاباً جذرياً في الشروط المؤسسة لإمكان المعرفة. ولذلك، عندما يتحدث فوكو عن انتقال من إبستمية عصر النهضة إلى إبستمية الكلاسيكية، ثم إلى إبستمية الحداثة، فهو لا يصف مجرد تراكم، بل تبديلاً في قواعد الإنتاج الخطابي، أي تغييراً في "جدول الممكنات الفكرية" نفسه.

3/ أثر الإبستمية في مفهوم الإنسان

تطبيق هذا التحليل على فكرة "الإنسان" يكشف أن ظهور "الإنسان" ككفة معرفية في القرن التاسع عشر لم يكن تحصيل حاصل لمسار فلسفي ممتد منذ سقراط حتى كانط، بل نتيجة تحول إبستيمي جعل من الكائن البشري موضوعاً للعلوم الإنسانية. فـ"الإنسان" لم يعد في هذه اللحظة الذات المؤسسة للمعرفة، بل صار "الموضوع الذي تدرسه المعرفة". ومن هنا يصرح فوكو بأنّ الإنسان اختراع حديث قابل للزوال، لأنّ الإبستمية التي جعلت منه ممكناً قد تتغير بدورها، وحينها سيُستبدل بكيان معرفي آخر.

4/ التحليل النقدي

يؤدي هذا المنهج إلى زعزعة يقينيات الحداثة التي اعتبرت الإنسان جوهرًا ثابتاً ومصدراً للمعنى. فالأركيولوجيا، بالتحالف مع مفهوم الإبستمية، تكشف أن "الإنسان" ليس معطىً أزلياً ولا ذاتاً متعالية، بل أثر إبستيمي قابل للاندثار. وهكذا، لا يعود التاريخ الفكري سلسلة تطورات منطقية، بل شبكة من الانقطاعات والتحويلات الجذرية، حيث ينهار تصور المعرفة لينبثق آخر على قواعد جديدة.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

تكمّن أهمية هذا الإطار المنهجي في أمرين:

أثّه يحرر التاريخ الفكري من التصور الاستمراري الخطي، ليقدمه في صورة قطائع إبستمولوجية ، حيث كل قطيعة تعيد بناء شروط إنتاج الخطاب.

أثّه ينزع عن «الإنسان» مركزيته، فيضعه داخل شبكة من القواعد اللاواعية التي تنتجه بدلاً من أن يكون هو مصدر إنتاجها.

وقد أوضح فوكو ذلك في مقدمة الكلمات والأشياء بقوله: «ما أريد بيانه ليس تطوراً للمعرفة في خط مستقيم، بل التحولات التي تبدل من قواعد ما يُحسب معرفة في كل زمن»¹

بناءً على ذلك، يتضح أن مقولة «موت الإنسان» ليست تقريراً عن نهاية بيولوجية للكائن البشري، بل نتيجة لازمة لطريقة نظر جديدة في التاريخ الفكري؛ فكما ظهرت فئة "الإنسان" في الإبستيمية الحديثة مع نشوء العلوم الإنسانية، فهي قابلة للاندثار إذا ما تغيرت شروط الإمكان المعرفي. وهذا ما يفسر نبرة فوكو الشهيرة حين قال: «الإنسان اختراع حديث العهد، وربما يكون قريباً من نهايته»²

وقد علّق هوبير ل. درايفوس وبول رابينو على هذا البعد المنهجي بقولهم: «الإبستيمية ليست نظرية في التاريخ ولا تأويلاً لأحداث الماضي، بل إطار يحدد مقدماً ما يمكن أن يظهر كحقيقة في أي عصر»³.

إنّ الأركيولوجيا والإبستيمية، بهذا المعنى، هما أداتا فوكو لزعزعة التصورات الميتافيزيقية التي جعلت من «الإنسان» مركزاً للمعنى والمعرفة. فالإنسان لم يعد أصل التفسير، بل نتيجة لشروط الخطاب؛ ولم يعد نقطة انطلاق لفهم العالم، بل هو نفسه قابل لأن يُفهم تاريخياً بوصفه «أثراً» لمرحلة معرفية محددة.

5/ كيف «وُلد» الإنسان معرفياً؟

في الكلمات والأشياء يقترح فوكو تاريخاً معرفياً لا يسير وفق مسار تطور عقلائي خطّي بل وفق تغيّرات في آليات التمثيل التي تتيح ظهور مفاهيم ومجالات معرفية جديدة أو إخفاء أخرى.

¹ ميشيل فوكو، نفس المرجع، ص15.

² نفس المرجع، ص378.

³ Dreyfus, H. L. & Rabinow, P, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, 2nd ed., The University of Chicago Press, Chicago, 1983, p: 61

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

القراءة الفوكوية لتاريخ المعرفة تقسم المشهد إلى نظم تمثيل متعاقبة: ما قبل-الكلاسيكي (نظام التشابه/المشابهة)، الكلاسيكي (نظام التمثيل)، ثم العصر الحديث أو التاريخية/الإنسانية التي تنتج «الإنسان» كقناة معرفية.

هذه القفزات ليست تراكمات بسيطة بل انقطاعات إبستمولوجية تغيّر قواعد ما يُعدّ ذا معنى ومؤهلاً لأن يصبح موضوعاً للعلم.

1/ نظام التشابه منطق العالم قبل الكلاسيكي

في العصور التي يميّزها فوكو كـ«ما قبل-كلاسيكية»، عصر النهضة وما قبل تشيّع العقل الكلاسيكي، كانت العلاقات المعرفية تُؤسّس غالباً على التشابه والمماثلة: الأشياء تُعرف بحسب إشارات تشابهها أو تشابكاتها الرمزية داخل شبكات شاملة.

في هذا النمط من التمثيل، لا توجد قواعد تصنيف صارمة تفصل المعارف إلى مجالات ثابتة؛ بل تُقسّم المعرفة باعتماد روابط تشابهية تشكّل نظاماً مرناً من العلامات.

أثر ذلك معرفياً أنّه لا وجود لكيثونة «الإنسان» كقناة مستقلة موحدة: الإنسان لا يتباشر كموضوع معرفي مستقل، بل يُرى عبر عدسات مختلفة (الطبيعة، الأخلاق، الميتافيزيقيا) حسب سياقات تشابهية متغيرة. فالتصنيف هنا تمثيلي ورمزي أكثر منه تصنيفياً بمنطق الحدود الواضحة.

2/ نظام التمثيل الكلاسيكي — (Representation)

مع بزوغ العصر الكلاسيكي (حوالي القرن السابع عشر والثامن عشر لدى فوكو)، تتغيّر قواعد اللعبة: التمثيل يصبح المبدأ المنظم.

في هذا النظام تُبنى المعرفة على فكرة أن الأشياء يمكن تمثيلها ضمن جداول وصفوف وقواعد لغوية واضحة، ويبرز الميل إلى التجزئة والتصنيف الدقيق. هنا تظهر محاولات «إخراج العالم إلى جداول» — موسوعات، تصانيف، أنظمة تحليلية.

أهم أثر لهذا التحول هو فصل مجالات المعرفة: ما يُسمّى الآن "الطب" يبتعد عن "الطبيعة" في جدول مختلف؛ اللسانيات تبدأ في تنظيم القواعد اللغوية بمعزل عن روح النص أو العرف. في هذه البيئة المعرفية يبدأ

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

التفكير في الإنسان ككيان يمكن دراسته بطريقة منهجية — لكن ليس بعد كـ«إنسان» بالمعنى الحديث، بل كـ«موضوعات» متفرقة (الجسد في الطب، الكلام في اللسانيات، السلوك في الأخلاق التطبيقية).

فوكو يستعمل أمثلة موسوعية وتصنيفات من الحقبة الكلاسيكية ليظهر كيف أصبحت القواعد المنظمة للقول (القواعد الإملائية، قواعد التصنيف الطبيعي، قواعد القانون النقدي) تُفرض كأساس لظهور حقول معرفية مستقلة. هذا التطور يمهد لظهور علمٍ قد يصوغ الكائن الإنساني كوحدة موضوعية لاحقاً¹.

3/ الإبتيمية الحديثة / التاريخية وظهور «الإنسان» كفئة معرفية

الانقلاب الأهم عند فوكو هو انتقالنا إلى إبتيمية جديدة في القرن التاسع عشر تُعرف بـ"التاريخية" أو "الإنسانية" حيث تتبلور علوم الإنسان.

في هذه الإبتيمية تنشأ آليات معرفية تسمح بجمع البيانات عن الأفراد والجماعات، وصياغة عامة للـ"إنسان":

التحول في علم اللغة: من وصف الألفاظ والمماثلات إلى دراسة التاريخية لكل لغة، المقارنات، والقوانين التي تحكم التحول اللغوي — ما أتاح فهم الإنسان كنظام رمزي.

التحول في علم الطبيعة والبيولوجيا: من تصنيف الأحياء في جداول تشبه نماذج الكلاسيكية، إلى تشكيل مفاهيم للتطور، النوع، والوظيفة، ما جعل "الكائن" موضوعاً لعلم محدد.

الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع: ظهور مفاهيم العمل، القيمة، السوق، التي تجعل الإنسان فرداً منتجاً ومسوّقاً.

التحليل النفسي والأنثروبولوجيا: تصبح هناك طرقٌ جديدة لقراءة الذات والسلوك توفّران تشكيلاً معرفياً للذات بوصفها موضوعاً لعلم.

في هذه اللحظة تتقاطع تخصصات متعددة، فينشأ تصوّرٌ موحدٌ عن «الإنسان» كموضوع معرفي متماسك: كينونة قابلة للقياس، التصنيف، التشخيص، والتحليل. هكذا وُلد «الإنسان» معرفياً، نتاج عملي لتقاطع أدوات ومناهج علمية جديدة، لا نتيجة لاكتشاف جوهري سابق للحياة الإنسانية.

¹ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 278.

4/ قراءة فوكو لصورة Las Meninas كمفتاح تحويلي

يحلل فوكو لوحة فيلاسكيث¹ أشهر لوحاته على الإطلاق هي "Las Meninas" ليظهر كيف تتغير آليات التمثيل والبصيرة.

اللوحة ليست مجرد عمل فني بل «مرآة» حقيقية لفكرة التمثيل: مواقع الناظر/الناظر إليه، مستويات الصورة، وتداخل المشاهدين، كل ذلك يبين كيف أن ما نراه من التمثيلات يخضع لقواعد تمكن أو تحجب ظهور الموضوعات.

يفتح ميشيل فوكو كتابه "الكلمات والأشياء" بتحليل مطوّل للوحة، التي رسمها دييغو فيلاسكيث عام 1656م، معتبراً إياها مفتاحاً إبستمولوجياً يكشف عن طبيعة التمثيل في العصر الكلاسيكي، وعن التحوّل الذي سيفضي لاحقاً إلى ميلاد "الإنسان" كموضوع للمعرفة. فاللوحة، في بنائها البصري، لا تكتفي بعرض مشهد من الحياة الملكية الإسبانية، بل تؤسس فضاءً معقّداً من العلاقات بين الرؤية والمرئي، بين الذات الناظرة والموضوع المنظور، وبين مركزية الملك الغائب الحاضر في آن واحد عبر انعكاسه في المرأة. إنّ حضور الرسام داخل العمل، وغياب الملك إلا في صورة انعكاسه، وتوزيع الأنظار بين الشخصيات، كلها عناصر تكشف عن تلاشي فكرة "المركز" الثابت للتمثيل، وهو ما سيجد صدها في الخطاب المعرفي لاحقاً.

يقرأ فوكو هذه اللوحة بوصفها مرآة للابستيمية الكلاسيكية التي هيمنت على أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ حيث صار التمثيل منظومة قائمة على الترتيب والتماثل والعلاقات الداخلية بين العلامات، أكثر من كونه مجرد انعكاس مباشر للعالم الخارجي. بهذا المعنى، فإن اللوحة تكشف عن لحظة تاريخية لم يكن "الإنسان" فيها بعدُ محور المعرفة أو مرجعها، بل كان غائباً على نحوٍ لافت: فالمكان الذي سيحتله لاحقاً الإنسان كمفهوم إبستمولوجي هو الآن فارغ، يشغله انعكاس ملك لا يملك حضوره إلا عبر مرآة، بينما الرسام يضع ذاته داخل اللوحة في موقع "الوسيط" بين العالم والمشاهد.

¹ فلاسكيث هو دييغو رودريغيث دي سيلفا إي فيلاسكيث (1599م-1660م)، رسّام إسباني بارز في القرن السابع عشر، ويُعدّ من أعظم فناني المدرسة الباروكية الإسبانية. كان رسّام البلاط الملكي في عهد الملك فيليب الرابع، واشتهر بقدرته الاستثنائية على التقاط الضوء والظل، وإبراز الملامح الإنسانية بعمق نفسي بعيد عن التصنّع.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

من هنا يمكن القول إنّ تحليل فوكو لـ Las Meninas يمهد لفكرته الشهيرة حول "ولادة الإنسان معرفياً" في القرن التاسع عشر؛ فإذا كان العصر الكلاسيكي قد شُيّد على نظام التمثيل والتماثل دون الحاجة إلى "الإنسان" كمرجع مطلق، فإن تحوّل الإبستيمية مع ظهور العلوم الإنسانية (اللغة، الاقتصاد، الأحياء، علم النفس) جعل من الإنسان موضوعاً معرفياً مميزاً. وعليه فإن اللوحة تكشف عن "غياب الإنسان" في النظام الكلاسيكي، وعن الفراغ الذي سيُملأ لاحقاً بولادته المعرفية مع الإبستيمية الحديثة.

وهكذا، تتحوّل Las Meninas، في قراءة فوكو، من عمل فني باروكي إلى نص إبستمولوجي يضيء التحولات العميقة في أنماط المعرفة الغربية، ويكشف عن أنّ "الإنسان" ليس معطى ثابتاً بل بناء تاريخي خاضع لشروط كل إبستيمية.

في قراءة فوكو، اللوحة تُعرض وضعية الرؤية، وتكشف العلاقات بين الموضوع والممثل والمشاهد — ما يسمح بفهم كيف تغيرت آليات «إظهار» الأشياء عبر الأزمنة.

بالتالي، إذا كانت اللوحة تبين قواعد التمثيل في عصرها، فإن الانتقال الإبستمولوجي يعني تغييراً في قواعد «من يُرى وكيف»، أي تغييراً في مناصب المعرفة والموضوعات التي تبرز كـ «ممكنة للمعرفة».

الاستنتاج: كما تكشف Las Meninas عن لعبة المرايا والتمثيل، تكشف الأرشيفات والوثائق والخطابات كيف «ظهر» الإنسان كموضوع معرفي لدى تحول قواعد التمثيل إلى منطقٍ تاريخي/أنثروبولوجي¹.

إنّ التحليل الذي قدّمه فوكو للوحة Las Meninas لم يكن غرضه وصفاً جمالياً أو نقداً فنياً، بل كان مدخلاً إبستمولوجياً لفهم تحوّل أنماط المعرفة الأوروبية.

ففي العصر الكلاسيكي، كان النظام المعرفي يقوم على التمثيل، اللغة، والعلامات، والطبائع، والأشياء كانت تُقرأ في علاقات تماثلية صارمة، بحيث يغدو العالم منظومة مغلقة من الترتيب والتماثل دون حاجة إلى "الإنسان" كمرجع أو كضامن نهائي للمعنى، بكلمات أخرى: الإنسان لم يكن بعدُ موجوداً كقوة إبستمولوجية مستقلة.

لكن مع بداية القرن التاسع عشر، ومع صعود علوم جديدة كعلوم الأحياء (البيولوجيا مع كوفيه ولامارك)، وعلم الاقتصاد السياسي (آدم سميث، ريكاردو)، وعلم اللغة المقارن، انبثق ما يسميه فوكو بـ الإبستيمية الحديثة.

¹ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 16.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

هذه الإستيمية لم تعد ترى في المعرفة مجرد شبكة تمثيلات، بل ربطت الفكر بـ"التاريخية" و"الحياة" و"العمل" و"اللغة" كقوى تؤسس للكائن البشري ذاته.

وهنا يظهر "الإنسان" كموضوع معرفي مزدوج: هو في آنٍ واحد الشرط والمشروط، العارف والموضوع للمعرفة. ففي الاقتصاد السياسي، يُدرس الإنسان بوصفه كائناً منتجاً يعمل ويستهلك. وفي علم الأحياء، يُفهم ككائن حي يتطور عبر قوانين الحياة. وفي علم اللغة، يُنظر إليه ككائن متكلم محكوم ببنية لغوية سابقة عليه. هكذا، أصبح الإنسان لأول مرة في تاريخ الفكر الغربي "مركزاً للمعرفة"، لكن ليس بوصفه جوهرًا متعالياً، وإنما باعتباره نتاجاً للشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت من حياته وكلامه وفعله موضوعاً للعلم.

ومن هنا، فإنّ "ولادة الإنسان" عند فوكو ليست لحظة اكتشاف كيان أبدي كان مخفياً، بل هي لحظة إنشاء تاريخي لبنية معرفية جديدة.

ولادة الإنسان تعني أنّ الغرب الحديث شيّد تصوّراً عن ذاته يجعل من "الإنسان" مقياساً للمعرفة وموضوعاً لها في آنٍ واحد، وهو ما سيمهد لاحقاً لإعلان "موت الإنسان" مع تغيّر الإستيمية مرة أخرى.

بهذا التحليل، يبيّن فوكو أنّ الإنسان لم يكن موجوداً دوماً كما نتصوره اليوم؛ فهو اختراع إبستمولوجي حديث العهد، وليست له قداسة أو مركزية مطلقة، بل هو كيان هش يمكن أن يزول إذا تغيّرت شروط المعرفة كما وُلد في لحظة تاريخية محدّد.¹

5/آليات إنتاج الإنسان: أمثلة تطبيقية توضيحية

لإضفاء وضوح تطبيقي، يمكن إبراز ثلاث آليات عملية أدت إلى "ولادة" الإنسان معرفياً:

التصنيف البيولوجي والطبي

ظهور أنظمة تشخيصية طبّية تُفرّق الأمراض عن الحالة الطبيعية وتُنتج فئاتٍ حديثة (المريض، المرضى العقلّيون، السلوك المرضي)؛ هذا يحوّل الأجساد إلى بيانات قابلة للإحصاء والتحليل.²

التميط اللغوي :

¹ نفس المرجع، ص ص 45-48.

² ميشيل فوكو، ميلاد العيادة: أركيولوجيا النظرة الطبية، ترجمة: سالم يفوت، ط2. دار توبقال، الدار البيضاء، 1991، ص ص 77-85.

الاشتغال بالمقارنة التاريخية للغات وفهم التغير اللغوي يؤلّد تصوراً عن الإنسان ككائن لغوي يحيا في شبكة

رموز.¹

التقنيات الاقتصادية والاجتماعية: ظهور الإحصاءات والسجلات السكانية التي تُحوّل البشر إلى بيانات

وإلى وحدات قابلة للحكم والإدارة ، مما يمنح المعرفة عن «الإنسان» طابعاً عملياً إدارياً².

كل هذه العمليات لا تُنتج «إنساناً» جوهرياً بقدر ما تُنشئ صورة منهجية قابلة لإدراجه ضمن علوم محددة

6/ تبعات منهجية وفكرية لهذا التوليد المعرفي

نقد مركزية الذات :إذا وُلدت فكرة الإنسان داخل شروط معرفية محددة، فإن المطالبة بجوهر إنساني ثابت

تصبح غير قابلة للتبرير إبستمولوجياً.

إعادة التفكير في المسؤولية :بما أن فهمنا للذات مشروط تاريخياً، تصبح قضايا الأخلاق والسياسة بحاجة

إلى تأمل في كيف تُنظّم الذات عبر ممارسات معرفية وسلطوية.

إمكاناتٍ بديلة للخطاب :فوكو لا يكتفي بنتشأ الإنسان معرفياً بل يفتح الباب أمام سؤال: ماذا سيحلّ

مكانه لو تغيّرت الإبستمية؟ أي: ما هي كائنات المعنى القادمة؟

فالإنسان، في تصوّر فوكو، ليس معطى أنطولوجياً ثابتاً أو جوهراً أزلياً، بل هو فئة إبستمولوجية ظهرت في

لحظة تاريخية محددة مع الإبستمية الحديثة في القرن التاسع عشر، عندما صار الكائن البشري موضوعاً مركزياً

للمعرفة (علم الأحياء، الاقتصاد السياسي، علم اللغة، علم النفس...). لذلك فإنّ القول بـ«زوال الإنسان» لا

يعني فناءه البيولوجي، بل يشير إلى أنّ هذه الفئة المعرفية التي حملت اسم "الإنسان" قابلة للاندثار بمجرد أن تتغيّر

شروط إنتاج المعرفة.

إنّ مفهوم «الإبستمية» عند فوكو يحيل إلى شبكة القواعد غير المرئية التي تنظّم الخطاب العلمي وتحدد شروط

إمكانه في حقبة معينة، فإذا تبدلت هذه القواعد تغيّرت معها الكيانات المفهومية التي كانت تبدو بديهية.

¹ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 292-309.

² ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلّد، ط3، دار المدى، بيروت ، 2003، ص 215-230.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وعلى هذا الأساس، فإنّ «موت الإنسان» هو احتمال إبستمولوجي صرف: أي أنّ الإنسان قد يفقد مركزيته كمصدرٍ للمعنى والمنظور التفسيري الأساسي إذا انتقلت المعرفة إلى أفق جديد مختلف.

وهنا يذكر فوكو القارئ بأنّ ما يبدو لنا "طبيعياً" أو "أزلياً" ليس إلا بناءً تاريخياً محكوماً بشروط ثقافية ومعرفية قابلة للتغيّر.¹

ويذهب بعض شُرّاح فوكو إلى أنّ مقولة «موت الإنسان» امتداد لموقفه النقدي من الحداثة الأوروبية التي جعلت من الإنسان «مرجعاً مطلقاً» للمعنى والمعرفة.

إنّ دلالة هذا التشخيص تكمن في أنّ الإنسان ليس «آخر مرجع» للعلوم الإنسانية، بل هو نتاج شروط معرفية قابلة للاختيار. وعليه فإنّ إعلان «موت الإنسان» ليس إعلاناً كارثياً بقدر ما هو تحذير من أوهام الميتافيزيقا الإنسانية التي تخلط بين التاريخي والأنطولوجي.

فالمذ الذي يمكن أن يمحو وجه الإنسان المرسوم على الرمل ليس سوى صورة مجازية عن تحوّل الأفق المعرفي، لا عن إفناء الكائن البشري ذاته.

وبذلك يكون فوكو قد حرّر التفكير الفلسفي من وهم مركزية الإنسان، مفسحاً المجال أمام إعادة التفكير في المعرفة دون مرجع ثابت. وهو ما يفسّر أن مشروعه الأركيولوجي لا يُعنى بالبحث عن حقيقة خالدة، بل باكتشاف التغيّرات التي تُنتج الفئات والمفاهيم في توارخها الخاصة.

لم يكن إعلان ميشيل فوكو عن «موت الإنسان» في الكلمات والأشياء (1966) مجرد خاتمة أدبية صادمة أو موقف متشائم كما قد يُتصوّر، بل كان بمثابة إعادة توجيه للفلسفة المعاصرة نحو ميدان جديد من التحليل. فإذا كانت المرحلة الأركيولوجية عند فوكو ركّزت على تتبّع الشروط الإبستمولوجية التي جعلت من «الإنسان» فئةً معرفية حديثة العهد، فإن المرحلة التالية من مشروعه ستأخذ بعداً عملياً أكثر، يتمثّل في تحليل كيف تُنتج هذه الفئة وتُدار داخل الشبكات التاريخية للسلطة والمعرفة.

فوكو يربط بين «موت الإنسان» وبين ظهور أشكال جديدة من السلطة لا تعمل من خارج الذات، بل في عمقها، عبر تحويلها إلى موضوع مراقبة وانضباط لم يعد الأمر مقتصرًا على القول بأنّ «الإنسان» فئة

¹ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 392.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

إبستمولوجية قابلة للزوال، بل إنّ «الذات» نفسها لا تُفهم إلا باعتبارها نتاجاً لأجهزة وممارسات اجتماعية- معرفية تتشابك فيها السلطة مع المعرفة.

إنّ مؤسسات مثل المدرسة، السجن، المستشفى، والثكنة، لا تكتفي بوظائفها المعلنة، بل تشارك في إنتاج أنماط محددة من الذوات القابلة للتصنيف والقياس والانضباط.¹

إنّ مفهوم «السلطة/المعرفة» الذي بلوره فوكو يشير إلى أنّ السلطة ليست قوة قمعية فحسب، بل هي شبكة إنتاجية تُنشئ موضوعاتها. وهنا تلتقي هذه المرحلة مع «موت الإنسان» من حيث إنّ الذات لم تُعد مركزاً حرّاً أو جوهراً متعالياً، بل صارت نتيجة عمليات معرفية-سلطوية تُنتجها أجهزة الانضباط والإحصاء والمراقبة.

ولهذا السبب يولي فوكو أهمية كبيرة لتحليل تقنيات المراقبة مثل البانوبتيكون الذي صممه جيرمي بنتام² كنموذج للسجن؛ فجيرمي بنتام في أواخر القرن الثامن عشر، صمّم سجنًا دائرياً تكون فيه الزنازين مصطفة بشكل يسمح بمراقبة السجناء جميعاً من برج مركزي دون أن يعرفوا إن كانوا مراقبين فعلاً.

هذا التصميم المعماري يصبح عند فوكو رمزاً لتقنيات السلطة الحديثة التي لا تعتمد على العنف المباشر بل على المراقبة الدائمة والداخلية.

وعليه، فإنّ موت الإنسان الإبستمولوجي في مرحلة الأركيولوجيا هو وجهٌ واحد للعملة؛ الوجه الآخر هو إعادة تشريح الذات بوصفها منتجاً لآليات السلطة والمعرفة. أي أنّ «الإنسان» الذي بدا في الكلمات والأشياء مجرد أثر إبستمولوجي قابل للزوال، سيُعاد تناوله لاحقاً كنتاج لشبكات السلطة التي تُطوّع الجسد وتُشكّل الهوية وتضبط السلوك. وبهذا يقدم فوكو نقلة نوعية من مستوى النقد الإبستمولوجي إلى مستوى التشريح الجينالوجي للذات في سياق سياسي-اجتماعي.

خلاصة:

¹ ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المرجع السابق، ص215.

² هو فيلسوف وقانوني إنجليزي، يُعدّ المؤسس الأول للاتجاه النفعي في الفلسفة الأخلاقية والسياسية. وُلِدَ في لندن سنة 1748، وتخرّج في القانون بجامعة أكسفورد، لكنه لم يمارس المحاماة، بل انصرف إلى التنظير القانوني والسياسي. من أهم إسهاماته تصميمه لمشروع البانوبتيكون، وهو سجن دائري يتيح المراقبة الكاملة للنزلاء بأقل عدد من الحُرّاس، وهو نموذج صار لاحقاً رمزاً لتحليل السلطة الحديثة عند فوكو، تُوفي عام 1832،

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

تعتبر أطروحة ميشال فوكو حول "موت الإنسان" ذروة المشروع النقدي الغربي للحدثة ومركزيتها الإنسانية. فالإنسان في نظره ليس جوهراً ثابتاً، بل بناء معرفي عارض ولد في لحظة إبستمولوجية محدودة، وقابل للاندثار مع تغيّر شروط القول والمعرفة. وبذلك، ينزع فوكو عن الإنسان كل معنى أصيل، ويحوّله إلى أثر لغوي وخطابي وإلى نتاج لشبكات السلطة والمعرفة. هذه الرؤية – وإن بدت نقداً لمطلقات الحدثة – فإنها تؤوّل إلى نفي أيّ أساس متجاوز للإنسان، وإلى إفراغ وجوده من أيّ غاية متعالية.

غير أنّ هذه النتيجة تثير إشكالات عميقة: إذ إن نزع الأصالة عن الإنسان يُفقد الذات كل مرتكز أنطولوجي وأخلاقي، ويحوّلها إلى مجرد انعكاس لتشكيلات معرفية عابرة. ومن ثمّ فإن سؤال الحرية والمسؤولية والضمير يغدو بلا أساس متين، لأن الذات لم تعد سوى نتاج خارجي لخطابات السلطة والإبستيمات السائدة. كما أن القول بزوال الإنسان يعني بالضرورة تقويض العلوم الإنسانية نفسها، لأنها لن تعود تدرس كياناً ذا طبيعة أصيلة، بل مجرد "بنى" قابلة للاستبدال.

هكذا يُفضي مشروع فوكو إلى مفارقة: فبينما سعى إلى نقد مركزية الإنسان الحدائي وتفكيك سلطته، انتهى إلى إلغاء إمكان تأسيس أي خطاب عن الذات بما يتجاوز بنيته المعرفية. وبذلك، تتحول نظريته من أداة نقدية مهمة إلى إعلان عن فراغ أنطولوجي لا يقدر بديلاً عن المركزية التي هدمها. وهو ما يجعل أطروحته تُقرأ لا كإجابة نهائية، بل كعلامة على مأزق الفكر الغربي في محاولته الجمع بين نقد الميتافيزيقا وبناء بديل إبستمولوجي للإنسان.

الفرع الثالث: موت المؤلف عند رولان بارت

تمهيد

يُعدّ مفهوم "موت المؤلف" (La mort de l'auteur) الذي طرحه الناقد الفرنسي رولان بارت في مقاله الشهير سنة 1967م، واحداً من أهم المنعطقات في نظرية الأدب والفكر ما بعد البنيوي. فقد شكّل هذا الإعلان لحظة قطيعة إبستمولوجية مع التصورات الكلاسيكية التي كانت ترى في المؤلف المرجع الأسمى لمعنى النص، ومصدر شرعيته وسلطته. وبهذا المعنى، لم يكن "موت المؤلف" مجرد استعارة بل إعلاناً عن تحوّل جذري في فهم النص، وطبيعة العلاقة بين اللغة، والذات الكاتبة، والمتلقي.

لقد اعتاد النقد الأدبي الكلاسيكي والحديث المبكر أن يعيد النصوص إلى أصحابها، وأن يقرأها في ضوء سيرهم الذاتية، وظروفهم التاريخية، ومقاصدهم النفسية والفكرية.

غير أن بارت أراد أن يقوّض هذه المركزية، وأن ينقل مركز الثقل من المؤلف إلى النص والقارئ .
فالمؤلف ليس إلا عُقدة في شبكة اللغة، و"ولادته"، أي حضور صوته كمصدر وحيد للمعنى ، تستلزم بالضرورة "موت القارئ".

لذلك فإن موته، بالمعنى النقدي، يتيح للنص أن يعيش حياة أخرى أكثر انفتاحاً وتعددًا

1/ السياق النظري لولادة المفهوم

لم يأت إعلان رولان بارت عن "موت المؤلف" سنة 1967 في فراغٍ معرفي أو معزولٍ عن التحولات الفكرية الكبرى التي شهدتها النصف الثاني من القرن العشرين، بل كان ثمرة تفاعل بين تيارات إبستمولوجية وأدبية متشابكة. ويمكن رصد ثلاثة مكونات أساسية أسهمت في بلورة هذا الإعلان:

أ- البنيوية الفرنسية

تُعد البنيوية الفرنسية الركيزة الأساسية التي مهدت لإعلان بارت. فقد ارتبطت البنيوية بالفكر اللغوي لفردينان دو سوسير ، الذي أكّد في دروسه الشهيرة أنّ اللغة نسقٌ من العلاقات الفارقة، وليست مجرد أداة للتعبير عن مقاصد فردية. وبذلك تحوّل مركز الاهتمام من المتكلم/المؤلف إلى البنية اللغوية نفسها، أي إلى العلاقة بين "الدال" و"المدلول" وما يحكمها من فروق.

وقد صاغ سوسير هذه الرؤية في كتابه ، حيث يقول: " اللغة شكلٌ لا جوهر"¹

هذه المقولة أسست لفكرة أن اللغة مستقلة عن الذات، وأن المعنى ليس انعكاساً مباشراً لنية المتكلم أو المؤلف، بل هو نتاج النظام اللغوي ذاته. وهنا تكمن البذرة الأولى لفكرة "موت المؤلف".

ب/ النقد الجديد

إلى جانب البنيوية، كان للنقد الجديد الذي ازدهر في إنجلترا والولايات المتحدة منذ عشرينيات القرن الماضي أثرٌ بالغ. فقد رفع دعاة هذا التيار — مثل إليوت، وويليام ويمسات، ومنرو بيردسلي شعار "النص نفسه" ورفضوا ربط التصوص بالأبعاد النفسية للمؤلف أو بسيرته الذاتية، معتبرين ذلك "مغالطة مقصدية"

¹ Saussure, Cours de linguistique générale, Paris: Payot, 4e éd., 1949, p. 181.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يقول ويمسات وبيردسلي: « القصيدة ليست تذكراً إلى شيء آخر، وليست بديلاً عن شيء آخر، إنها كيان لفظي قائم بذاته¹ »

بهذا التصور، تم التركيز على استقلالية النص وبنية الداخلية، الأمر الذي يمهد الطريق لمقولات بارت حول انفصال النص عن مؤلفه.

ج/ التحولات الفلسفية ما بعد البنيوية

لم يكن بارت وحده في الساحة الفكرية الفرنسية؛ فقد ترافق مشروعه مع صعود فلاسفة ما بعد البنيوية مثل ميشيل فوكو وجاك دريدا، الذين قوضوا مفهوم الذات الجوهرية والعقل الميتافيزيقي.

عند فوكو، أصبح "المؤلف" وظيفة خطابية، أي موقع داخل شبكة السلطة والمعرفة، لا شخصاً بحد ذاته .

وعند دريدا، تلاشت فكرة "الحضور الكامل للمعنى"، وحل محلها مفهوم الاختلاف والإرجاء ، الذي يعني أن المعنى يتأجل باستمرار ولا يستقر عند قصيدة ذاتية واحدة بهذا المعنى، ساهمت ما بعد البنيوية في القضاء على أي سلطة جوهرية للذات، سواء كانت ذات الكاتب أو القارئ، لصالح شبكة النصوص والعلامات.

إذن، فإن إعلان بارت عن "موت المؤلف" لم يكن حادثاً عارضاً أو موقفاً فردياً، بل نتيجة مباشرة لتفاعل اللسانيات البنيوية التي نزعَت المعنى عن قصيدة المؤلف، والنقد الجديد الذي ركّز على النص نفسه، وما بعد البنيوية التي نسفت مركزية الذات.

بهذا الشكل، يتضح أنّ "موت المؤلف" هو إعادة صياغة لهذه المسارات النظرية في صيغة جذرية تُنهي سلطة المؤلف وتضع اللغة والنص والقارئ في المقام الأول.

2/ مضمون الأطروحة:

يُعتبر نص رولان بارت "موت المؤلف من النصوص المؤسسة لتحولات جذرية في النظرية الأدبية والنقدية. وقد صاغ فيه بارت رؤية تقوض المركزية التي كانت تُمنح تقليدياً للمؤلف، لتفتح المجال أمام استقلال النص وإعادة الاعتبار للقارئ.

¹ W.K. Wimsatt & M.C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3, 1946, p. 468

أ- المؤلف: من سلطة إلى وظيفة نصية

يرفض بارت الفكرة الكلاسيكية التي تجعل المؤلف مصدراً أوحد للمعنى؛ ففي التصور التقليدي، يُعد المؤلف «مالكاً» للنص، وصاحب الحق الحصري في تحديد دلالاته. بارت يقلب هذه المعادلة، معتبراً أنّ النص بمجرد أن يكتب ينفصل عن سلطة مؤلفه، ليغدو كياناً مستقلاً قائماً بذاته.

يقول: «النص نسيج من اقتباسات من شتى مراكز الثقافة»¹

بهذا التوصيف يصبح المؤلف مجرد وظيفة نصية/تاريخية، أي علامة مرتبطة بالظرف الثقافي والإبستمولوجي، وليست ذاتاً متعالية أو مصدراً جوهرياً للمعنى. وقد لاحظ ميشيل فوكو لاحقاً أن هذا التوجه يتقاطع مع تحليله لمفهوم "وظيفة المؤلف".

ب- النص: فضاء للتداخل والتناص

لا يُنظر إلى النص عند بارت باعتباره تعبيراً عن تجربة فردية أو انعكاساً لمقصدية شخصية، بل باعتباره شبكة متداخلة من النصوص والرموز الثقافية والخطابات الجماعية. هنا يستحضر بارت فكرة "التناص" التي طورها جوليا كريستيفا² لاحقاً، حيث النصوص تتوالد داخل فضاء لغوي وثقافي مشترك.

يرى الباحث تيري إيجلتون أنّ بارت يرفض أن يكون النص "صوتاً واحداً" متصلاً بذات المؤلف، بل يعتبره "تعدد أصوات تنبثق من الثقافة ذاتها وبذلك يصبح النص فضاءً مفتوحاً تتعدد فيه مسارات التأويل وتشابك فيه المرجعيات"³.

¹ Barthes, Image-Music-Text, Seuil edition, Paris, 1977, p:148.

² جوليا كريستيفا هي فيلسوفة، محللة نفسية، ناقدة أدبية، وكاتبة فرنسية من أصل بلغاري، تُعدّ من أبرز المفكرات في الفلسفة المعاصرة، لا سيما في مجالات التحليل النفسي، السيميائيات، النسوية، واللغة. نظرت لفكرة أنّ كل نص أدبي أو فكري لا يولد من فراغ، بل يتشكل داخل شبكة من اللغة والثقافة والتاريخ، ويستمد معناه من علاقته بالنصوص السابقة والمعاصرة له. (ينظر: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، 1992).

³ Eagleton, Literary Theory: An Introduction, Blackwell, Oxford, 1983, p:128.

ج/ القارئ: ولادة الذات التأويلية

إذ يسقط المؤلف من موقعه التقليدي، ينهض القارئ باعتباره الفاعل الأساسي في إنتاج المعنى. فالنص، بحسب بارت، لا يحمل معنى ثابتاً، بل يتحدد معناه من خلال العملية التأويلية التي يباشرها القارئ في لحظة القراءة. يقول بارت: «ولادة القارئ يجب أن تُدفع بثمن موت المؤلف»¹

وهذا ما جعل بعض الدارسين يعتبرون أنّ أطروحة بارت تمثل انتقالاً من الهرمنيوطيقا التقليدية التي تبحث عن نية المؤلف، إلى نظرية القراءة التي تحتفي بتعددية المعنى.

فسلطة المؤلف تتلاشى وتندثر منذ انتهاء المؤلف من كتابة النص، ليحلّ القارئ فيما بعد لتأويل النص وتفسيره وفق ظروفه المعيّنة؛ تفسيراً قد يخالف فيه رأي المؤلف الأول.

د/ التداخليات النظرية

على مستوى الأدب: تحررت النصوص من قيود السيرة الذاتية والتاريخ الشخصي للمؤلف. على مستوى النقد: انتقل النقد من البحث في "ماذا أراد المؤلف أن يقول؟" إلى "كيف ينتج النص معناه؟". على مستوى الفلسفة: ساهم هذا الطرح في تقويض مركزية الذات المبدعة التي كانت حجر الزاوية في الحداثة، منسجماً مع نقد الذات عند فوكو ودريدا.

يمكن القول إن مضمون أطروحة بارت يقوم على ثلاثية متماسكة: إقصاء المؤلف كسلطة، إطلاق النص كنسيج تناسي مفتوح، وارتقاء القارئ إلى مركز العملية التأويلية. ومن ثم فإن "موت المؤلف" ليس إنكاراً للكاتب كفرد بيولوجي، بل إعلان عن نهاية سلطته التأويلية، إيداناً ببداية مرحلة نقدية جديدة يكون فيها النص فضاءً مفتوحاً لتعدد المعاني.

3/ النتائج النظرية لأطروحة رولان بارت:

أطروحة بارت عن «موت المؤلف» لا تكتفي بخطاب احتجاجي على السلطة الرمزية للمؤلف بوصفه شخصاً؛ بل تُعيد تشكيل مسألة المعنى نفسها: معنى النص لا يرجع إلى صاحبه، بل عملية لغوية-ثقافية اجتماعية تتشكّل عبر العلاقات النصية والتاريخية.

¹ رولان بارت، المرجع السابق، ص 148.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

لذلك فإن نتائج هذه المقاربة لا تقتصر على تحرير القارئ فحسب، بل تمتد إلى إعادة بناء نظرية التأويل، وإلى مساءلة أسس السيميولوجيا، وإلى تحدّي مفاهيم المسؤولية والأصالة والإحالة في الحقل الأدبي والثقافي. وباختصار يمكن إجمال هذه النتائج في النقاط الآتية:

أ/ إلغاء المرجعية الأحادية للمعنى:

باختصارٍ منهجي: بارت يرفض فكرة وجود مركز واحد يُرسى المعنى — أي المؤلف الإرادي كمرجعٍ قاطعٍ لمعنى النص. بل يرى النص كميدانٍ لغوي من اقتباساتٍ وعلاقاتٍ تاريخية؛ أي أنّ «معنى النص» ليس شيئاً ثابتاً ينتظر أن يُستخرج من داخل نصٍّ واحد بواسطة كشف نية مضبوطة من المؤلف. العبارة المشهورة لدى بارت: «النص نسيج من اقتباسات من شتى مراكز الثقافة»، تؤسس لهذا النقل المنهجي من إسناد المعنى إلى مؤسسته الشبكية.

لذلك يصبح البحث النقدي ليس عن إرادة المؤلف بل عن آليات إنتاج المعنى داخل شبكةٍ من النصوص والخطابات.

ب/ تعددية القراءات :

بارث يرى أن النص «مفتوح» في أبعاده الدلالية: ليس مُغلَقاً على تفسيرٍ واحدٍ يمثّل «المعنى الحقيقي». عملياً، هذا ينتج تعدّداً لا حصر له لقراءاتٍ قابلةٍ للإنتاج كلما تغيّرت سياقات القارئ ومعارفه ومؤسساته. ولكن يجب تقييد هذا الطرح: الأدبيات النقدية (نظريات الاستقبال)، تُظهر أن تعدّد القراءات لا يعني فوضىً كاملة، بل أنّ القراءة تُنظّم بواسطة هياكل معرفية ومؤسسية واجتماعية تُشكّل «القارئ الممكن» أو «القارئ الافتراضي».

فمثلاً: قد يكون أدبٌ كلاسيكيٌّ يولّد قراءاتٍ تاريخية، أخلاقية في حقبةٍ ما، ثم تُنتج قراءة أيديولوجية، أو إستعمارية من خلال النص نفسه، ذلك لأن أفق الحواس والأطر المفاهيمية للقراء يتبدّل زمنياً.

ج/ النص كفضاء مفتوحاًو شبكي

بارث في مقالته " من العمل إلى النص"، ويجعل قطيعة بينهم، فالعمل يقتزن بصورة مادية ومركزية (ملكية، مؤلف، حظيرة أدبية)، أما النص فـ«حقل منهجي» لا يغلق على مركز، وهو مكوّن من عمليات توليدٍ دلالي وليس من «جوهر» يجب استعادته.

النص إذن ليس «شيئاً» مستقلاً بل إجراء لغوي/تأويلي في حركة مستمرة: إنتاج المعنى فيه عملية توزيعية تُشرك

- مثال تطبيقي: عند دراسة قصيدة أو سردية، لا تكتفي المنهجية النصية-الشبكية بالاستشهاد بعقل الكاتب، بل تفتش عن مصادر النص، عن حضور/غياب نصوص أخرى، وعن الحقول الاجتماعية التي أعادت إنتاج هذا النص في مناسبات مختلفة.¹ لكن تعدّد القراءات للنص الواحد يفقد النص قيمته، ويصبح لعبة تحليلية تجريدية تمحو البعد الأخلاقي والسياسي لصوت بشري.

3/ موقف نظرية موت المؤلف من الإنسان:

أطروحة بارت تفكّك فكرة أن المؤلف (كإنسان ذا قصد ووعي موحدين) هو المرجع النهائي لمعنى النص؛ فهي تقترح أن «النص نسيج من اقتباسات من شتى مراكز الثقافة» وأنه، بمجرد كتابته، يفلت من سيطرة صانعه. النتيجة النظرية هنا: إنّ طالبت الفلسفات الإنسانية الكلاسيكية بوضع الإنسان كـ«مركز» معرفي/أخلاقي، فإنّ بارت يُسحب هذا المركز ويخبرنا أن «الذات» ليست مصدرًا مطلقًا للمعنى بل خيطًا داخل شبكة لغوية وثقافية. ذلك يعني عمليًا: زوال مركزية الإنسان كموطى للمعنى .

لكن هذا ليس إنكارًا لوجود كائن بشري بيولوجي؛ بل إنكار لسلطة الإنسان المبدع كمؤسسة نهائية للمعنى. بعبارة أخرى: تُنقل المسؤولية التفسيرية من الفاعل، الذي هو لمؤلف إلى الحقل النصي اللغوي والقارئ. هذا ما يغيّر فهمنا للذات: من ذاتٍ متحرّكة إلى ذاتٍ تحكمها أدوات اللغة والمؤسسات.²

4/ خلاصة مضمون الأطروحة:

تنظرُ نظرية «موت المؤلف» إلى الإنسان في الحقل الأدبي بوصفه يتحوّل من ذاتٍ ميتافيزيقية مؤسّسة للمعنى إلى أثرٍ لغوي ووظيفة مؤسسية وتأويل جماعي: فرولان بارت يُعلّق سلطة الإنسان المؤلف للنص، معلّنًا أن «مولد

¹Barthes, Roland. *De l'œuvre au texte*, dans *Le Bruissement de la langue: Essais critiques IV*, Éditions du Seuil, Paris, 1984.

² <https://courses.lsa.umich.edu/jptw/wp-content/uploads/sites/23/2017/08/Barthes-ImageMusicText.pdf>.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

القارئ يكون على حساب موت المؤلف»، أي إنّ المعنى لا يعود ملكاً لنية شخص بعينه بل لاقتصاد اللغة وأفعال القراءة؛ وهذه هي النواة الأنثروبولوجية للنظرية: الإنسان المؤلف لا يُنتج المعنى وحده، بل يُستبدل بـ«كاتب/ناسخ» يولد مع نصّه وينتهي معه.

وتتكامل هذه الإزاحة مع أطروحة بارت من العمل إلى النص «التي تميّز بين «العمل» كموضوعٍ ماديّ قابلٍ للاقتناء وبين «النص» كحقلٍ إنتاجيّ مفتوح تتشابك فيه العلامات، فيغدو الإنسان داخل النص محمولاً باللغة لا حاكمًا لها. في المقابل، يُعيد ميشيل فوكو صياغة المسألة بتحديد «وظيفة المؤلف» آليةً تاريخية تُنظّم الخطاب وتُسند المسؤولية وتحدّد تداول الأسماء؛ فـ«الإنسان-المؤلف» ليس ماهيةً ثابتة بل موقعٌ مؤسّساتي داخل نظام الخطاب.

ويمتد الأثر الأنثروبولوجي أبعد من النقد الأدبي إلى أفقٍ إستيميّ أوسع في خاتمة حيث يرى فوكو أن «الإنسان اختراع حديث... وقد يختفي»؛ أي إنّ صورة الإنسان المركزية نفسها طارئة وليست أزلية، وهو ما ينسجم مع تفكيك مركزية المؤلف. وعلى مستوى التلقي، تُقدّم نظرية الجماعات التأويلية عند ستانلي فِش تصوّرًا لـ«إنسانٍ قارئ» تُحدّد أعرافُ جماعته ما يُعد قراءةً مقبولة، فتنتقل إنسانية النص من عبقرية فردٍ إلى تشارِك قرائي.

5/ الانتقادات الموجهة لفكرة "موت المؤلف"

رغم الطابع الثوري الذي حمله إعلان رولان بارت عن "موت المؤلف"، فإن هذه الأطروحة لم تمرّ دون اعتراضات وجدل واسع في الأوساط النقدية والفكرية، إذ أثّرت حولها عدة إشكالات نظرية ومنهجية وتطبيقية.

أ/ إشكال التلقي والسياق التاريخي

يرى كثير من النقاد أن إلغاء المؤلف كلياً يُضعف من إمكانية فهم النصوص التي تقوم بنيتها على سياقات تاريخية أو مرجعيات ثقافية محددة. فالنصوص الدينية، مثلاً، أو النصوص الفلسفية والسياسية، تفقد كثيراً من دلالاتها إن تمّ فصلها عن مقاصد أصحابها وظروف إنتاجها. وبالتالي، فإن نفي قصدية المؤلف يقود إلى نسبية غير منضبطة في عملية التأويل، تجعل النص عرضة لأي إسقاط قارئٍ مهما ابتعد عن بنيته الأصلية.

ب/ المغالاة النظرية

اعتبر بعض الباحثين أن بارت بالغ في طمس أثر المؤلف، وأن أطروحته تقوم على نوع من "القطيعة التامة" التي يصعب تبريرها.

فالقول بموت المؤلف لا يلغي أثره كاملاً، لأن عملية الكتابة نفسها تنطلق من أفق معرفي وذاتي للمؤلف، حتى وإن تحولت لاحقاً إلى نص مستقل.

"إنّ موت المؤلف في النهاية ليس سوى استعارة؛ فالمؤلف لم يُمَحْ كلياً، بل جرى إقصاؤه مؤقتاً لإفساح المجال أمام النص والقارئ"¹.

وبهذا المعنى، فإن الفرضية لا تعني انتفاء المؤلف من الوجود بل إعادة تحديد موقعه في العملية التأويلية.

ج/ التحدي العملي في الدراسات الأكاديمية:

على المستوى التطبيقي، يظل الرجوع إلى المؤلف ضرورياً في بعض الحقول المعرفية مثل:

-الدراسات التاريخية: حيث لا يمكن فهم الوثائق دون معرفة سياق إنتاجها ومقصديّة منتجها.

-الفلسفة: حيث يُنظر إلى النصوص الفلسفية بوصفها امتداداً لمشروع شخصي وفكري للمؤلف.

التفسير (سواء الأدبي أو الديني): حيث تبقى نية المؤلف القرآني أو الإنجيلي أو الفقهي أو القانوني مركزية لفهم النصوص.

رغم الرّخم الفكري الذي أحدثته نظرية رولان بارت، فإنها لا تخلو من مواطن ضعف تجعلها عرضة للنقد والاعتراض.

فإعلان "موت المؤلف" فيه قدر من المبالغة النظرية، إذ من المستحيل عملياً أن يُفصل النص عن صاحبه فصلاً تاماً؛ ذلك أن المؤلف يظل حاضراً في اختياراته اللغوية والأسلوبية، وفي خلفيته التاريخية والمعرفية التي تُسكن النص حتى وإن لم يُصرّح بها.

¹ Eagleton, Terry, Literary Theory: An Introduction, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p135.

كما أنّ إلغاء قصدية المؤلف يوقع القارئ في مأزق آخر، وهو غياب أي معيار يميّز بين القراءات الممكنة والقراءات الاعتبارية.

وإذا صار المعنى متروكاً بالكامل لحرية القارئ، فبأي ضابط يمكننا التمييز بين فهمٍ علمي متماسك وبين تأويل متعسف؟ هذا ما يجعل النظرية عند بعض النقاد غير قابلة للتطبيق في مجالات معرفية مثل التفسير الديني أو البحث التاريخي أو الفلسفي، حيث لا غنى عن استحضار قصدية المؤلف وسياقه لفهم النصوص بدقة.

ثم إنّ النظرية تنطوي على تحدٍّ معرفي وأخلاقي، إذ بإقصاء المؤلف كلياً يُسقط النقد مسؤولية الكاتب عن نصّه، ويحوّل النص إلى كيان عائم بلا جذور، وهو ما قد يُفضي إلى فوضى في التلقي، بل ويضعف من قيمة الإبداع ذاته بوصفه ثمرة جهد ذاتي وفكري محدّد.

6/ اشتراك نظرية موت الإنسان وموت المؤلف

إنّ الفكر ما بعد البنيوي أحدث قطيعة إبستمولوجية عميقة مع التصورات الكلاسيكية والحداثيّة للإنسان. فكلٌّ من ميشيل فوكو ورولان بارت قدّم قراءة تفكيكية تنزع عن الإنسان مركزته التي طالما شُيّدت عليها العلوم الإنسانية والفلسفة الحديثة.

لقد أفضت التحوّلات ما بعد البنيوية إلى إحداث هزة عميقة في مفهوم الإنسان، إذ لم يعد يُنظر إليه كجوهر ثابت أو ذات أصلية، بل بات يُفهم بوصفه موقعاً معرفياً متغيراً، أو أثراً لغوياً تُنتجه الخطابات والشبكات السلطوية.

في هذا السياق تلتقي أطروحتان مركبتان: "موت الإنسان" عند ميشيل فوكو و"موت المؤلف" عند رولان بارت، وهما على اختلافهما النظري يشتركان في هدف تفكيك مركزية الذات وإزاحتها عن موقع السيادة.

ففوكو في الكلمات والأشياء، حين يعلن أنّ "الإنسان اختراع حديث العهد وربما يزول"¹، لا يقصد الزوال البيولوجي للإنسان، بل يحدّد تشخيصاً إبستمولوجياً لانتهاى مرحلة جعلت منه مرجعاً مطلقاً للمعرفة. فالإنسان لم يعد أصلاً للمعنى، بل صار جزءاً من شبكة معرفية-سلطوية، تُعيد تشكيله المؤسسات والأجهزة الانضباطية كما فصل لاحقاً في المراقبة والعقاب وتاريخ الجنسية.

¹ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، نفس المرجع، ص488.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

أما بارت، فقد أعلن في مقاله موت المؤلف، نهاية سلطة الكاتب على النص، مؤكداً أنّ النص ليس ملكية فردية بل "نسيج من اقتباسات من شتى مراكز الثقافة".

وبذلك تتحرر الدلالة من قصدية المؤلف لتغدو مفتوحة على تعددية تأويلية لا نهائية، يُصبح القارئ مركزها الأبرز.

المشترك بين هذين الإعلانين هو تقويض صورة الذات: سواء الذات التي تُفترض كجوهر معرفي ميتافيزيقي (فوكو)، أو الذات التي تُتصور كمالك للنص ومرجعيتها النهائية (بارت). وفي الحالتين، يُستبدل حضور الذات بشبكات أخرى: بنى السلطة والمعرفة عند فوكو، وبنى اللغة والنصوص عند بارت.

غير أنّ هذه الثورة النظرية ليست بلا أثمان. فالمفكر عبد الوهاب المسيري، مثلاً، يرى أن هذه الأطروحات ما بعد البنيوية لا تُحرر الإنسان كما تزعم، بل تُفككه وتشيعته، إذ «ما بعد الحداثة تُفكك الإنسان ذاته، فلا يعود مركزاً للكون ولا خليفة لله في الأرض، بل يتحوّل إلى مجرد ذرة في شبكة لغوية أو سلطة مؤسسية»¹.

والنتيجة هي إلغاء أي قيمة متجاوزة أو مرجعية عليا يمكن أن تحفظ للإنسان كرامته وفردته.

من منظور إسلامي، يظلّ هذا الموقف ما بعد البنيوي محدود الأفق، إذ يُسقط الإنسان في فراغ دلالي ومعرفي. ففي الرؤية التوحيدية، الإنسان ليس جوهرًا مطلقاً كما تصوّره الحداثة، ولا أثراً لغوياً أو نتاجاً سلطوياً كما ذهبت ما بعد البنيوية، بل هو مخلوق مكرم، مستخلف في الأرض، يتمتع بمكانة مركزية مشروطة بالمرجعية الإلهية. وبهذا التوازن تُحفظ للإنسان حريته دون أن تتحول إلى عبث، وتُضبط مسؤوليته دون أن تُختزل في آليات الانضباط المؤسسي.

وعليه، يمكن القول إنّ إعلان "موت الإنسان" و"موت المؤلف" مثل لحظة فارقة في الفكر الغربي، لكنهما حملا في طياتهما مأزقاً إبستمولوجياً وأخلاقياً خطيراً، سرعان ما يستدعي تصحيحاً معرفياً تتيحه الرؤية الإسلامية، إذ تمنح الإنسان موقعاً وسطاً بين الإطلاقية الحداثية والتفكيك ما بعد البنيوي، ليظلّ كائناً ذا معنى وغاية، ومركزاً للأمانة والاستخلاف في آن واحد.

وعليه، يمكن القول: إنّ نتائج "موت الإنسان" و"موت المؤلف" تؤسس لرؤية مضادة للحداثة، تُعيد صياغة العلاقة بين الذات والمعنى، لكن على حساب نفي المرجعية وتفكيك القيم الثابتة.

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية، المرجع السابق، ص 235.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

والحقيقة أنّ هذا التّقي ليس إلا مأزقاً إبستمولوجياً وأخلاقياً، إذ يترك الإنسان بلا مركز متجاوز ولا غاية عليا، في حين أن الرؤية التوحيدية تجعل مركزية الإنسان مشروطة بالمرجعية الإلهية، فتحفظ المعنى وتضمن التوازن بين الحرية والمسؤولية.

الفرع الرابع: الإنسان في النسبية المعرفية

يعدّ مفهوم النسبية المعرفية من أبرز التحولات الفكرية التي شهدتها القرن العشرون في إطار ما بعد الحداثة، إذ أسهم في زعزعة المسلمات التي رسّختها الحداثة حول الحقيقة، والعقل، والذات الإنسانية. فإذا كانت الفلسفة الحديثة قد منحت الإنسان مكانة "الذات العارفة" التي تمتلك أدوات الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، فإن فلاسفة ما بعد الحداثة - وفي مقدمتهم جان-فرانسوا ليوتار وريتشارد رورتي - أعلنوا التشكيك الجذري في هذه الادعاءات.

لقد جاء إعلان ليوتار عن "انهيار السرديات الكبرى.

إبذناً بنهاية المرجعيات الكلية التي كانت تمنح الإنسان موقعاً مركزياً في مشروع الحداثة، بينما طوّر رورتي نقداً جذرياً لمفهوم الحقيقة الموضوعية في الفلسفة ومراة الطبيعة (1979)، مؤكداً أنّ المعرفة ليست انعكاساً مطابقاً للواقع، بل نتاجاً لغوياً-توافقياً داخل جماعة بشرية معينة.

تتبع أهمية دراسة الإنسان في سياق النسبية المعرفية من كونها تمسّ جوهر الإشكال الأنثروبولوجي المعاصر:

هل الإنسان جوهر ثابت أم كائن نسبي؟ كيف تُحدّد قيمه وكرامته ومرجعياته إذا غابت الحقيقة المطلقة؟

وما أثر هذه الرؤية على الأخلاق والسياسة والعلوم الإنسانية؟

وقد قسمته هذا الفرع إلى ثلاثة عناصر فرعية، وهي كالآتي:

الإنسان عند ليوتار: تحليل أطروحته حول انهيار السرديات الكبرى وتحول الإنسان إلى كائن خطابي.

الإنسان عند رورتي: نقده للموضوعية والحقيقة المطلقة وإعادة تعريفه للإنسان ككائن لغوي براغماتي.

النتائج النظرية والأنثروبولوجية: استجلاء التداعيات الكبرى للنسبية المعرفية على مركزية الإنسان، وعلى

منظومات.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

وبهذا البناء، أسعى إلى تقديم قراءة أكاديمية رصينة للنسبية المعرفية، لا بوصفها مجرد تحوّل فلسفي، بل بوصفها قضية أنثروبولوجية عميقة تتعلق بمصير الإنسان ومعنى وجوده.

تشير عبارة «النسبية المعرفية» إلى موقف فلسفي، منهجي -بأشكال ودرجات مختلفة- ينكر وجود معايير معرفية مطلقة ومعممة تحكم الصدق أو المبررية لكل أحكام المعرفة عبر الأزمنة والثقافات والإطارات النظرية. بدلاً من ذلك ترى النسبية أن أحكام المعرفة (الحقائق، المعايير، مبادئ التبرير) تقف على علاقة تبعية وإحالة إلى سياق معيّن: إطار لغوي، جماعة معرفية، أو قواعد مؤسسية/ثقافية محددة. هذه الفكرة ليست موقفاً واحداً بل جملة من المقولات الفلسفية والاجتماعية التي تشترك في شقّ مركزي: اعتبار "المرجع" المعرفي نسبياً وليس مطلقاً.

1/ الخلفية النظرية للنسبية المعرفية

لقد عرف الفكر الفلسفي منذ بداياته الأولى نقاشاً عميقاً حول حدود المعرفة الإنسانية، وإمكان بلوغ الحقيقة. فالسوفسطائيون في اليونان القديمة تبوّأ أطروحات نسبية تنكر وجود حقيقة موضوعية ثابتة، ورأوا أن "الإنسان مقياس كل شيء"، بينما جاء أفلاطون ليردّ على هذا المنظور بإعلاء شأن المثل الثابتة، حيث الحقيقة مطلقة ومتعالية. أما أرسطو فقد حاول التوفيق بين النسبي والمطلق عبر منهج منطقي تجريبي يجعل من الإنسان كائناً عاقلاً قادراً على استنباط القوانين العامة من التجربة الحسية.¹

في الفلسفة الحديثة، ظهرت إشكالية النسبية المعرفية من جديد، إذ طرح ديكارت مفهوم "الكوجيتو" كمركز للمعرفة يتركز على اليقين الأول، ثم جاء كانط ليؤكد أن الإنسان لا يعرف الأشياء في ذاتها بل كما تظهر له من خلال مقولات العقل، ما يعني أن المعرفة مشروطة ببنية العقل البشري. أما هيغل فقد ذهب إلى أن العقل يتطور تاريخياً، وأن الحقيقة ليست معطاة دفعة واحدة، بل هي سيرورة جدلية تتحقق عبر مسار الروح المطلق.² مع القرن العشرين، ومع تطورات العلوم الإنسانية والطبيعية، ومع بروز البنيوية وما بعد البنيوية، أصبح الحديث عن مركزية الإنسان موضع مساءلة.

فالإنسان لم يعد ذاتاً متعالية فوق التاريخ واللغة، بل أصبح مشروطاً بهما. البنيويون اعتبروا أن البنية هي التي تحدد المعنى

¹ أفلاطون، محاورة ثياتيتوس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص. 45-50.

² إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ط1، ترجمة: موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص. 118.

الفصل الثاني: الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

وليس الفرد، أما ما بعد النيوين فقد أضافوا أن اللغة ليست أداة بريئة بل فضاء للصراع والتأويل. ومن هنا انبثقت النسبية المعرفية كتيار فلسفي يرفض فكرة الحقيقة المطلقة ويرى أن المعرفة مشروطة بسياقها التاريخي والثقافي.¹

2/ الإنسان في النسبية المعرفية عند جون فرونسوا ليوتار

- انخيار السرديات الكبرى:

يضع جان-فرانسوا ليوتار مفهوم انخيار السرديات الكبرى في قلب تشخيصه لـ«الحالة ما بعد الحداثيّة». فالحادثة برأيه شرعت معارفها عبر متاسرديات² كلية، كانت تمنح الحقيقة والعقل والعدالة أساساً نظرياً عربضاً، وتُسند لهما أفقاً تاريخياً غائباً.

غير أنّ ما يسم اللحظة الما بعد حداثيّة هو عدم التصديق بالمتاسرديات؛ أي فقدان الثقة بهذه الأطر التبريرية الكلية، وما يترتب على ذلك من تفتت المرجع الكوني للحقيقة وتحوّل المعرفة إلى تعدّد لـ«ألعاب لغوية» غير متكافئة ولا قابلة للاختزال في مبدأ مُوحّد. بهذا المعنى لا يكتفي ليوتار بوصف «أفول» خطابٍ معياري، بل يُبيّن آليات هذا الأفول: تذرّر الوظيفة السردية إلى «سُحب» من جزيئات لغوية (سردية/وصفية/إشارية/إلزامية...) لكلٍ منها قيم براغماتية خاصّة، ومعها يتبدّل موقع الإنسان من «حامل الحكاية الكونية» إلى فاعل براغماتي-لغوي يتقاطع مع عدّة ألعاب في آنٍ واحد. إنّ لحظة الانخيار لا تُقرأ عند ليوتار كعدميّة ثقافية، بل بوصفها تحوّلاً في معايير الشرعية: فبدل أن تُستمدّ المشروعية من «قصة كبرى» عن العقل أو التحرّر، تُقاس داخلياً بأداء الخطاب ضمن لعبته؛ ومن ثمّ ينبذ ليوتار معيار «التوافق الكوني» لأنّه في نظره عنيفٌ بنويّاً إذ يُسوّي الاختلافات بين أنماط القول قسراً، في حين أنّ الاختراع المعرفي يحصل في التناثر لا في الإجماع.

وتأتي هيمنة معيار الأداء أو الفعالية في المجتمعات المعلوماتية لتعمّق الأزمة: فحين تُقاس شرعية القول العلمي بمنطقيات المدخل والمخرج والكفاءة التشغيلية، تتعرّض الحقيقة والعدالة للاستبدال بقيمة النفعيّة، ويدفع الفاعلون إلى أن «يكونوا عمليين أو يختفوا»؛ أي أن يتكيفوا مع نظام القياس أو يُقصّوا من لعبته.³

¹ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 27.

² يعني الحكاية التي تتحدث عن الحكايات أو الإطار الذي يفسّر السرديات الأخرى.

³ جون فرونسوا ليوتار، حالة ما بعد الحداثيّة، المرجع السابق، ص 25.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

على هذا الأساس يتّضح أنّ «أخبار السرديات الكبرى» ليس تقريراً نفسياً عن الشكّ أو الملل، بل بنية معرفية-مؤسسية: فمع انتقال «السائد المعرفي» نحو تقنيات اللغة والمعلومات، تُفكّك القواعد التبريرية الموحدة، وتظهر إلى السطح تعددية غير قابلة للردّ؛ فليست العلوم نفسها قادرة على صوغ «قانونٍ أعلى» يحكم جميع أنماط القول، بل تعمل وفق قواعد محلّية، وتتناسل لغاتها الخاصة التي لا تُترجم بدون خسارة إلى معجمٍ شاملٍ واحد. عند هذه النقطة يتغيّر تصور «الإنسان»: لم يعد ذاتاً مُشرّعة كونية، بل عُقدة تلاقي بين ألعابٍ تُسائل بعضها بعضاً؛ وتغدو مهمة الفاعل لا تمثيل الحقيقة، بل اتّخاذ «ضربات لغوية» ملائمة تُنتج معرفة معتبرة داخل لعبة بعينها.

يُضيف ليوتار بعدين ملازمين لهذا التحوّل.

الأول هو أخلاقي-سياسي: فالطموح إلى إجماعٍ شاملٍ يُضحيّ بغير القابل للقياس من اختلافاتٍ ولغاتٍ هامشية؛ لذلك يلمح إلى حدود أطروحة الإجماع ويستبدل بها أفق «المفارقة أوالتضادّ المنتج، حيث تُستحدث قواعد جديدة وتوسّع الحساسيات إزاء اللامتقاسم، وهو ما يمنح المعرفة المابعد الحداثية طابع الاختراع لا التطابق.

والثاني ابستمولوجي-تقني: مع رقمنة التداول المعرفي، لا يمرّ إلى قنوات التشغيل إلا ما يُترجم إلى كمّ معلومات؛ وعليه يصبح «ما لا يُترجم» مُهمّشاً، وتتجه الأبحاث حيث تُتاح قابلية الترميز؛ وهذه نقلة في شرط الإمكان للمعرفة لا في شكل عرضها فحسب.

واعترضت هذه الفكرة، بأنّ دعوى إلى نفي السرد واللاتصديق هو بنفسه متاسرّد يلزمه للناس للسّير على نهجه، الأمر الآخر، أنّ الدعوى إلى رفض السرديات هو دعوى إلى العدمية المفرطة في صورتها الجديدة.

- المعرفة كألعاب لغوية:

إنّ من أهمّ إسهامات ليوتار في الحالة ما بعد الحداثية استعانتة بمفهوم «الألعاب اللغوية language games المستمد من فيتغنشتاين المتأخر.

فبعد أن أعلن عن أزمة شرعية السرديات الكبرى، بحث عن صياغة جديدة لفهم المعرفة في غياب المِثا-سرد. وهنا يرى أن كل خطاب إنساني يتحدد بمجموعة قواعد إستعمالية تحكم ما يُعتبر قولاً صحيحاً أو شرعياً داخل سياق معين.

وبالتالي، فإن المعرفة ليست انعكاساً للواقع أو تمثيلاً مطابقاً له، بل هي نتاج للمشاركة في لعبة لغوية ذات قواعد

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

محددة. هذه القواعد قد تكون علمية، أو دينية، أو أدبية، أو قانونية، ولكل منها منطقها الداخلي الذي لا يُقاس بغيره.¹

وبعبارة أخرى: عندما استعان ليوتار بمفهوم الألعاب اللغوية، كان يحيل مباشرةً إلى الإرث الفلسفي لفيتغنشتاين المتأخر، الذي أحدث قطيعة مع النزعة الوضعية المنطقية.

فيتغنشتاين رفض النظر إلى اللغة باعتبارها جهازاً تصويرياً أو انعكاسياً للعالم، وأكد أنّ معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة. وهذا يعني أن اللغة ليست أداة شفافة بل ممارسة اجتماعية تحكمها قواعد. ليوتار يأخذ هذا الأساس الإستعمالي ويحوّله إلى رؤية ابستمولوجية-سياسية: إذا كانت اللغة استعمالاً، فإنّ المعرفة نفسها استعمال، وكل ادّعاء بالمعرفة لا يمكن أن يكون مشروعاً إلا بقدر ما يلتزم بقواعد اللعبة التي ينتمي إليها.²

- تفكيك الوحدة الكليّة للمعرفة:

في زمن الحداثة، كان يُنظر إلى المعرفة كجسد واحد مترابط، يمكن أن يخضع لقوانين منهجية عامة. لكن مع «الحالة ما بعد الحداثيّة»، يرى ليوتار أنّ هذا التصور لم يعد صالحاً. فالمجتمع المعاصر أشبه ما يكون بشبكة متشظية من «ألعاب لغوية»؛ كل لعبة لها قواعدها ومعاييرها للصدق والشرعية، ولا يمكن ردّها إلى معيار واحد.

على سبيل المثال:

- في اللعبة العلمية، يُعتبر القول مشروعاً إذا كان قابلاً للتحقق التجريبي ومطابقاً لقواعد المنهج.

- في اللعبة الدينية، الشرعية تُستمد من النص المقدس أو سلطة التقليد.

- في اللعبة الأدبية، القيمة تكمن في الإبداع والتأثير الجمالي.

إذن، لا يوجد «مقياس كوني» يحكم الجميع، بل تتجاوز هذه الألعاب دون اندماج نهائي.

¹ Jean-François Lyotard, La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, p10.

² Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, trans, Blackwell, Oxford, 1953, p24.

- المعرفة كسلطة مؤقتة:

يرى ليوتار أن المعرفة في المجتمعات الما بعد حداثيّة لا يمكن فهمها إلا بوصفها مشروطة بالسلطة. فكل لعبة لغوية تُنشئ قواعدها الخاصة التي تحدد ما هو مشروع وما هو محظور، ما هو مسموع وما هو مُستبعد. من هنا فإن كل معرفة هي أيضًا سلطة معرفية، إذ لا تنفصل عن آليات تحديد شرعية القول. غير أنّ هذه السلطة ليست مطلقة ولا أبدية؛ إنها دومًا محلية ومؤقتة، قابلة للتعديل أو الانهيار مع تغير السياقات.¹

تلتقي رؤية ليوتار مع أطروحات ميشيل فوكو حول تلازم السلطة والمعرفة؛ ففوكو يبيّن أنّ الخطاب العلمي أو القانوني ليس مجرد وصف للواقع، بل يمارس سلطة تحدد أنماط المسموح والممنوع. لكن ليوتار يختلف عن فوكو من جهة أنّه يوسّع الفكرة إلى حقل التعددية: ليست هناك سلطة واحدة أو نظام انضباطي شامل، بل شبكة من السلطات المحلية، كل منها مرتبط بلعبة لغوية معينة.²

هذا التصور يفسّر رفض ليوتار لمشروع هابرماس القائم على «العقل التواصلي» و«الإجماع التداولي». فبالنسبة لهابرماس، الحوار العقلاني يمكن أن يقود إلى اتفاق عام يضمن الشرعية. غير أنّ ليوتار يعتبر ذلك وهماً قمعيًا، لأنّه يفرض منطقيًا واحدًا على لغات مختلفة، ويُقصي الأصوات التي لا تنسجم مع «معيّار العقل التداولي». في مقابل ذلك، يطرح ليوتار بديلًا هو "التنافر المنتج"، حيث تُحترم الاختلافات وتُعتبر مصدرًا للإبداع وتوسيع أفق الخطاب.

حين يصف ليوتار السلطة بأنها «محلية ومؤقتة»، فإنه يفتح الباب أمام إمكان ابتكار قواعد جديدة. فكل لعبة لغوية لا تُغلق نفسها إلى الأبد، بل يمكن أن يظهر لاعب جديد يقترح قواعد أخرى ويفرضها عبر الممارسة. هكذا تصبح المعرفة سيرورة دينامية، لا تسعى إلى الثبات بقدر ما تحتفي بقدرتها على خلق أشكال متجددة من الشرعية.³

لهذا البعد المعرفي انعكاس أخلاقي وسياسي واضح. فإذا احتكرت لعبة واحدة - مثل اللعبة العلمية أو التقنية - معايير الشرعية، فسوف تُقصي خطابات أخرى (الدين، الأدب، الفلسفة) وتُعتبر بلا جدوى. العدالة عند ليوتار

¹ جان فرنسو ليوتار، الحالة ما بعد الحداثيّة، المرجع السابق، ص 23.

² ميشيل فوكو، المعرفة والسلطة، ترجمة: أحمد السطّاي، دار توبقال، الدار البيضاء، 2004، ص 109.

³ مُجدّ الشبخ، فلسفة ما بعد الحداثيّة: من نقد الحداثيّة إلى نقد العقل، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005، ص 96.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

لا تتحقق بفرض وحدة معيارية، بل بضمان حق الكلام للغات الهامشية، أي الاعتراف بقدرتها على إنتاج معرفة ذات قيمة.

إنّ حماية التعددية ليست مجرد خيار ثقافي، بل ضرورة سياسية وأخلاقية لضمان العدل في زمن ما بعد الحداثة.¹

- أثر ذلك على صورة الإنسان:

إنّ القول بأن المعرفة ليست انعكاسًا للحقيقة المطلقة بل هي ممارسة لغوية متشظية يقود مباشرة إلى إعادة تعريف موقع الإنسان.

فبدلاً من أن يكون الإنسان «العقل الكوني» الذي يشرّع للحقيقة وفق قوانين عامة (كما في فلسفة كانط) أو «حامل الروح المطلقة» (كما في هيغل)، يصبح عند ليوتار مجرد فاعل لغوي-براغماتي.

لم يعد الإنسان عند ليوتار ذاتاً ثابتة، بل موقعاً متغيراً يتحدد من خلال مشاركته في شبكة من الألعاب اللغوية. يقول ليوتار :

«المتكلم والمستمع أنفسهم يتغير وضعهم مع تبدل قواعد اللعبة، وما يُعتبر قولاً مشروعاً في سياق قد يُعتبر بلا قيمة في آخر»².

هذا التحول يعني أنّ الإنسان لم يعد حارساً للحقيقة، بل لاعباً يتأقلم مع قواعد متعددة، ويعيد صياغة هويته باستمرار.

الهوية الإنسانية في هذا الأفق ليست جوهرًا ميتافيزيقياً، بل قدرة تداولية على التنقل بين أنماط الخطاب المختلفة. فالفرد قد يكون عالماً في محنته، ومؤمناً في معبده، ومبدعاً في نصه الأدبي. لا تُحتزل هويته في أحد هذه الأبعاد، بل تتشكل عبر التعدد. يشير مُجد الشيخ إلى ذلك بقوله:

«الإنسان ما بعد الحداثي لا يعيش تحت سلطة عقل واحد، بل يتوزع وجوده بين أنساق معرفية متغايرة، ولا يملك إلا أن يقبل بالتشظي كقدر تاريخي»³.

¹ مُجد وقيدى، الخطاب الفلسفي في الغرب المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص 135.

² جان فرنسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 24.

³ مُجد الشيخ، المرجع السابق، ص 102.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

مع انهيار السرديات الكبرى، لم تعد مهمة الإنسان اكتشاف «الحقيقة النهائية»، بل الانخراط النقدي في الخطابات وابتكار صيغ جديدة للتواصل. ليوتار يستبدل صورة «المشرع الكوني» بصورة «اللاعب المبدع»، الذي يقيس قيمته بمدى إسهامه في توسيع أفق اللعبة. عبد السلام بنعبد العالي، مترجم ليوتار إلى العربية، يوضح أنّ:

«المعرفة لما بعد حداثيّة لا تستند إلى ضمانات قبلية، بل تُبنى في الفعل ذاته؛ ومن ثمّ فالإنسان لم يعد مكتشفًا لحقيقة جاهزة، بل مبدعًا لأشكال تواصلية جديدة»¹.

يُصوّر ليوتار الإنسان على أنه كائن يبتكر ذاته عبر الضربات اللغوية، فالفعل الكلامي ليس مجرد نقل لمعلومة، بل ممارسة تفتح إمكانًا جديدًا داخل اللعبة. كل ضربة لغوية هي اختراع للذات بقدر ما هي مشاركة في خطاب. وهذا ما يجعل الإنسان ما بعد الحداثي كائنًا مفتوحًا على التعدد، يرفض الاكتمال والانسجام الكلي، ويحتفي بالتشظي كشرط للحرية.

المعرفة عند ليوتار، ليست مرآة للطبيعة، وإنما ضربات متلاحقة في لعب لغوي مختلف متعدد، تجعل من الإنسان فاعلاً يبتكر ذاته باستمرار.

6/ البعد الأخلاقي والسياسي:

ينطلق ليوتار من أنّ المعرفة كلعبة لغوية لا يمكن أن تُختزل في وصف محايد للواقع.

فاللغة ليست أداة بريئة؛ إنها تحدد من له الحق في القول ومن يُمنع، ما يُعتبر مشروعًا وما يُعتبر «كلامًا بلا قيمة». بهذا المعنى، ترتبط المعرفة بالعدالة ارتباطًا جوهريًا. فالمسألة لا تنحصر في معيار الصدق، بل تمتد إلى سؤال آخر: من يحق له أن يتكلم؟.

هذا التحول يجعل الفلسفة الأخلاقية عند ليوتار متصلة اتصالًا وثيقًا بنظرية المعرفة؛ فالابستمولوجيا تتحول إلى سياسة للقول.

« المعرفة ما بعد الحداثيّة لا تُلغي القواعد ولا تُعطّلها، لكنها تنمي حساسيتنا تجاه الاختلافات وتُقوي قدرتنا على تحمّل ما لا يقبل القياس»².

¹ عبد السلام بنعبد العالي، الفكر ما بعد الحداثي، المرجع السابق، ص 77.

² جان فرنسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 27.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

هنا تتحول العدالة إلى حماية للاختلاف، لا محاولة لتذويبه في نسق شامل. العدالة لا تعني أن نبحت عن معيار كوني واحد، بل أن نضمن للأصوات المتعددة حق الوجود والكلام.

يعارض ليوتار أطروحة هابرماس عن «الإجماع التداولي»، لأنها - في نظره: وهم قمعي.

الإجماع يفترض أن الاختلاف يمكن تجاوزه عبر النقاش الحر، لكن في الواقع تُقصى لغات بأكملها لأنها لا تنسجم مع معايير النقاش المهيمن، العدالة عند ليوتار لا تكمن في بلوغ اتفاق نهائي، بل في الإبقاء على التنافر المنتج .

«الإجماع ليس علامة عدل بل علامة تقييد، أما العدالة فتنبثق من الاعتراف بالاختلاف وتركه يعمل عمله»¹.

في كتاب الاختلاف يطور ليوتار فكرته الأكثر شهرة: التمييز بين «الضرر» و«الظلم». الضرر يمكن جبره لأنه يُعبر عنه بلغة معترف بها. أما الظلم فهو الضرر الذي لا يستطيع المتضرر التعبير عنه لأن لغته ليست مقبولة في اللعبة السائدة.

هذا التمييز يوسع مفهوم العدالة: فالمشكلة ليست فقط في تعويض الضرر، بل في تمكين الضحايا من الكلام عبر ابتكار لغات جديدة. العدالة إذن ليست «إرجاع الحق» فحسب، بل إبداع فضاء لغوي يتيح الاعتراف بالحق.

لأن كل لعبة لغوية تحمل سلطة محلية، فإن هذه السلطة ليست مطلقة، بل قابلة للتفاوض. القواعد يمكن أن تتغير عندما ينجح «فاعل» في إدخال ضربة لغوية جديدة توسّع إمكانات اللعبة.

العدالة الحقيقية تتحقق هنا: حين يُسمح بإبداع قواعد جديدة بدل حصر اللعبة في شكلها الموروث.

هذا ما يجعل البعد الأخلاقي والسياسي عند ليوتار مرتبطاً بالإبداع، لا بالتطابق.²

يحذر ليوتار من خطر معيار الأداء في المجتمعات التقنية الحديثة. عندما يصبح المعيار الوحيد للقول هو الفعالية أو النفعية، تُقصى الخطابات التي لا تترجم إلى أرقام أو نتائج. الأدب، الدين، الفلسفة تصبح بلا قيمة

¹ نفس المرجع، ص 44.

² مُجدّد الشيخ، المرجع السابق، 103.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

في ميزان النفعي. وهذا تهديد مباشر للعدالة، لأنه يكسّم الأفواه الهامشية. لذا يصير ليوتار على ضرورة الدفاع عن تعددية معايير الشرعية، حتى لو أدى ذلك إلى تضارب دائم بينها.

ينبغي أن يُفهم مشروع ليوتار على أنه دعوة إلى ديمقراطية الاختلاف؛ فبدلاً من السعي إلى وحدة متخيلة، العدالة الحقيقية هي في أن نترك التعدد يعمل.

لا تتحقق السياسة العادلة بفرض لغة واحدة، بل بحماية تعددية الألسن، أي بالإنصات إلى المختلف. وهنا يصبح الفعل السياسي فعلاً إبستمولوجياً أيضاً: حماية فضاءات القول من التوحيد القسري.

في هذا السياق، تتغير صورة الإنسان أيضاً، لم يعد الإنسان عقلاً مشرعاً للمعرفة، بل أصبح فاعلاً أخلاقياً مسؤوليته هي الاعتراف بالآخر المختلف وابتكار صيغ جديدة للقول تسمح للضحايا والمهمشين بالحضور.

العدالة ليست فضيلة خارجية تضاف إلى المعرفة، بل هي شرط تكويني للمعرفة نفسها.

7/ أثر هذه الرؤية على مفهوم الحقيقة:

تنقل مقارنة ليوتار للحقيقة من أفق «المطابقة» إلى أفق «الشرعية داخل لعبة لغوية». فبعد انهيار السرديات الكبرى، لم يعد ممكناً تثبيت معنى «الحقيقة» كقيمة ميتافيزيقية مطلقة، بل كحكم صدقٍ موضوعي يتولد من داخل نظام قول له قواعده ومخاطبوه وإجراءاته المعرفية لما يُعدّ برهاناً أو قرينةً أو تعليلاً. والحاصل أن «صدق» العبارة الدالة (denotative) ليس هو معيار المشروعية الوحيد: إلى جوارها عبارات وصفية وإلزامية وتقييمية... لكلٍ منها تراكيب براغماتية تمنحها وجاهتها داخل لعبتها. بهذا يتبدّل سؤال «ما الحقيقة؟» إلّا أن وكيف نحوز عبارة "ما" شرعية الصدق؟¹

أولاً: «الحقيقة» بوصفها صلاحية تداولية موطّنة. حين يقول ليوتار في افتتاح «الحالة ما بعد الحداثية» إن المعرفة المابعد حداثية «تنتهي حساسيتها للفروق وتقوّي قدرتنا على تحمّل اللامتناهية»، فهو لا ينفي الصدق، بل ينفي «وحدة معياره» الحقيقي يظل جائر التمييز، لكن بصرامة محلية: صدقٌ علمي يُقاس بالتكرار التجريبي والصياغة الرياضية، وصدقٌ قانوني يُقاس بقبول الدليل وفق إجراءاتٍ مخصوصة، وقيمة أدبية تُقاس بالأثر الجمالي والابتكار

¹ جان فرانسوا ليوتار، الاختلاف، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، بيروت: دار التنوير، ط1، 2014، ص 11-17.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

الأسلوبي... إلخ. فالحقيقة هنا مركّبة تداولي لا «ماهية» فوق-لغوية.¹

ثانياً: الفرق الدقيق بين «الحقيقة» و«الأداء».

يحدّر ليوتار من الخلط بين حكم الصدق وبين معيار الأداء/الفعالية السائد في المجتمعات المعلوماتية: ما يمرّ في الشبكات ليس «الأصدق» بل «الأكثر مردودية» أو «الأعلى قابلية للترميز». هنا تظهر مفارقة أخلاقية-ابستمولوجية: قد تكون عبارة «صادقة» في لعبتها (أدبية أو دينية) لكنها تُقصي لأنها غير قابلة للحوسبة، وقد تكون أخرى «مفيدة» تشغيلياً لكنها فقيرة معرفياً.

لذا يصّر ليوتار على تنوع سلّم الشرعية حتى لا تُحتزل الحقيقة في حسابات المدخل والمخرج.

ثالثاً: من تطابق أحادي إلى إدارة الاختلاف. حين تتعدّد الألعاب ومعايير الصدق، لا يعود هدف الفلسفة «اصطياد المطلق»، بل تدبير الاختلاف بين أنظمة القول: كيف تُبقي قنوات الترجمة مفتوحة دون قسور؟ وكيف نصون «اللامتقاسم» فلا نمحوه بتسوية قهرية؟ هنا يقدم ليوتار بديل «الإجماع» بالمفارقة أو التضادّ المنتج، وقيمة الحقيقة في قدرتها على اختراع قواعد جديدة، لا في التزمين على قاعدة واحدة للجميع.⁴

رابعاً: حراسة الحقّ في الحقيقة الصغرى. يوسّع ليوتار أفق العدالة في الاختلاف عبر التمييز بين «ضرر» يمكن جبره لأنّ الضحية تملك لسان الدعوى، وبين «ظلم» يقع حين تفقد الضحية وسيلة التعبير ضمن اللغة السائدة. والحقيقة هنا لا تسقط؛ بل تتعدّر كشهادة لأنّ اللعبة الغالبة لا تعترف بقرائنها. لذلك لا تكون العدالة تسوية لـ«حقيقة» جاهزة، بل ابتكار ألسن تمكّن الحقيقة المكبوتة من الظهور.

كلّما زادت قدرتنا على إنشاء قنوات قول جديدة، زادت «عدالة الحقيقة».

خامساً: الاعتراض على «النسبية العدمية». يُتهم هذا التصوّر بأنّه يفضي إلى نسبية تُساوي بين كلّ شيء.

يتميّر ليوتار هنا بين تعدّد أنظمة الصدق وبين إسقاط الفارق بين الصدق والباطل. فالتعدّد لا يُبطل التحكيم، بل ينقله إلى داخل اللعبة: من ينطق خارج قواعدها يفقد الشرعية، ومن يبتكر قاعدة مقبولة يوسّع الحقل.

ليس كل قول سواء؛ إنّما الفوارق الإجرائية هي التي تصون القيمة المعرفية دون ادّعاء معيار كوني واحد. سادساً: أثر ذلك على الممارسة العربية. يلفت عدّد من الشّراح العرب إلى أنّ تحويل الحقيقة إلى «شرعية لعبية» لا يلغي مطالب الصرامة، بل يُبدّل أفقها: صرامة نصّية في التأويل الديني، صرامة بيانية في البلاغة الأدبية، صرامة إجرائية في القانون، صرامة تجريبية في المختبر... إلخ.

¹ جان فرنسوا ليوتار، الحالة ما بعد الحداثية، المرجع السابق، ص26.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

ما بعد الحداثة هنا ليست مرادف «كلّ القراءات صحيحة»، بل مشروع تخصيصٍ دقيق لمواضع الصدق وضوابطه، مع حماية أصواتٍ لا تنفذ إلى «السوق» التقني.¹

مفهوم «الحقيقة» عند ليوتار يتحرّر من الماهية لينعقد على سياسة القول: حقيقةٌ صغيرة، محلّية، قابلة للتبرير داخل قواعد لعبة واضحة، لا تُساق إلى شمولٍ قسريّ. ومن ثمّ تصبح مهمّة الفيلسوف/الباحث تدبير مناطق الاحتكاك بين الألعاب، وتسمية «الاختلاف» حين يُحرّف إلى خصومةٍ شكلية، وابتكار «ضربات لغوية» تجعل المسكوت عنه قابلاً للقول.

8/ صورة الإنسان المنتشطي:

تنهض فلسفة ليوتار على قلب فرضية الحداثة القائلة بوجود ذاتٍ موحّدة مركزية تُشرّع للمعرفة والأخلاق بقوانين كونية.

فمع انخيار السرديات الكبرى وتحوّل المعرفة إلى ألعاب لغوية متعدّدة، تتلاشى صورة الإنسان كذاتٍ متعالية، وتظهر بدلاً منها صورة الفاعل التداولي الذي يتعيّن موقعه ووظيفته بحسب قواعد اللعبة التي ينخرط فيها.

بهذا يصبح الإنسان «موضّعاً» ضمن شبكة من الضوابط والمعايير البراغماتية، لا «جوهرًا» ثابتًا يتعالى على التاريخ واللغة.²

أ/ تفكيك الذات الكانطية/الهيغلية:

في الفلسفات الكلاسيكية العليا (كانط/هيغل)، كانت الذات مرجعًا معياريًا: إمّا بوصفها مشرّعة لقوانين العقل العملي (كانط)، أو حاملاً لحركة الروح المطلقة (هيغل).

أمّا عند ليوتار، فهذه الصورة لا تصمد حين تنتقل شرعية المعرفة من «سردية العقل» إلى قواعد محلّية للشرعنة داخل ألعاب لغوية متنازعة. لا يعود الإنسان قادرًا على جمع حقول القول تحت معيار واحد أو «سردية

¹ مُجّد وفيددي، المرجع السابق، 145.

² جان فرانسوا ليوتار، المابعد حداثة: شرح مبسّط للأطفال: مراسلات 1982-1985، ترجمة: عبد الكبير الخطيبي، دار توبقال، الدار البيضاء 1986، ص 39.

الفصل الثاني: الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

كَلِيّة»؛ إنّه فاعلٌ متشظّ يتوزّع بنياتٌ لغوية/مؤسّساتية مختلفة (العلم، القانون، الأدب، الدين...)، لكلٍّ منها «مقوّمات الصدق» و«طرائق التبرير» الخاصة بها¹.

ب/ الإنسان كعقدة تداوليّة: الموقع لا الجوهر

يفهم ليوتار الذات على أنّها موقع تداولي يتبدّل بتبدّل أدوار القول: مرّةً متكلّمًا، وأخرى مستمعًا أو شاهدًا أو مُحاججًا.

قيمة الإنسان هنا ليست في امتلاك «ماهية» معرفية، بل في قدرته على اتّخاذ «ضربات لغوية» مناسبة داخل لعبة بعينها؛ أي إنتاج قولٍ له وجاهته الإجرائية (برهان/إلزام/حُجّة/أسلوب) وفق قواعد اللعبة. هكذا تتحدّد «إنسانيته» بقدرته على العبور بين الألعاب، مع الحفاظ على حساسية عالية تجاه «ما لا يقبل القياس» بينها².

ج/ تشظّي الهوية: تعدّد الأدوار وتغيّر المعايير

يتجلّى التشظّي في تعدّد الأدوار التي يشغلها الفرد خلال يوم واحد: باحثًا في مختبرٍ (حيث يسري معيار التكرار التجريبي والحساب الرياضي)، ومتكلّمًا بواجبٍ قانوني (حيث تُحتسب الأدلة وفق إجراءاتٍ مخصوصة)، ومُتلقيًا/منتجًا لخطابٍ أدبي أو ديني (حيث يسود معيار الإيحاء والقيمة التعبيرية/التأويلية). ليس في مقدور ذاتٍ واحدة أن «تُوحّد» هذه المقاييس في مبدأ أعلى دون عنفٍ تأويلي؛ ومن هنا يرى ليوتار أن محاولة ردّ الأنساق إلى وحدةٍ معيارية واحدة هي صيغةٌ من القسر الرمز³. لذا فـ«الإنسان الما بعد حدائي» ليس وحدةً متماسكة، بل حزمةٌ أدوارٍ وتوجّهاتٍ تداولية تتعايش في توتّرٍ خلاق.

د/ الشهادة والاختلاف: الإنسان بوصفه «حارس إمكان القول»

في كتاب «الاختلاف» يميّز ليوتار بين الضرر (قابلٌ للجبر لامتلاك المتضرّر لغة الدعوى) والظلم (ضررٌ بلا لسانٍ لإثباته داخل اللعبة السائدة).

¹ عبد السلام بنعبد العالي، الفكر ما بعد الحداثي، ط1، دار توبقال، 1997، الدار البيضاء ص 73.

² جان فرانسوا ليوتار، الاختلاف، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، ط1، دار التنوير، بيروت، 2014، ص 11.

³ مُجّد وقيددي، الخطاب الفلسفي في الغرب المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص 135.

هنا ينكشف بُعد أخلاقي لصورة الإنسان :مهمّة الإنسان العادل ليست اكتشاف «حقيقة» جاهزة، بل ابتكار ألسنة تمكّن المسكوت عنه من الظهور؛ أي اختراع صيغ قول تؤهّل «الحدث» كي يصير «قابلاً للشهادة». بهذا يصبح الإنسان «حارس إمكان القول»: «ليس جوهراً متعالياً، بل «فاعلاً لغوياً» يحرس تعدّد الألسنة ويرعى إمكان وجودها في الفضاء العمومي¹.

ه/معارضة الإجماع التداولي والحث على التنافر المنتج

يعارض ليوتار رهانات الإجماع التداولي الشامل لأنّه يحو الاختلاف النوعي بين الألعاب، ويبعد صياغة الكثرة على صورة معيار واحد. بديله هو «التنافر المنتج»: أي الاعتراف بضروري استمرار التوتر بين الأنساق واختراع قواعد جديدة تسمح بمرور أقوال لم تكن لتسمع في القنوات المهيمنة. إنّ فضيلة الإنسان المتشظّي ليست في توحيد المقاييس، بل في إدارة التعارض بطريقة تُنقذ «اللامتقاسم» من الممحاة وتفسح له مكاناً في التداول².

و/ أثر التقنية ومعيّار الأداء: هشاشة الذات إزاء الاقتصاد الرمزي

يحدّر ليوتار من انزياح الشرعية في المجتمعات المعلوماتية نحو معيار الأداء/الفعالية: (performativity) ما لا يُترجم إلى «مردود» أو «قابلية للترميز» يُهمّش. هذا يضع الإنسان المتشظّي أمام هشاشة مضاعفة: فإذا خضع لتقويمٍ نفعيٍّ صرف، انكششت أدواره إلى ما يُنتج «قيمة تشغيلية»، وتعرّضت لغاته غير القياسية (الأدب/الدين/الفن) إلى التبخيس والإقصاء. لذا تكمن إنسانية الفاعل في ممانعة هذا الاختزال، وفي صون لغاتٍ لا تختزلها الحسابات التشغيلية³.

خلاصة

الإنسان المتشظّي عند ليوتار ليس شعباً بلا معيار، بل فاعلاً تداوليّ متعدّد الأدوار، يقيس قيمته بقدرته على:

– العبور بين الألعاب دون قسرٍ توحيدي.

¹ ليوتار، الاختلاف، مرجع سابق، ص 15.

² جان فرانسوا ليوتار، المابعد حداثة: شرح مبسّط للأطفال: مراسلات 1982-1985، ترجمة: عبد الكبير الخطيبي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986، ص 39.

³ جان فرانسوا ليوتار، الحالة ما بعد الحداثيّة: تقرير عن المعرفة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت،

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

- ابتكار ضربات لغوية تفتح مسالك جديدة للقول.

- حراسة حق الكلام للغات الهامش.

- مقاومة اختزال الشرعية في معيار الأداء.

إنّ إنسانية الإنسان هنا ليست ماهيةً موروثة، بل كفاءة أخلاقية-لغوية في إدارة الاختلاف وحماية إمكان المعنى داخل عالم كثيف اللغات.

يتّضح من خلال تحليل تصور ليوتار أنّ صورة الإنسان في الفكر الما بعد حدائي قد خضعت لتحول جذري، انتقلت فيه من كونها ذاتاً مشرّعة ومتعالية إلى كونها فاعلاً تداولياً متشظياً .

فالمعرفة لم تعد مضمونة بسرديات كبرى أو بمبدأ عقل كوني، بل صارت مرتبطة بقواعد ألعاب لغوية محلّية، تتوزّع على أنساق متعددة لا يختزلها معيار موحد.

في هذا السياق يغدو الإنسان كائناً براغماتياً، يتحدد موقعه بحسب الدور الذي يؤديه في لعبة معينة، وتُقاس قيمته بقدرته على العبور بين الأنساق والتكيّف مع اختلافاتها، مع ابتكار «ضربات لغوية» جديدة تحفظ إمكان المعنى وتعيد توزيع الشرعية.

هذا التّصور يُنتج صورةً للإنسان لا كجوهر ثابت ولا كوعي موحد، بل كحزمة أدوار ووظائف متغيّرة، تتأرجح بين العلم والأدب والدين والقانون والسياسة. وما يمنحها وحدتها ليس انسجاماً داخلياً أو مرجعية ميتافيزيقية، بل القدرة الأخلاقية-التداولية على إدارة الاختلاف، وحماية اللامتقاسم من محاولات الحو والتدوين. فالإنسان العادل عند ليوتار ليس الذي يصل إلى إجماع شامل، بل الذي يمنح الهامشي حق الكلام، ويصغي إلى أصوات لا تجد اعترافاً في اللعبة الغالبة.

غير أنّ هذه الصّورة لا تخلو من مفارقات: فهي تُبرز قيمة التعدد والاختلاف، لكنها تضع الإنسان في مواجهة هشاشة دائمة، إذ يفقد الضمانات الميتافيزيقية التي كانت تؤمّن للذات تماسكها.

هنا يطّل السؤال النقدي: هل يكفي مفهوم «الفاعل التداولي» لتأمين وحدة عملية للهوية الإنسانية دون أن يسقط في لا-معيارية؟ وهل حماية الاختلاف كافية لضمان العدالة من دون أرضية مشتركة تُرجّح بين المطالب المتنازعة؟.

3/ الإنسان في النسبية المعرفية عند رورتي

يعدّ ريتشارد رورتي (1931-2007) من أبرز فلاسفة ما بعد الحداثة في السياق الأنجلوساكسوني، وقدم من خلال مشروعه المعروف بـ«البراغماتية الجديدة» نقدًا حادًا للميتافيزيقا الغربية ولفكرة المعرفة كتمثيل للواقع.

ينقل رورتي النقاش من سؤال: ما الحقيقة؟ إلى سؤال: ما الفائدة العملية من تبني هذا الخطاب أو ذاك؟.

وهنا تتغيّر صورة الإنسان جذريًا: لم يعد كائنًا عاقلًا يسعى لتمثيل الحقيقة المطلقة، بل فاعلاً سرديًا-تداوليًا، يبتكر المعنى من خلال اللغة والحوارات الاجتماعية، ويؤسس شرعيته لا على المطابقة بل على التضامن.¹

ارتبطت الحداثة بفكرة «العقل الكوني» القادر على الوصول إلى الحقيقة عبر منهج علمي أو فلسفي يضمن التطابق بين الفكر والواقع. غير أنّ رورتي في سياق الفلسفة البراغماتية الأمريكية وتحت تأثير فتغنشتاين وديوي. يرفض هذه الصورة جذريًا بالنسبة له، المعرفة ليست انعكاسًا لجوهر ثابت، بل بناء لغوي تاريخي، والذات الإنسانية ليست جوهرًا متعاليًا، بل فاعلاً تداوليًا وسريًا، يتحدد وجوده بقدرته على إنتاج المعنى والمشاركة في حوارات اجتماعية.²

1/ سقوط نموذج " المرأة " عند رورتي:

يستهدف رورتي في الفلسفة ومرآة الطبيعة البنية العميقة، التي حكمت الإستمولوجيا الحديثة منذ ديكرت وكانط، صورة الذهن كمرآة مهمتها تمثيل «الطبيعة» تمثيلًا مطابقًا، والفلسفة كـ«محكمة عليا» ترأب العلوم واللغة كي تضمن التطابق بين الفكر والواقع.

وقد تولّد عن هذه الصورة طموح مزدوج: تأسيس يقين معرفي فوق الشكّ، وتبرير معياري يُمكن الفلسفة من منح باقي المعارف «شرعية» مستمدة من معيار تمثيلي سابق.

يقتضي مشروع رورتي هدم هذا التصوّر من الجذور: المعرفة ليست انعكاسًا لجوهر خارج اللغة، بل إنجاز لغوي-اجتماعي تُحدّده عادات التبرير داخل جماعة خطابية بعينها؛ وحين نقبل بأن اللغة وسيطٌ مبدع لا محايد، ينهار وهم المرأة ويهبط معه الامتياز الميتافيزيقي للذات العاقلة كـ«مشرّعة للحقيقة».¹

¹ ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، دار الجمل، بغداد، 2005، ص 20-23.

² ريتشارد رورتي، المرجع نفسه، ص25.

¹ ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، دار الجمل، بغداد، 2005، ص 45-60.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

بعبارة أخرى: رأى الفلاسفة منذ ديكارت وكانط أن العقل يشبه مرآة تعكس الواقع كما هو، وأن مهمة الفلسفة هي ضمان تطابق الفكر مع الحقيقة.

اعتقدوا أن الفيلسوف يملك موقعًا مميزًا يتيح له مراقبة العلم واللغة، والتأكد من أن معرفتنا صحيحة ومطابقة للطبيعة؛ لكن ريتشارد رورتي رفض هذا التصور.

قال إن المعرفة ليست صورة في مرآة، بل نتاج لغوي واجتماعي يتكوّن داخل ثقافتنا وطريقتنا في الكلام والتبرير. فاللغة لا تعكس الواقع كما هو، بل تُعيد تشكيله حسب ما نتفق عليه داخل جماعاتنا الفكرية.

عندما ندرك ذلك، تسقط فكرة أن الفلسفة تملك سلطة عليا على الحقيقة، وتصبح مجرد محادثة إنسانية تهدف إلى الفهم والتعاون، لا إلى امتلاك اليقين.

أ- تفكيك المفاهيم المغدّية لصورة المرأة

- أسطورة «المعطى» والبحث عن أساس يقيني

يستعير رورتي من سِلّارز نقد «أسطورة المعطى»؛ أي الاعتقاد بوجود معطيات حسية/حدسية خاتمة تُقدّم للذهن كـ«أساس» لا يحتاج إلى تبرير.

يُظهر هذا النقد أنّ ما نسمّيه «معطى» مفصولٌ عن التبرير لا يبقى معطًى معرفيًا بل حدثًا بلا دلالة. ومن ثمّ، فالتبرير لا يبدأ من نقطة صفر بريئة، بل من داخل شبكة مفاهيمية لغوية.¹

كان بعض الفلاسفة يعتقدون أن المعرفة تبدأ من "معطيات حسية خالصة"، أي من أشياء تُدركها مباشرة بالحواس كالألوان وأصوات، وأنّ هذه المعطيات هي أساس يقيني لا يحتاج إلى تبرير، ومنها تُبنى كل المعرفة. لكن سلارز، ومن بعده رورتي، قالوا إن هذا مجرد أسطورة.

لأن ما نسمّيه "معطى حسيًا" ليس شيئًا خامًا محايدًا، بل نفهمه ونسميه من خلال اللغة والمفاهيم التي نعيش بها. بمعنى آخر: إذا رأيت لونًا أحمر، فهذا الإدراك ليس "معطًى خامًا"، بل هو نتيجة أنك تملك مفهوم اللون والاسم "أحمر"، أي أنك تفسّر التجربة عبر شبكة لغوية وثقافية.

¹ Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind," in Science, Perception and Reality, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, pp. 127

- ثنائية «المخطط/المحتوى»:

مع كواين¹ وديفيدسون² تنتقد الفلسفة التحليلية الفكرة القائلة بوجود «محتوى خام» تُسقط عليه أطرنا المفهومية. يبين هذا النقد أنّ التمييز الصارم بين «لغة تُشكّل» و«عالم يُشكّل» يوهّم بأننا نستطيع الوقوف خارج لغتنا لنطبقها بالطبيعة. لكننا لا نملك موقعاً ميتاً-لغويّاً محايداً؛ فالتحقق ذاته عملية لغوية. يرفض الفلاسفة كواين وديفيدسون الفكرة القديمة التي تقول إن هناك "محتوى خاماً" من الواقع نضع فوقه "مخططاً" أو "قابلاً لغويّاً" لتفسيره.

هذه الفكرة توحي بأننا نستطيع أن نخرج من لغتنا ونقارنها مباشرة بالعالم كما هو، كأننا نملك منظوراً محايداً خارج اللغة. لكن كواين وديفيدسون يبينان أن هذا مستحيل، لأننا لا نرى العالم إلا من خلال لغتنا ومفاهيمنا. حتى عندما نتحقق من شيء أو نصفه أو ندرسه، فنحن نفعل ذلك باستخدام اللغة نفسها. لذا فالعالم ليس "مادة خام" مستقلة عن الفهم، بل هو دائماً مشكّل ومفهوم داخل شبكة لغوية بشرية.

- من المطابقة إلى التداول:

إذا انتفى «المعطى» كمؤسّس، وتعدّر موقع ما-وراء-اللغة للفحص النهائي، فمعيّار المعرفة ينزاح من صورة المطابقة إلى ممارسات التبدير داخل الجماعات. هنا يتقاطع رورتي مع فتغنشتاين المتأخر: المعنى ليس «تطابقاً» بل «استعمال»، وكذلك الصدق ليس مرايا خارجية بل حكمٌ تداولي يُكتسب اجتماعياً.

النتيجة المنهجية: صورة المرأة تنهار لأنها تتطلب ثلاث مسلّمات مرفوضة: «معطى» يُؤسّس، و«موقع محايد» يقيس، و«لغة شفافة» تنقل بلا خلق.

¹ ولارد فان أورمان كواين (1908-2000) فيلسوف أمريكي من أبرز فلاسفة التحليل في القرن العشرين، عُرف بنقده الجذري للوضعية المنطقية وللصّلة بين اللغة والواقع. درس في جامعة هارفارد وأمضى حياته الأكاديمية فيها. طرح مفهوم "شبكة المعتقدات" مؤكداً أن المعرفة نسق مترابط لا يبدأ من معطيات حسية خامّة، بل من داخل اللغة والخبرة المشتركة. من أهم أعماله الكلمة والشيء (1960) ومن وجهة نظر منطقية (1953) (ينظر: كواين، ولارد فان أورمان، الكلمة والشيء، ترجمة علي جواد الطاهر، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1981، ص 5-9).

² دونالد ديفيدسون (1917-2003) فيلسوف أمريكي بارز من رواد الفلسفة التحليلية في القرن العشرين. وُلد في ماساتشوستس ودرس في جامعة هارفارد، متأثراً بكواين. عُرف بأعماله في فلسفة اللغة والعقل ونقده لثنائية «المخطط والمحتوى»، مؤكداً أن الفهم والمعرفة ينشآن داخل اللغة والتواصل الإنساني. من أبرز مؤلفاته التحقيقات في الحقيقة والتأويل (1984)، (ينظر: ديفيدسون، دونالد، التحقيقات في الحقيقة والتأويل، ترجمة مُجدّ وقيدى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999).

كلها، في نظر رورتي، أوهامٌ نشأت من خلطٍ بين المعرفة والتمثيل.¹

يرفض رورتي الفكرة التقليدية التي ترى المعرفة كصورةٍ تعكس الواقع بدقة، لأن هذه الرؤية تفترض وجود أساس ثابت للمعرفة وموقع محايد يمكن منه قياس الحقيقة، ولغة شفافة تنقل الواقع كما هو. في غياب هذه الافتراضات، تصبح المعرفة مسألة تبرير اجتماعي داخل الجماعات البشرية، لا مطابقة مع واقع خارجي مستقل. وهنا يتقاطع رورتي مع فتغنشتاين المتأخر، إذ يرى أن المعنى يُحدّد من خلال الاستعمال، وأنّ الصدق يُكتسب من خلال الممارسة والتفاعل، لا من خلال مرآةٍ تمثل العالم، مما يعني أن فكرة «المرأة» في الفلسفة تنهار لصالح فهمٍ تداولي واجتماعي للمعرفة.

ب/ تحوّل وظيفة الفلسفة وصورة الإنسان:

- الفلسفة: من «محكمة» إلى «محادثة»

عندما يفقد نموذج المرأة شرعيته، تفقد الفلسفة صفتها كـ«شرطيّ صدقٍ وتمثيل»، وتغدو جزءاً من الثقافة لا حكماً عليها: همّها إثراء المحادثة بإيجاد طرق جديدة للتكلّم لا فرض ميتافيزيقا نهائية. هذا التحوّل يضع حداً لفكرة «الفلسفة كعلمٍ أول» ويقرّبها من الحجاج الأدبي والخيال الأخلاقي.²

- الإنسان: من «ذاتٍ كونية مشرّعة» إلى «فاعل تداولي-سردى»

سقوط المرأة يسحب من الذات امتياز «التشريع الكوني»؛ فالإنسان لا يقف خارج اللغة ليحكم على المطابقة، بل يوجد داخل لغاته، ويتحدّد بقدرته على تبرير معتقداته ضمن تقاليد خطابية، وعلى إعادة سرد ذاته باستمرار عبر قواميس يتبنّاها ثم يعيد صياغتها. القيمة الإنسانية هنا لا تُقاس بالقرب من «الحقيقة كمطابقة»، بل بقدرة الفاعل على الانخراط النقدي والتعلّم والتضامن.¹

¹ ريتشارد رورتي، الفلسفة والمرآة الطبيعية، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، دار الجمل، بغداد، 2005، ص 318.

² ريتشارد رورتي، نفس المرجع السابق، ص 325.

¹ Richard Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 16.

- آثار إبستمولوجية: الحقيقة، التبرير، والمعيار

لا يُنكر رورتي «الحقيقة»، لكنه ينفي أن تكون علاقة تمثيلية بين الفكرة والشيء؛ الحقيقة، عنده، تُفهم من داخل التبرير الاجتماعي: ما نستخدمه على اعتباره صحيحًا هو ما يصمده الحوار والنقد داخل جماعة من المتكافئين. بذلك تتحوّل إبستمولوجيا المطابقة إلى أخلاقيات محادثة: معيارنا ليس «المطابقة للواقع كما هو»، بل قابلية المعتقد للدفاع عنه تحت ضوء الاعتراض الحرّ. هذه النقلة لا تُنتج «نسبية عدميّة»، لأن التمييز بين مبرّر وغير مبرّر لا يزال قائمًا؛ الجديد فقط أنّه محلي وتاريخي لا كوني وما-فوق-لغوي.¹

ج/ أثر السقوط على الأخلاق والسياسة:

حين سقطت صورة العقل كـ«مرآة» للطبيعة، لم يعد من الممكن تبرير الأخلاق والسياسة بالاحتكام إلى حقيقة ميتافيزيقية مطلقة أو «طبيعة بشرية» مفترضة. بدلاً من ذلك، يستعيد رورتي مركزية ما يسميه «الفضائل المدنية»: التسامح مع الخلاف، الاعتراف بالآخرين، والتضامن الاجتماعي. فالمجتمع العادل لا يُقاس بمدى تطابقه مع جوهر بشري كوني، بل بمدى قدرته على تقليل القسوة وتوسيع إمكانيات التعبير عن الذات المتنوعة.²

بهذا تصبح الأخلاق والسياسة مجالين يُبنى على البراغماتية والتجربة التاريخية، لا على أسس عقلية متعالية. ويغدو الإنسان فاعلاً أخلاقياً-سياسياً بقدر ما ينخرط في هذه الممارسات التضامنية.

في نظر رورتي أن الحقيقة لم تعد معياراً ميتافيزيقياً، تتحول السياسة إلى مجال إبداع سرديات جديدة قادرة على بناء اتفاقات عملية. الديمقراطية ليست إذن تحقيقاً لحقيقة طبيعية أو عقلية، بل آلية لتدبير الخلاف وإيجاد صيغ جديدة للعيش المشترك.¹

¹ ينظر: ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، ترجمة: عزمي بشارة، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 30-35.

² ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: سعيد الغانمي، بغداد/كولونيا: دار الجمل، ط1، 2005، ص 318.

¹ ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، ترجمة: عزمي بشارة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992، ص 100.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

هذا التحول يُبرز صورة الإنسان لا كمواطن يخضع لـ«قانون طبيعي» أو «إرادة عامة» متعالية، بل كفاعل قادر على إعادة وصف ذاته ومجتمعه باستمرار، بما يتيح إمكانات أوسع للتعبير والاعتراف.¹

تقاطع رورتي مع ليوتار في رفض الإجماع الميتافيزيقي. كلاهما يرى أن فرض وحدة معيارية يؤدي إلى إسكات الأصوات الهامشية.

ليوتار يتحدث عن «التنافر المنتج» و«الاختلاف» (Le Différend) «»، بينما رورتي يتحدث عن «التضامن» و«المحادثة المفتوحة». في الحالتين، العدالة ليست في بلوغ اتفاق شامل، بل في حماية الاختلاف وإتاحة المجال للآخرين للتعبير عن ذواتهم. وهكذا، تُعاد صياغة السياسة باعتبارها فنًا لإدارة التعددية، لا مشروعًا لتحقيق انسجام نهائي.²

ولعل أبرز النتائج الواقعة بسبب السقوط، ما يأتي:

الإنسان: لم يعد «حارس الحقيقة»، بل «فاعل تواصلي» يتحدد دوره بمدى إسهامه في التضامن الاجتماعي.

المجتمع: لم يعد سعيه تحقيق «النظام الطبيعي»، بل إبداع شروط جديدة للعيش المشترك، تتغير بحسب الظروف التاريخية.

الأخلاق: لم تعد تركز على مبادئ مطلقة، بل على قواعد تداولية مرنة تستجيب لضرورات تقليل القسوة وتعزيز الحرية.

إنّ أثر سقوط نموذج المرأة على الأخلاق والسياسة عند رورتي يتمثل في نقل مركز الثقل من الحقيقة الميتافيزيقية إلى التجربة التاريخية والتضامن الإنساني

العدالة لم تعد مرهونة بالتطابق مع «طبيعة بشرية» مزعومة، بل بمدى قدرة المجتمع على حماية الاختلاف وإتاحة الكلام للهويات الهامشية. وهنا يُعاد تعريف الإنسان باعتباره كائنًا براغماتيًا-تواصليًا، يبنى ذاته ومجتمعه عبر الحوار والإبداع لا عبر التمثيل.

¹ Richard Rorty, Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers: Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p.24 .

² جان-فرانسوا ليوتار، الاختلاف، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، دار التنوير، بيروت، 2014، ص 15-20.

د/ أثر التمثيل الفلسفي على الإنسان:

يقوم نموذج «التمثيل» الذي ساد الفلسفة الحديثة على تصوّر للذهن باعتباره مرآةً تعكس «الطبيعة» كما هي .

ومن ثمّ تُناط بالفلسفة وظيفة «محكمة عليا» تتحقق من مدى مطابقة الفكر للواقع وتسنّ المعايير التي يُوزَن بها كلُّ قول. هذا التصوّر لا يحدّد منهج المعرفة فحسب، بل يرسم - ضمناً - صورة الإنسان: ذاتٌ مركزية، متعالية على التاريخ واللغة، تمتلك أدواتٍ داخلية لضمان اليقين وتمثيل الحقيقة.

نقدُ رورتي لهذا النموذج ليس تفصيلاً تقنياً في الإستمولوجيا؛ إنّهُ انقلاب أنثروبولوجي يعيد تعريف ما يكونه الإنسان وما ينبغي له أن يفعله.

حين تُفهم المعرفة تمثيلاً، تُصوّر الذات كحَكَمٍ يقف خارج اللغة والتاريخ، يقارن الصور الذهنية بالأشياء. هذا يمنح الإنسان سلطةً ميتافيزيقية لتشريع الحقيقة والأخلاق من «داخل» وعيه، ويجعل باقي الخطابات في وضع التابع لمحكمة العقل.

رورتي يُبيّن أنّ هذه السلطة ناتجة عن وهمٍ منهجي لا عن واقع الممارسة المعرفية؛ إذ ليست لدينا نقطة ارتكازٍ فوق-لغوية تُجري منها اختبار المطابقة.¹

الإيمان بوجود «معطيات» خامّة تؤسّس اليقين يُحوّل الإنسان إلى مستقبلٍ سلبي؛ ما على الذهن إلا تلقّي المعطى ثمّ عكسه. نقد سيلارز لأسطورة المعطى - الذي استفاد منه رورتي مباشرة - يكشف أن ما لا يدخل شبكة مفاهيم لا يكون معرفة أصلاً؛ وهكذا تتحول الذات من «مرآة» إلى فاعلٍ تأويلي لا ينفصل عن لغته.¹

حين نفصل «قالباً مفهوماً» عن «محتوى خام»، نفترض ضمناً إمكان الوقوف خارج لغتنا للحكم عليها. نقد كواين وديفيدسون لهذه الثنائية يزيل المنصة الخارجة التي كان يقف عليها «الإنسان المشرّع»، فيخفضُ من مقام القاضي الماورائي إلى مقام المشارك داخل شبكة من الممارسات اللغوية والاجتماعية.

¹ ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: سعيد الغانمي، بغداد/كولونيا: دار الجمل، ط1، 2005، ص45.

¹ Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind," in Science, Perception and Reality, : Routledge & Kegan Paul, London, 1963, p: 127.

2/ الإنسان ككائن سردي عند رورتي:

ينطلق رورتي من رفض الصورة الكلاسيكية للإنسان كجوهر عاقلٍ متعالٍ يبحث عن حقيقة مطلقة. هذا الرفض يتماشى مع هدمه لنموذج «المرأة»، الذي جعل العقل معيارًا كونيًا للحقيقة، في مقابل ذلك، يقترح رورتي صورةً جديدة: الإنسان ليس جوهرًا ثابتًا، بل كائن سردي، يتحدد وجوده من خلال اللغة والقصص التي يرويها عن نفسه وعن العالم، والهوية الإنسانية ليست معطًى ميتافيزيقيًا، بل سردية تاريخية مفتوحة تتغيّر بتغيّر القواميس التي يستخدمها الفرد والجماعة.¹

أ- معنى التحول من الجوهر إلى السرد

مع سقوط نموذج التمثيل الفلسفي، لم يعد ممكنًا الاحتفاظ بصورة الإنسان كـ«ذات ميتافيزيقية» تحمل ماهية ثابتة. رورتي يرفض فكرة أن الهوية الإنسانية جوهر يُكتشف أو يُستخرج عبر التأمل الفلسفي، وي طرح بدلًا عنها فكرة أن الهوية قصة يرويها الفرد والجماعة عن أنفسهم.

فالسرد ليس زخرفة خارجية للذات، بل هو المكان الذي تتكوّن فيه الذات.

والإنسان لا يُعرّف بماهية خالدة، بل بقدرة على إعادة كتابة ذاته كلما تغيّرت لغته وقاموسه النهائي. هنا يلتقي رورتي مع مقولات ما بعد البنوية، لكنه يذهب أبعد في جعل السردية محركًا أخلاقيًا وسياسيًا.²

يقلب رورتي الفهم التقليدي للإنسان بوصفه كائنًا يمتلك جوهرًا ثابتًا أو ماهية ميتافيزيقية. فمع انهيار نموذج التمثيل في الفلسفة، أي فكرة أنّ الفكر يعكس الواقع كما هو، لم يعد من الممكن اعتبار الهوية شيئًا يُكتشف داخليًا بالتأمل، بل أصبحت عملية سردية تُبنى من خلال القصص التي يرويها الإنسان عن نفسه داخل جماعته وثقافته.

السرد، في هذا المنظور، ليس مجرد شكل أدبي أو تزيين لغوي، بل المكان الذي تُصاغ فيه الذات فعليًا. وهكذا، لا تُعرّف الذات بثبات جوهرها، بل بمرونتها وقدرتها على إعادة وصف نفسها مع تغيّر اللغة والمفاهيم التي تستخدمها. بهذا المعنى، يقترب رورتي من فلاسفة ما بعد البنوية، لكنه يتفرد عنهم بجعل السردية أداةً أخلاقية وسياسية تتيح للإنسان إعادة بناء ذاته وعلاقته بالآخرين باستمرار.

¹ ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، ترجمة: عزمي بشارة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992، ص 30.

² ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، ترجمة: عزمي بشارة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 35.

ب- القواميس النهائية كشرط للسرد

يرى رورتي أن لكل إنسان «قاموسه النهائي» الذي يختزن مفردات أساسية يفسر بها نفسه والعالم. غير أن هذا القاموس ليس نهائيًا على الحقيقة؛ إنه تاريخي وقابل للتحويل. الفرد يعيش ضمن هذا القاموس إلى أن يلتقي آخرين يستخدمون قاموسًا مغايرًا، فتحدث إزاحة سردية. عبر الحوار والخيال، يتمكن الإنسان من إعادة وصف ذاته بقاموس جديد. بهذا يصبح الإنسان فاعلاً سرديًا: يبدع نفسه في صيرورة لا تتوقف. وهذا هو أساس الحرية في فلسفة رورتي: حرية إعادة الوصف لا حرية اكتشاف الحقيقة المطلقة.¹

يرى رورتي أن الإنسان لا يعيش داخل هوية ثابتة، بل داخل قاموس لغوي يحدد كيف يفهم نفسه والعالم. وعندما يلتقي بآخرين يستخدمون لغة مختلفة، يحدث تحول سردي يتيح له إعادة وصف ذاته بطريقة جديدة. فبالحوار والخيال، يعيد الإنسان تشكيل هويته باستمرار، فيصبح كائنًا سرديًا خلّاقًا لا يبحث عن حقيقة مطلقة، بل يمارس حريته عبر إعادة الوصف المستمر لذاته.

هذه هي الحرية عند رورتي: ليست معرفة الجوهر، بل القدرة على إعادة ابتكار الذات عبر اللغة والسرد.

ج/ السخرية بوصفها وعيًا سرديًا

يربط رورتي بين «الكائن السردية» و«الذات الساخرة»، السخرية ليست إنكارًا للمعنى، بل وعيًا بأن أي وصف للذات أو العالم مشروط تاريخيًا وقابل للتغيير.

- الساخر يدرك أن مفرداته «نهائية» فقط ضمن زمن محدد، وليست مطلقة.

- هذا الوعي يحوّل إلى كائن منفتح على الحوار، مستعد دائمًا لتجديد قصته.

وهكذا، يصبح الإنسان السردية هو ذاته الإنسان الساخر الذي يعي هشاشة قواميسه النهائية.¹

د/ الأخلاق والسياسة كسرديات تضامنية

عندما نفهم الإنسان ككائن سردي، تتغير صورة الأخلاق والسياسة:

¹ Richard Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p16.

¹ المرجع نفسه، ص 60-70.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

الأخلاق لم تعد قائمة على مبادئ مطلقة، بل على قصص تضامنية تعيد صياغة علاقتنا بالآخرين. السياسة لم تعد تجسيداً لحقيقة عقلية أو طبيعية، بل فنًا لإنتاج سرديات جماعية للعيش المشترك. هكذا تتحول العدالة إلى مسألة توسيع دائرة السرد بحيث تشمل المهمشين والمقموعين، أي أن يُتاح للجميع فرصة صياغة قصتهم الخاصة.¹

بينما يركز ليوتار على «التنافر المنتج» و«حماية الاختلاف» داخل الألعاب اللغوية، يركز رورتي على التضامن السردى: ليس المهم أن نتفق على حقيقة نهائية، بل أن نتعلم رواية قصص جديدة تجعلنا أكثر تعاطفًا مع بعضنا. في الحالتين، تُعاد صياغة الإنسان بعيدًا عن كونه كائنًا ميتافيزيقيًا، ليُصبح كائنًا لغويًا وتاريخيًا.²

من خلال تصور رورتي للإنسان ككائن سردي، ينجز رورتي ثورة مزدوجة: إبستمولوجية وأنتروبولوجية. لم يعد الإنسان عقلاً مشرّعاً للحقيقة، بل كاتبًا لسرديته الخاصة، يعيش داخل لغة وتاريخ ويُعيد ابتكار نفسه عبر الخيال والقصص.

قيمة الإنسان لا تُقاس بمدى قربه من المطلق، بل بقدرته على إعادة الوصف والتضامن مع الآخرين. وهكذا تصبح الحرية مسؤولية سردية: أن نروي قصصًا جديدة تُقلل القسوة وتوسع دوائر الاعتراف.

3/ التضامن بدل الحقيقة عند رورتي:

منذ بدايات الفلسفة، ارتبط التفكير في الأخلاق والسياسة بالبحث عن الحقيقة النهائية: أفلاطون ربط العدالة بفكرة المثل، وكانط جعل من العقل المشرّع مصدرًا للقوانين الأخلاقية الكونية. غير أن رورتي، بوصفه براغماتيًا جديدًا، يرفض هذا التصور الميتافيزيقي.

فإذا كان العقل ليس «مرآة» تعكس الطبيعة، فإن الحقيقة لم تعد أفقًا نهائيًا أو معيارًا كونيًا. البديل هو التضامن: أي أن ما يجعل المجتمعات أكثر عدلًا ليس امتلاكها للحقيقة، بل قدرتها على بناء روابط إنسانية تقلّل القسوة وتوسّع إمكانات الاعتراف المتبادل.¹

¹ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 21–28.

² -فرانسوا ليوتار، الاختلاف، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، بيروت: دار التنوير، 2014، ص 15-20.

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p 12–18.

1/ نقد معيار الحقيقة الميتافيزيقية:

أ/ الحقيقة كمطابقة: مصدر العنف الرمزي

لقد سيطر على الفلسفة الغربية الحديثة، منذ ديكارت وكانط، نموذجٌ معرفي يجعل من الحقيقة مطابقة بين الفكر والواقع. بموجب هذا التصور، يُصبح العقل البشري مرآةً تعكس «الطبيعة» كما هي، ويغدو معيار القيمة المعرفية هو درجة التطابق بين الصورة الذهنية والشيء الخارجي. غير أنّ رورتي يرى أن هذا التصور لم يكن مجرد مبدأ معرفي بريء، بل تحوّل عبر التاريخ إلى آلية إقصائية تحمل في طياتها عنفًا رمزيًا عميقًا.

فبمقتضى هذا المعيار، فإن كل خطاب لا ينجح في المطابقة مع «الحقيقة» يُعدّ زائفًا أو متوهمًا. والفئات التي تُنتج مثل هذه الخطابات توصف عادةً باللاعقلانية أو بالتخلف. هكذا، أُقصيت لغاتٌ وطرائقٌ تعبيريةٌ بأكملها من دائرة الاعتراف، لا لأنها غير قادرة على إنتاج معنى، بل لأنها لم تخضع لمنطق المطابقة.

والنتيجة أن معيار الحقيقة المطلقة تحوّل إلى أداة للهيمنة الرمزية: من يملك سلطة تعريف الحقيقة يملك سلطة تحديد من هو «العاقل» ومن هو «الجاهل»، من هو «إنسان كامل» ومن هو «ناقص الإنسانية».

لقد رأى رورتي أن هذا الارتباط بين الحقيقة والمطابقة كان وراء الكثير من أشكال العنف الرمزي في التاريخ الحديث.

ففي الحقبة الاستعمارية، رفعت القوى الغربية شعار «رسالة التمدين» باعتبارها تمثّل العقل الكوني والحقيقة العلمية، فصنّفت الشعوب الأخرى على أنها «بدائية» أو «متأخرة»، واعتبرت مقاومتها لخطاب المستعمر مجرد جهل أو خرافة. إنّ الاستعمار لم يكن مجرد استغلال اقتصادي، بل كان أيضًا إقصاء معرفيًا يُحرم الآخر من حقه في صياغة قصته الخاصة عن العالم؛ فكل ما لا يتطابق مع «الحقيقة الغربية» يُنفي إلى الهامش ويُجرّد من الشرعية.¹

ولا يقتصر الأمر على الاستعمار، بل يمتدّ إلى الأيديولوجيات الشمولية في القرن العشرين.

فالأنظمة الشمولية، سواء في النازية أو في الستالينية أو حتى في بعض النزعات القومية المتطرفة، ادعت أنها تمثل «الحقيقة التاريخية» أو «الحقيقة العلمية» حول المجتمع والتاريخ.

¹ ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: سعيد الغانمي، بغداد/كولونيا: دار الجمل، ط1، 2005، ص 90-105.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

ومن ثمّ فرضت نفسها باعتبارها التعبير الأوحّد عن العقل، وجعلت كل معارضة بمثابة خروج عن منطق الحقيقة نفسها. بهذا تحوّلت الحقيقة إلى ذريعة لقمع المختلف، وصار المطلق المعرفي أساساً للعنف السياسي والرمزي.

إنّ ما يكشفه رورتي هنا هو أنّ الحقيقة . حين تُفهم كجوهرٍ واحدٍ نهائيّ يتعيّن على الجميع أن يطابقوه . تتحول إلى أداة للسيطرة، سواء أكانت هذه السيطرة سياسية أو ثقافية أو معرفية.

فهي لا تكتفي بأن تقترح تفسيراً للعالم، بل تدّعي أن هذا التفسير هو التفسير الوحيد الممكن. وهذا الادعاء يُنتج بالضرورة منطق الإقصاء: كل ما لا يتوافق مع «الحقيقة» يُعتبر باطلاً، وكل من لا يخضع لها يُقصى من دائرة الاعتراف الإنساني.

بهذا المعنى، يُصبح خطاب الحقيقة مصدراً للعنف الرمزي . وهو عنفٌ لا يمارس بالضرورة عبر السلاح أو القوة المادية، بل عبر فرض معايير شرعية واحدة للقول، وإسكات أصوات المخالفين أو تهميشها، إنه العنف الذي يجعل لغةً ما أو سرديّةً ما هي «العقل»، بينما يجرّد اللغات والسرديات الأخرى من شرعيتها.

ومن هنا نفهم لماذا اعتبر رورتي أن التمسك بالحقيقة كمطابقة لا يقود إلى الحرية والاعتراف، بل إلى القسر والهيمنة.

ولعلّ أهم ما يميز نقد رورتي هو أنه يكشف عن البعد الأيديولوجي الكامن في خطاب الحقيقة. فما يبدو في الظاهر مبدأً معرفياً محايداً («المعرفة هي مطابقة الفكر للواقع») يتحول في الواقع التاريخي إلى أداة شرعية للاستعمار أو الشمولية أو الهيمنة الثقافية.

بهذا المعنى، فإن سقوط نموذج الحقيقة كمطابقة ليس مجرد مسألة إبستمولوجية، بل هو شرط لتحرير الإنسان من العنف الرمزي الذي مورس باسمه عبر القرون.

ب/ بديل براغماتي: التبرير داخل الجماعة

حين فكّك رورتي أوهام الحقيقة بوصفها «مطابقة» للواقع، لم يترك المعرفة في فراغ أو يزيح بها في العدمية، بل قدّم بديلاً براغماتياً أساسه التبرير داخل الجماعة.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

فالمعرفة عنده ليست انعكاسًا للواقع، بل ممارسة اجتماعية تداولية، يُعتبر القول فيها صادقًا بمقدار ما يُقبل من قِبَل الجماعة اللغوية التي تستعمله؛ هنا ينتقل معيار الصدق من كونه علاقة ميتافيزيقية بين الفكر والشيء، إلى كونه علاقة تداولية بين المتكلمين داخل سياق اجتماعي وثقافي محدّد.

- من المطابقة إلى التبرير

الموقف الرورتي يقوم على تحويل السؤال المركزي في نظرية المعرفة من: «هل يطابق القول الواقع؟» إلى: «هل يمكن تبرير القول داخل جماعة المتكلمين؟». وبذلك، يغدو التبرير هو المعيار الأصيل للصدق، وتصبح «الحقيقة» مرادفة لما يقبله المجتمع بعد الحوار والنقاش. فالصدق ليس سمة ميتافيزيقية ثابتة، بل حكم تداولي يصدره الفاعلون حين يتبادلون الأسباب.¹ هذه هي نظرة رورتي إلى الحقيقة ومعنى الصدق.

- المعرفة كمحادثة جماعية

المعرفة، في هذا المنظور، لا تُفهم كإكتشاف فردي لمعطيات أولية، بل كشبكة حوارية تتداخل فيها التبريرات والأسباب. كل فرد عضو في جماعة لغوية، يقدّم حججه ويتلقى اعتراضات الآخرين، ومن خلال هذه الممارسة الجماعية تُنتج المعايير وتُضبط الحدود. بذلك، يفقد الإنسان امتياز القديم كـ«حارس للحقيقة»، ويصبح فاعلاً تداوليًا يعيش داخل نسيج اجتماعي من المحادثة والتبرير.¹

2/ التضامن كمعيار للحرية والعدالة:

أ/ الحرية كتوسيع للتضامن

إنّ إحدى أهمّ الإسهامات التي يقدّمها رورتي في إعادة تعريف الإنسان والأخلاق والسياسة تتمثل في تصوره الجديد للحرية، فبينما ارتبطت الحرية في الفلسفة التقليدية، سواء عند اليونان أو في الحداثة، بفكرة التحرر من الجهل للوصول إلى الحقيقة، أو بانكشاف العقل على ذاته واكتشاف «جوهر إنساني» ثابت، فإن رورتي يزيح هذا التصور من جذوره، ليقدم بديلاً براغماتيًا يرى الحرية في القدرة على خلق علاقات إنسانية جديدة وتوسيع دوائر التضامن.

¹ Richard Rorty, Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Cambridge University Press Cambridge, 1991, p28.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

فالحرية، في نظره، ليست حالة عقلية متعالية يبلغها الفرد حين يتطابق وعيه مع الحقيقة، بل هي عملية اجتماعية وتاريخية تُقاس بمدى قدرة المجتمع على احتضان الاختلاف، وإفساح المجال أمام أكبر عدد من الأصوات والقصص لتجد مكانها في المحادثة العمومية. كلما كان المجتمع قادرًا على الاعتراف بالآخر المختلف، ومنحه إمكانية التعبير عن ذاته، كان أكثر حرية. إنّ الحرية هنا تتحول من مفهوم ميتافيزيقي إلى ممارسة تضامنية، ومن سعي نحو المطلق إلى سردية تاريخية مفتوحة¹.

ينظر رورتي إلى الحرية على أنها مرتبطة بقدرتنا على إعادة وصف أنفسنا والعالم بطرق جديدة. نحن لا نتحرر حين نكتشف حقيقة كامنة وراء الظواهر، بل حين نتمكن من اختراع سرديات بديلة تتيح لنا التعايش والتعاون. الحرية إذن ليست اكتشافًا، بل إبداعًا سرديًا: هي نتاج قدرتنا على خلق معانٍ جديدة تمنح الآخرين فرصة أن يكونوا جزءًا من «نحن». ومن هنا تصبح الحرية فعلًا لغويًا-اجتماعيًا، لا انكشافًا ميتافيزيقيًا.

ب/ الديمقراطية كفضاء سردي

بهذا المعنى، تتحول الديمقراطية عند رورتي من كونها تجسيدًا لـ«حقيقة مطلقة عن الإنسان» إلى كونها سردية تاريخية تتطور باستمرار.

الديمقراطية لا تُبنى على جوهر ثابت أو على عقل كوني، بل على قصص وتجارب إنسانية تتوسع لتشمل مزيدًا من الفاعلين، فهي مشروع مفتوح دائمًا للتعديل والإضافة، يقوم على مبدأ بسيط: كل إنسان يستحق أن يُصغي إليه الآخرون. إنّ قيمتها ليست في تمثيل حقيقة نهائية، بل في قدرتها على إتاحة المجال لقصص جديدة تُكتب باستمرار.

ج/ الحرية والخيال الأخلاقي

يربط رورتي الحرية بالخيال أكثر من ربطها بالعقل النظري. فالخيال الأخلاقي - كما يظهر في الأدب والفن - يمكّننا من رؤية معاناة الآخرين وفهم اختلافهم. وكلما اتسعت قدرتنا على التخيل، اتسعت حريتنا. الحرية بهذا المعنى هي توسيعٌ لحدود المخيلة الجماعية بحيث لا تُقصي أحدًا، بل ترى في الآخر المختلف فرصة لإغناء سرديتنا الجماعية. ومن هنا يصبح الأدب، لا الميتافيزيقا، هو الأداة الأسمى لتوسيع الحرية عبر تضامن إنساني متجدد.

د/ الإنسان كفاعل تضامني

في ضوء هذا التصور، لم يعد الإنسان حرًا لأنه يملك عقلاً يطابق الحقيقة، بل لأنه قادر على المشاركة في بناء شبكة تضامن متسعة.

قيمة الفرد تُقاس بمدى مساهمته في خلق روابط جديدة، لا بمدى قربه من المطلق. وهكذا تتحول الحرية إلى مشروع أخلاقي-سياسي دائم: كلما اتسعت دائرة التضامن، اتسعت حرية الإنسان.

استنتاج

يُعيد رورتي من خلال هذا التصور تعريف الحرية بوصفها مشروعًا اجتماعيًا لتوسيع التضامن. ليست الحرية إذن فكرة نظرية أو حقيقة ميتافيزيقية، بل ممارسة تاريخية تُترجم في الديمقراطية كسردية متجددة، وفي الأدب كخيال أخلاقي، وفي السياسة كقدرة على بناء روابط جديدة. وبذلك، يحرّر رورتي الحرية من قيود المطلق ليجعلها فنًا للعيش معًا، حيث معيارها الأصل هو الاعتراف بالآخر وتقليل القسوة.

3/ العدالة والقسوة

يقدم رورتي تصورًا غير مألوف للعدالة، يتجاوز كل المحاولات الميتافيزيقية التي ربطت العدالة بمبادئ عقلية مطلقة أو بطبيعة بشرية ثابتة. فهو لا يسعى إلى تأسيس نظرية معيارية نهائية، كما فعل كانط حين جعل العدالة متجذّرة في صيغ الواجب الأخلاقي، ولا كما فعل رولز حين حاول بناء «نظرية للعدالة» تنطلق من فرضيات عقلية افتراضية مثل «حجاب الجهل» و«الوضع الأصلي». إنّ رورتي يختار طريقًا آخر أكثر بساطة وواقعية، لكنه في الوقت ذاته أكثر عمقًا: العدالة تتحقق حين ننجح في تقليل القسوة.¹

القسوة، عند رورتي، ليست مجرد شعور نفسي أو انفعال وجداني، بل هي بنية اجتماعية وثقافية تُقصي الأفراد أو المجموعات من المشاركة في المحادثة العمومية، وتحرمهم من الاعتراف بكرامتهم الإنسانية. القسوة تعني أن نمنع الآخرين من رواية قصصهم أو أن نسخر من معاناتهم، وأن نحجب أصواتهم عن المجال العام.

¹ Richard Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p16.

كل وضع اجتماعي يجعل فئة من الناس غير قادرة على التعبير عن ذاتها، أو يصادر حكايتها ويستبدلها بخطاب مهيمن، هو وضع غير عادل، لأنه يعمّق القسوة بدل أن يقللها.¹

من هنا، تُفهم العدالة لا بوصفها تجسيداً لمبدأ كوني أو مطابقة لحقيقة طبيعية، بل كإزالة للعوائق التي تحول دون مشاركة الجميع في صياغة السرديات المشتركة. المجتمع العادل هو الذي يمنح الأفراد - مهما كانت اختلافاتهم - فرصة قول قصتهم، والاعتراف بمعاناتهم، والمساهمة في بناء هوية جماعية متعددة الأصوات. بهذا المعنى، تتحول العدالة إلى ممارسة اعترافية: كلما ازداد عدد الذين يُسمح لهم بالكلام، واتسعت دائرة الذين يجدون أصواتهم مسموعة في المجال العمومي، كان المجتمع أكثر عدلاً.²

يُقدّم رورتي معياراً عملياً للتقدّم الأخلاقي: ليس التقدّم هو الاقتراب من «حقيقة أخلاقية مطلقة»، بل هو النجاح في تقليل حجم القسوة في العالم. فإذا أُتيح للعبيد سابقاً أن يعبروا عن قصتهم، فإن ذلك تقدّم أخلاقي؛ وإذا أصبح للنساء صوت مسموع في السياسة والاقتصاد، فإن ذلك تقدّم أخلاقي؛ وإذا مُنحت الأقليات الثقافية والدينية حق الوجود والاعتراف، فإن ذلك تقدّم أخلاقي. العدالة، إذن، ليست هدفاً ميتافيزيقياً، بل مسار تاريخي متواصل لإزالة القسوة وتوسيع التضامن.³

يولي رورتي مكانة مركزية للأدب والفن في مشروع العدالة. فالروايات والشهادات والسير الذاتية تملك قدرة فريدة على جعلنا نرى معاناة الآخرين من الداخل، أي أن نشاركهم قصتهم. الأدب يفضح القسوة لأنه يكسر صمت الضحايا، ويجعل أصواتهم مسموعة في الفضاء العام. لذلك، يرى رورتي أن الرواية قد تكون أكثر فعالية من الفلسفة الميتافيزيقية في توسيع الخيال الأخلاقي، وبالتالي في تقليل القسوة.⁴

ومن الأمثلة على ذلك:

العبودية: لم يُلغَ نظام العبودية لأنه يتناقض مع «جوهر الإنسان»، بل لأنه تمكّن العبيد ومناصروهم من رواية قصص المعاناة التي أيقظت خيال المجتمع ودفعته إلى توسيع دائرة التضامن.

¹ ينظر: ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، ترجمة: عزمي بشارة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992، ص 100-105.

² المرجع نفسه، ص 110-125.

³ المرجع نفسه، ص 20-25.

⁴ ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، مرجع سابق، ص 110.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

الهولوكوست: لم يصبح مأساة معترفًا بها عالميًا عبر منطق عقلي مجرد، بل من خلال شهادات الناجين وأعمال الأدب والسينما التي جعلت العالم يحس بفضاعة القسوة التي مورست.

القضية الفلسطينية: العدالة هنا لا تتحقق بالاحتكام إلى حقيقة مطلقة حول التاريخ، بل حين يُسمح للفلسطينيين بسرد قصتهم والاعتراف بمعاناتهم في الخطاب العالمي، أي حين تُزال القسوة المتمثلة في التهميش والإقصاء.

من خلال هذا التّصور، يتحول الإنسان من «كائن عاقل يسعى للحقيقة» إلى كائن تضامني يسعى لإزالة القسوة. مسؤوليته الأخلاقية لا تتمثل في اكتشاف مبادئ مطلقة، بل في الانخراط في ممارسة تاريخية-ثقافية تستهدف تقليل الألم والمعاناة.

العدالة، في النهاية، هي أن نكون أكثر حساسية لآلام الآخرين، وأكثر قدرة على الإصغاء إلى أصواتهم، وأكثر استعدادًا لإدماجهم في سرديتنا المشتركة.

بهذا التصور، يُعيد رورتي تعريف العدالة بطريقة عملية وعاطفية في آن واحد. فهي ليست قضية نظرية تُحل بالعقل المجرد، بل ممارسة أخلاقية-اجتماعية تُقاس بمدى نجاحها في تقليل القسوة وتوسيع التضامن. ولعل قيمة هذا التصور تكمن في بساطته وفاعليته: العدالة تتحقق حين يُتاح لكل إنسان أن يقول قصته دون خوف من الإقصاء أو التهميش، وحين ننجح في بناء مجتمع ينصت للضعفاء ويحتضن المختلفين.

4/ التضامن بدل الحقيقة في قضايا حقوق الإنسان

أ/ حقوق الإنسان كسردية تضامنية

حين ننظر إلى الخطاب الحقوقي الكلاسيكي، نجد أنه يقوم في أغلبه على أساس ميتافيزيقي أو عقلائي كوني: الطبيعة البشرية عند الفلاسفة الطبيعيين، أو العقل الكوني عند كانط والحداثيين. هذه المقاربات تفترض وجود جوهر مشترك يلزم الجميع بقبول مبادئ معينة. لكن رورتي يرى أنّ هذا المسار، رغم وجاهته التاريخية، لم يعد مقنعًا ولا فعالًا. فالعالم المعاصر، بتعددياته الثقافية والدينية والسياسية، لا يسمح بفرض أساس كوني واحد.

من هنا يقترح رورتي تصورًا بديلاً جذريًا: حقوق الإنسان ليست حقائق مطلقة، بل هي سرديات تضامنية. ما يمنحها قوتها ليس أساسًا ميتافيزيقيًا ثابتًا، بل قدرتها على توسيع الخيال الأخلاقي وجعل معاناة الآخرين جزءًا

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

من قصتنا نحن. الحقوق لا تُستمد من «جوهر الإنسان» بل من قدرة المجتمعات على الاعتراف بالضعفاء والمهمشين وإدماج أصواتهم.

ولهذا يقول رورتي:

«نصبح أكثر إنسانية لا عندما نكتشف حقيقة مشتركة، بل عندما نتعلم أن نتألم مع الآخرين».¹

ب/ جوهر التحول: من المطلق إلى السرد

يؤدي هذا الموقف إلى قلب جذري في النظر إلى العدالة والحقوق:

الحقوق ليست «معطى طبيعياً»، بل هي إنجاز تاريخي لسرديات تضامنية.

ما يحرك التغيير ليس اكتشاف «حقيقة» عن الإنسان، بل رواية قصص معاناة تجعل المجتمع أكثر حساسية وأكثر استعداداً للتغيير.

العدالة لا تُقاس بمدى تطابقها مع طبيعة مفترضة، بل بمدى قدرتها على تقليل القسوة وتوسيع الاعتراف.

5/ التضامن والأدب كخيال أخلاقي

من بين التحولات اللافتة التي أحدثها رورتي في الفكر الفلسفي المعاصر، إعلاؤه من شأن الأدب على حساب الفلسفة الميتافيزيقية في المجال الأخلاقي. فبينما كانت الفلسفة الكلاسيكية تبحث عن «أسس عقلية» أو «مبادئ كونية» لضمان العدالة، يرى رورتي أنّ ما نحتاجه حقاً ليس البرهنة الميتافيزيقية على القيم، بل الخيال الأدبي الذي يتيح لنا الدخول في عوالم الآخرين والإحساس بمعاناتهم.¹

الأدب، في نظره، أكثر قدرة من الفلسفة التجريدية على جعلنا نرى ما لا نراه عادةً: معاناة المهمشين، أصوات المقموعين، وتفاصيل الحياة اليومية التي تُظهر قسوة البنى الاجتماعية. لذلك، فإن الرواية والقصة والشهادة والسيرة الذاتية كلها تمثل أدوات لتوسيع التضامن الإنساني، لأنها تجعل القارئ يخرج من أسوار ذاته ليتماهى مع تجربة الآخر. بهذا المعنى، يصبح الأدب ممارسة أخلاقية، لا مجرد فنّ جمالي.

أ/ الأدب كأداة لإعادة وصف الآخر

¹ ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، ص 180.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

يؤكد رورتي أن الأدب يمكننا من إعادة وصف الآخر، لا بوصفه «موضوعاً» أو «حالة» بل ككائن يملك صوتاً وتجربة خاصة. الفلسفة الميتافيزيقية قد تُجرّد الآخر في قوالب مفاهيمية، بينما الرواية تمنحنا إمكانية الدخول في حياته اليومية، فهم انفعالاته ومخاوفه وأحلامه. إنّ إعادة الوصف هذه، ليست مجرد عملية لغوية، بل هي فعل أخلاقي لأنه يوسّع دائرة التعاطف ويقلل القسوة.

ب/ الخيال الأخلاقي بدل التأسيس العقلي

عوضاً عن تأسيس القيم على «طبيعة بشرية» أو «قانون عقلي كوني»، يقترح رورتي أن نستند إلى الخيال الأخلاقي: القدرة على رؤية الآخر في ضعفه ومعاناته.

هذه القدرة لا تأتي من البرهنة الفلسفية بل من قوة السرد الأدبي، فالرواية، أكثر من المنطق العقلي، قادرة على تحريك المشاعر وإحداث تحول في الموقف تجاه الآخر. وهذا التحول هو الشرط الأول للتضامن.

هذه الأمثلة تبين أن التغيير الأخلاقي والسياسي لم يكن دائماً ثمرة حجج عقلية، بل ثمرة سرديات أدبية فجّرت الخيال الأخلاقي وخلقت تضامناً جديداً.

بهذا المعنى، يصبح الأدب ليس فقط وسيلة للمتعة أو الإبداع الفني، بل شرطاً أنثروبولوجياً للأخلاق الحديثة . فبدون خيال أدبي يوسّع رؤيتنا، تبقى شعارات «حقوق الإنسان» و«العدالة» جوفاء، لأنها لا تجد طريقها إلى القلوب.

التضامن لا يُبنى بالعقل المجرد وحده، بل يحتاج إلى خيال يتغذى من الأدب والفن.

إنّ قول رورتي بأن «الأدب أكثر قدرة من الفلسفة على توسيع التضامن» ليس مجرد مبالغة، بل هو إعلان عن تحول جذري في مفهوم التربية الأخلاقية .

فالمجتمع العادل لا يقوم على عقل متعالٍ يسرّ القوانين، بل على خيال أخلاقي يتجدد عبر الروايات والقصص. بهذا يصبح الأدب رافعة أساسية للعدالة، لأنه يعلمنا أن ننصت إلى أصوات الآخرين، وأن نتألم بمعاناتهم، وأن نحيا تضامناً يتجاوز حدود الحقائق الميتافيزيقية.

إنّ أطروحة «التضامن بدل الحقيقة» تعني أن قيمة الإنسان لا تُقاس بقدرته على امتلاك يقينٍ نهائي، بل بقدرته على رواية قصص تضامنية تقلّل القسوة وتوسّع دوائر الاعتراف. فحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية،

الفصل الثاني: الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

والديمقراطية، كلها لا تقوم على أساس ميتافيزيقي، بل على إبداع سرديات جديدة للعيش المشترك. وبهذا، يعيد رورتي تعريف الفلسفة والأخلاق والسياسة بوصفها فنًا لتوسيع التضامن بدل البحث عن المطلق.

يتّضح من خلال تتبّع أطروحات كلٍّ من ليوتار ورورتي أنّ النسبية المعرفية ليست مجرد موقف عابر أو نزعة نقدية ضد اليقينيات الموروثة، بل هي تحوّل جذري في بنية التفكير الفلسفي، غير من معنى المعرفة، ومن صورة الإنسان، ومن طبيعة الممارسة الأخلاقية والسياسية في الفكر المعاصر.

المطلب الرابع: الإنسان في النقد الثقافي ما بعد الحداثي (بودريار، جيمسون)

أولاً: جان بودريار

يمثّل النقد الثقافي ما بعد الحداثي إحدى أهم الاستجابات الفلسفية والفكرية للتحوّلات الكبرى التي شهدتها العالم، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، لاسيما مع صعود المجتمع الاستهلاكي، وانتشار وسائل الإعلام الجماهيري، وتعمّق العولمة الاقتصادية والثقافية.

لقد وجد الفكر الفلسفي نفسه أمام واقع جديد لم تعد فيه مفاهيم الحداثة التقليدية - من ذات وعقل وحقيقة وحرية - كافية لتفسير الديناميات المعقّدة التي تحكم الثقافة والمجتمع. وهكذا تحوّل «الإنسان» إلى موضوع رئيسي لإعادة القراءة والتفكيك: لم يعد يُنظر إليه كجوهر ثابت أو كفاعل عقلائي متماسك، موزّع داخل شبكات السلطة والرموز والاستهلاك.

في هذا السياق برزت أسماء عديدة مثل ميشيل فوكو ودريدا وإدوارد سعيد، غير أن مشروع كل من جان بودريار وفريدريك جيمسون يكتسب أهمية خاصة، لأنهما تناولوا الإنسان في علاقته بالبنى الرمزية والاقتصادية ضمن ما بعد الحداثة، من خلال مقارنة نقدية تجمع بين التحليل الفلسفي والسوسيولوجي والسياسي.

أ/ الإنسان في اقتصاد الرموز (جان بودريار)

يمثّل مفهوم المحاكاة (Simulation) والنسخ (Simulacra) نقطة الانطلاق الأساسية في فكر جان بودريار. ففي تحليله للمجتمع المعاصر، يذهب إلى أن العلاقة التقليدية بين العلامة والمرجع قد انهارت: لم تعد العلامة تحيل إلى واقع خارجي تستمد منه معناها، بل صارت تكتفي بذاتها في نسق متكامل من الرموز التي تحاكي بعضها البعض. وهكذا لم يعد "الواقع" موجودًا إلا بقدر ما تسمح به الصور والتمثيلات، الأمر الذي أدى إلى ما سماه بودريار بـ«سقوط المرجع».

إنّ المجتمع الحديث، خصوصًا في زمن الإعلام المعولم والإعلانات والثقافة الجماهيرية، لم يعد يتعامل مع الواقع كما هو، بل مع صور الواقع: صورة السيارة أهم من السيارة نفسها، وصورة السياسي في الإعلام أقوى من برنامجه الواقعي، وصورة السلعة في الإعلان أكثر تأثيرًا من وظيفتها المادية. ومع تضخم هذه الصور وتكاثرها، يدخل الإنسان في فضاء جديد هو فضاء المحاكاة، حيث يختلط الحقيقي بالافتراضي، وتنمحي الحدود بين "الأصل" و"النسخة".

لقد لفت عدد من المفكرين العرب إلى خطورة هذا التحول. فقد رأى عبد السلام بنعبد العالي أن فكر بودريار يكشف عن مرحلة تاريخية لم تعد فيها العلامة في حاجة إلى مرجع، بل غدت تشتغل في استقلال تام، منتجة «واقعة وهمية» يهيمن على وعي الأفراد ويعيد تشكيل تصورهم للعالم. أما مُجد سبيلا فيذهب إلى أن هذه الوضعية تعبّر عن انتقال جذري من ثقافة المعنى إلى ثقافة الصورة، حيث لم يعد الإنسان يواجه الواقع مباشرة، بل يعيش «واقعة متخيلاً» تتكفل وسائل الإعلام والإشهار بتسويقه وإعادة إنتاجه بشكل مستمر.¹

ويبرز كمال عبد اللطيف أن سقوط المرجع في فكر بودريار يعني أنّ الإنسان لم يعد الكائن المركزي الذي يُنظم الرموز ويعيد ربطها بالعالم، بل أصبح هو ذاته «نتاجاً لهذه الرموز»، يعيش داخل شبكاتها ويتحدد وجوده بها. وبذلك، لم يعد الإنسان كائنًا «مُنتجًا للمعنى»، بل «مُعاد إنتاجه» عبر صور ورموز تسبق تجربته وتشكّل وعيه قبل أن يدركها.

إنّ النتيجة المباشرة لهذا التحول أنّ الإنسان يعيش اليوم داخل عالم من المحاكاة: يستهلك الصور كما يستهلك السلع، ويتماهى مع التمثيلات الإعلامية أكثر مما يتماهى مع الواقع نفسه. لم يعد الواقع يُقاس بمدى مطابقته للحقيقة الموضوعية، بل بقدر ما يتمتع به من قوة تداولية ورمزية في سوق العلامات.

ف«الحدث» لا يُعتبر مهمًا لأنه وقع بالفعل، بل لأنه نُقل عبر الإعلام وصُنِع له حضور في الفضاء العمومي. وهكذا يتحول الواقع إلى مشهد (Spectacle)، وتغدو الهوية الإنسانية رهينة هذه المشهدية الجديدة.²

¹ جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1994، ص 20-35.

² كمال عبد اللطيف، المرجع السابق، ص 170.

الفصل الثاني: الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

إنّ سقوط المرجع عند بودريار لا يعني فقط انهيار العلاقة الكلاسيكية بين العلامة والواقع، بل يشير إلى تحول عميق في صورة الإنسان: من كائن قادر على إدراك الواقع وإنتاج المعنى، إلى كائن يعيش داخل فضاء رمزي مغلق، تحدد فيه العلامات حدود تجربته وتعيد تشكيل وعيه باستمرار.

هذه الرؤية تجعل الإنسان المعاصر «سجين المحاكاة»، أي سجين الصور التي تحاكي بعضها البعض دون أن تحيل إلى حقيقة خارجية، وهو ما يشكل قلب أطروحة النقد الثقافي ما بعد الحداثي عند بودريار.

ب/ الإنسان كفاعل داخل عوالم الصور والإعلام عند جان بودريار

1/ من الواقع إلى الصورة: تحوّل المرجعية

ينطلق بودريار من ملاحظة أن الإنسان المعاصر لم يعد يعيش في علاقة مباشرة مع الواقع المادي، بل صار وجوده متوسطاً دومًا عبر وسائط الصور والإعلام. التلفزيون، السينما، الإعلانات، وسائل التواصل الاجتماعي، كلها باتت تشكّل البنية التحتية لتجربة الإنسان اليومية. فالحدث لا يوجد إلا بقدر ما يُعرض ويُداول عبر هذه الوسائط؛ والواقع لا يُفهم إلا بوصفه منتجًا إعلاميًا¹.

لم يعد الإنسان هو الفاعل الحر الذي يتلقى الصور بوعي نقدي، بل أصبح جزءًا من لعبة الرموز، كائنًا يتحدد سلوكه ومواقفه وفقًا لآليات العرض الإعلامي والتكرار البصري. هنا يفقد الإنسان مركزه كـ«ذات عاقلة» ليصبح فاعلاً مشروطاً داخل نظام الصور، بل يمكن القول إنه مفعول به بقدر ما هو فاعل.

2/ الإعلام كإنتاج للواقع

في تحليلات بودريار، لا يقتصر دور الإعلام على نقل الواقع أو تمثيله، بل يتجاوزه إلى إنتاج واقع بديل. فالصور الإعلامية لا تكتفي بالإحالة إلى الأحداث، بل تُصنع وتُنسج وفق منطق المشهدية والتسويق، بحيث تغدو هي الواقع الفعلي.

مثال ذلك أنّ الحروب المعاصرة تُخاض على شاشات التلفزيون قبل أن تُخاض على الأرض، وصورة السياسي في وسائل الإعلام قد تكون أقوى من سياساته الحقيقية.

وهكذا يصبح الإنسان «متلقيًا» لواقع مصطنع، يحدد له الإعلام حدود وعيه ومجالات فعله.²

¹ جان بودريار، محاكاة ومحاكاة مفرطة، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 25.

² ينظر: جان بودريار، حرب الخليج لم تقع، ترجمة: أحمد حسان، ط1، دار سينا للنشر، القاهرة، 1993، ص 25-45.

3/ الإنسان بين الاستهلاك والاندماج

يبرز هنا دور الإنسان كمستهلك للصور: فهو لا يستهلك السلع بوظيفتها المادية فقط، بل يستهلك صورتها الرمزية كما تُقدّم في الإعلانات والإعلام.

فالهاتف أو السيارة أو اللباس لم يعد مجرد أداة عملية، بل صار شعارًا ودلالة رمزية تُمنح له عبر خطاب الصورة. بهذا المعنى، يغدو الإنسان فاعلاً داخل اقتصاد رمزي تحكمه القيم الاستهلاكية، ويتحدد وجوده الاجتماعي بقدرته على التماهي مع الصور المتداولة.

لكن هذا الاستهلاك ليس سلبياً بالكامل، فبودريار يلاحظ أنّ الإنسان يشارك أيضاً في إعادة إنتاج هذه الصور: عبر التلقي، والتداول، وإعادة التفسير، والمساهمة في صناعة الرأي العام.

ومع صعود وسائل الإعلام الجديدة (الإنترنت، الشبكات الاجتماعية) أصبح الأفراد «مساهمين» في ضخ الصور، لا مجرد متلقين لها. غير أن هذه المشاركة تظل محكومة بقواعد النظام الرمزي المسيطر.

4/ سقوط العمق وهيمنة السطحية

من أبرز نتائج هذا الوضع أنّ الإنسان لم يعد يبحث عن «العمق» وراء الصور، بل صار يتماهى مع سطحيّتها. لقد تلاشى الفرق بين الحقيقة والتمثيل، وبين الأصل والنسخة. الإنسان لم يعد قادراً على التمييز بين ما هو واقعي وما هو مُصطنع، لأن كل شيء بات يظهر من خلال وسائط الصورة. هنا نفهم مقولة بودريار الشهيرة: «لقد غرقنا في المحاكاة»، أي أن الإنسان صار يعيش في عوالم متخيلة أكثر مما يعيش في عالم مادي مباشر.⁴

5/ فقدان الهوية و«موت الاجتماعي»:

معنى «موت الاجتماعي» عند بودريار

يُسمّى بودريار التحوّل العميق الذي أصاب علاقة الأفراد بالجماعة وبالمرجعيات المشتركة: النهاية أو الموت الاجتماعي: «ليس لأن الروابط والمؤسسات اختفت مادياً، بل لأنّ فاعليّتها الرمزية تآكلت تحت ضغط فيضٍ من الاتصالات والصور.

فحين تصبح «المشاركة» مجرد تفاعلاتٍ مُبرّجة عبر استطلاعات، ونسب مشاهدة، وحملاتٍ ترويجية، يغدو المجتمع سطحاً من الإشارات تُقاس عليه الاستجابات، لا نسيجاً من المعاني تُصاغ فيه الإرادات. هكذا يتبدّل

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

«الاجتماعي» من فضاءٍ حيٍّ لتشكيل المعنى العام إلى واجهةٍ إعلاميةٍ تمتصّ الحدث وتعيد ضحّته بصورةٍ تُغلق إمكان التعالي عليه أو مقاومته.¹

مصطلح «موت الاجتماعي» عند بودريار لا يعني زوال المجتمع أو اختفاء مؤسساته، بل فقدانها معناها الحقيقي وتأثيرها الرمزي. فمع هيمنة وسائل الإعلام والتقنية الحديثة، لم تعد العلاقات الاجتماعية قائمة على التفاعل الحيّ والمعنى المشترك، بل أصبحت محكومة بمؤشرات واستطلاعات ونسب مشاهدة تحدّد شكل المشاركة.

المجتمع، في نظره، لم يعد نسيجًا من الإرادات والمعاني، بل سطحًا من الصور والإشارات التي تُقاس من خلالها الاستجابات الجماهيرية.

وهكذا يتحوّل "الاجتماعي" إلى عرضٍ إعلامي يُعيد إنتاج الأحداث بطريقة تُفرغها من عمقها وتمنع الناس من التفكير النقدي أو المقاومة الحقيقية.

2/ من الجماعة إلى الجماهير الصامتة

في هذا الأفق، لا تعود «الجماهير» جماعاتٍ تُنتج رأيًا عامًا وتفاوض بشأنه، بل تتحوّل عند بودريار إلى كتلةٍ خاملة تبتلع الرسائل ولا تُعيدّها في هيئةٍ تداولٍ سياسيٍّ فعّال.

إنّها «الاغتيال الصامت للمعنى»: فكلّما ارتفع منسوب البثّ الإعلامي تراجعت قدرة الناس على تحويل المعلومات إلى مبادرات جماعية ذات مغزى .

والنتيجة: جمهور «يتفرّج» أكثر مما «يفعل»، وهويّة مدنية تتلاشى خلف فعالية المشهد وطقوس الاستهلاك.²

¹ بودريار، جان، في ظلّ الأغلبية الصامتة أو نهاية الاجتماعي، ترجمة سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص 40.

² جان بودريار، في ظلّ الأغلبية الصامتة أو نهاية الاجتماعي، المرجع السابق، ص 61.

3/ الهوية كمنتج صوري: من العمق إلى السطح

يقترح بودريار أنّ الهوية الحديثة لم تعد تُبنى كخبرة ذاتية تتكتف بالتجربة، بل تُصنع كحزمة مؤشرات: صورة المظهر، العلامة التجارية، ملف اجتماعي، تدفق منشورات... إلخ. إنّ قيمة العلامة (sign-value) تُزيح قيمة الاستعمال، فتغدو الأشياء . ومعها الذوات، ذات معنى بمقدار ما تحمله من قابلية للعرض والتداول . هكذا تتراجع «حقيقة الشخص» لصالح «قابليته للتمثيل»، وتغدو الهوية مشهدية أكثر منها تجربة متراكمة.

ي هذا الجزء يناقش بودريار فكرة «الاغتيال الصامت للمعنى»، حيث تتحول الجماهير من فاعل اجتماعي يشارك في إنتاج الرأي العام إلى كتلة صامتة تستهلك الرسائل الإعلامية دون أن تعيد إنتاجها. فكلما زاد تدفق المعلومات والصور، قلت القدرة على تحويلها إلى فعل أو معنى، ليصبح المجتمع مجرد متفرج على ذاته.

4/ «نشوة الاتصال» وذرة الفرد

في نص «نشوة الاتصال»، يشرح بودريار كيف يُنتج فائض الوسائط حالة من التعري الدائم: كلّ شيء مكشوف ومتاح وفوري؛ ومع ذلك يتكاثر سوء الفهم وتخور الحميمية، إنّ الذات المعاصرة مُحاطة بسطح لامع من الشاشات يعكس صورتها على مدار الساعة؛ غير أنّ انعكاسها هنا لا يمنحها عمقاً، بل يذرّها إلى لقطات متوالية على هذا السطح تُختزل الأنا إلى أثر بصري، وتفقد سرديتها الطويلة لصالح ومضات متقطعة تشكّلها لغات المنصات والإشهار.¹

ثانياً: فريدريك جيمسون

أ/ الإنسان في ثقافة الرأسمالية المتأخرة عند فريدريك جيمسون

يُعتبر فريدريك جيمسون (Fredric Jameson) من أبرز المفكرين الذين حاولوا تفكيك العلاقة المعقدة بين الاقتصاد والثقافة في زمن ما بعد الحداثة. ففي كتابه المرجعي ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، يؤكد أنّ ما بعد الحداثة ليست مجرد حركة فنية أو أسلوب جمالي، بل هي تعبير شامل عن منطق الرأسمالية في مرحلتها الأخيرة، حيث تتحول البنية الاقتصادية إلى بنية ثقافية كلية تهيمن على كل أوجه الحياة.

¹ جان بودريار، شفافية الشّر: مقالات في الظواهر القصوى، ترجمة أنور مغيث، ط1، دار الفاروق، القاهرة، 2001، ص 129.

لم يعد الاقتصاد مجرد خلفية مادية تنتج الثقافة كنتاج ثانوي، بل غدت الثقافة نفسها جزءًا من سيرورة الإنتاج.

في هذا السياق، يغدو الإنسان كائنًا مشروطًا بهذه البنية، ليس فقط في مستوى عمله أو استهلاكه، بل حتى في وعيه ورغباته وخياله¹.

يقدم جيمسون تحليله الشهير لما بعد الحداثة بوصفها الوجه الثقافي للرأسمالية المتأخرة، موضحًا أن الاقتصاد لم يعد مجرد قاعدة مادية منفصلة عن الثقافة، بل صار يتجسد في الممارسات الثقافية نفسها.

ومن ثم، يصبح الإنسان في هذا العصر نتاجًا لمنطق السوق والإنتاج الرمزي الذي يحدد حتى وعيه ورغباته.

2/ الرأسمالية المتأخرة: من الاقتصاد إلى الثقافة

تقوم أطروحة جيمسون على أنّ الرأسمالية، في مرحلتها «المتأخرة» (أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين)، لم تعد تعمل فقط عبر السيطرة على وسائل الإنتاج التقليدية، بل عبر إعادة إنتاج الوعي الجماعي بواسطة الثقافة، فالإعلان، والتلفزيون، والسينما، والموضة، والموسيقى، كلها لم تعد مجالات مستقلة، بل صارت امتدادًا مباشرًا لآليات السوق.

هكذا أصبح الإنسان يعيش في فضاء تتداخل فيه القيمة الاقتصادية والقيمة الرمزية: السلعة ليست مجرد شيء يُشترى، بل علامة ثقافية تحدد مكانة الفرد وهويته. بعبارة أخرى، صارت الثقافة «وجهًا آخر للاقتصاد»، وصار الاقتصاد «متجسدًا في الثقافة»².

يشرح جيمسون كيف تحوّلت الرأسمالية في طورها المتأخر إلى نظام شامل يعيد إنتاج الوعي والثقافة، بحيث لم تعد الفنون والإعلام والموضة مجالات مستقلة، بل أصبحت امتدادًا للسوق. وهكذا تترجم القيمة الاقتصادية بالرمزية، وتتحول السلعة إلى رمز ثقافي وهوية اجتماعية، فيصبح الاقتصاد والثقافة وجهين لعملة واحدة.

¹ فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، ترجمة أحمد حسان، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 30.

² المرجع نفسه، 37.

3/ ما بعد الحداثة كمنطق ثقافي

في ضوء هذا التحول، يذهب جيمسون إلى أن ما بعد الحداثة ليست خيارًا جماليًا أو فلسفيًا، بل هي المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة. وهذا يعني أنّ كل أشكال الفن، والعمارة، والإعلام، وأنماط الاستهلاك، ما هي إلا انعكاس مباشر للمرحلة الجديدة من الرأسمالية.

في العمارة: ظهور ناطحات السحاب الزجاجية، والمراكز التجارية العملاقة، هو تعبير عن تحوّل المدينة إلى واجهة استهلاكية.

في الأدب والفن: تلاشي الحدود بين «العالي» و«الشعبي»، وذوبان الفنون الرفيعة في الثقافة الجماهيرية.

في الإعلام: سيطرة الصورة والإشهار على تشكيل الرغبات والسلوكيات.

في هذه السياقات، يغدو الإنسان «مستهلكًا رمزيًا» قبل أن يكون فاعلاً اقتصاديًا، وتغدو هويته انعكاسًا لأنماط الثقافة التي تنتجها الرأسمالية.

4/ أثر ذلك على صورة الإنسان

تؤدي هذه التحولات إلى إعادة صياغة صورة الإنسان في الثقافة المعاصرة:

- انمحاء العمق: لم يعد الإنسان يُبنى كذات داخلية متماسكة، بل كواجهة سطحية تُعرّفها العلامات والصور.

- التشييء: يصبح الفرد نفسه سلعة، قابلاً للعرض والتسويق، سواء عبر مظهره، أو عبر حضوره في وسائل الإعلام والشبكات الاجتماعية.

- الدوبان في السوق: لا يبقى للفرد مجال مستقل عن منطق الرأسمالية، إذ حتى رغباته وأحلامه تُصاغ مسبقاً من خلال الثقافة الاستهلاكية.

هكذا يتبدل موقع الإنسان: لم يعد هو المنتج الوحيد للثقافة، بل أصبح هو نفسه منتجاً داخل نظام ثقافي اقتصادي شامل.

إنّ فكرة جيمسون تؤكد أن الإنسان في زمن العولمة لم يعد يعيش ثقافته بوصفها تعبيراً عن هويته الخاصة، بل بوصفها جزءاً من سوق رمزية عابرة للحدود»، حيث تتحول الثقافة إلى سلعة، والهوية إلى شعار استهلاكي.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

كما أنّ نظريته تكشف أنّ الرأسمالية نجحت في امتصاص حتى خطاب النقد ذاته، وجعلته جزءًا من آلياتها»، وهو ما يعني أنّ الإنسان فقد موقعه النقدي المستقل، وغدا أسيرًا لشبكة السوق الرمزي.¹

الأمر الذي يبرّر علاقة الثقافة العربية بالعملة، حيث يعيش الإنسان العربي حالة اغتراب مزدوج: اغتراب عن تقاليده الخاصة، واندماج قسري في ثقافة استهلاكية كونية.²

إنّ أطروحة جيمسون حول «ما بعد الحداثة كمنطق ثقافي للرأسمالية المتأخرة» تضع الإنسان أمام صورة جديدة: لم يعد ذاتًا مستقلة أو فاعلاً حرًا، بل أصبح ذرّةً مدمجة في شبكة السوق الرمزية. ثقافته، ووعيه، وحتى أحلامه، باتت تُدار وفق منطق الاقتصاد المعولم، بحيث تحوّلت الثقافة إلى «سوق شامل» لا يترك للإنسان إلا أن يكون مستهلكًا دائمًا للرموز. إنها صورة قائمة للإنسان المعاصر، لكنها تظل أداة قوية لفهم واقعنا الثقافي في زمن العولمة.

ب/ فقدان العمق وسيطرة السطحية عند فريدريك جيمسون:

يعتبر فريدريك جيمسون أنّ أحد أبرز سمات الثقافة ما بعد الحداثية هو فقدان العمق وسيطرة السطحية . فالإنسان، في هذه المرحلة من الرأسمالية المتأخرة، لم يعد يعيش تجربته بوصفها بحثًا عن المعنى الكامن أو الجوهر الخفي، بل أصبح محاطًا بسطحيات تُعرّف وجوده وتحدد هويته. هذا التشخيص لا يقتصر على المجال الفني أو الأدبي، بل يشمل السياسة، الاقتصاد، والإعلام، ليكشف أنّ الثقافة ما بعد الحداثية تذيب العمق في السطح، والمعنى في المشهد.

لقد أصبحت السطحية، في زمن ما بعد الحداثة، السمة المهيمنة على الوجود الإنساني بأسره، حتى غدت بمثابة منطق شامل يحكم الثقافة والحياة اليومية معًا.

فكل ما يحدد هوية الإنسان المعاصر لم يعد يرتبط بالعمق أو الجوهر أو البنية الداخلية، بل صار يتجلى في المظاهر الخارجية، في الصورة، في الشكل، وفي ما يُرى لا في ما يُفهم. إنّ العالم الحديث لم يعد يبحث عن المعنى، بل عن الحضور؛ ولم يعد يقيس القيمة بالجوهر، بل بقدرة الشيء على الظهور في المشهد العام.

يتضح هذا التحول في مختلف مجالات الحياة المعاصرة:

¹ عبد السلام بنعبد العالي، المرجع السابق، ص110.

² كمال عبد اللطيف، المرجع السابق، ص181.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

في مجال الاستهلاك، لم تعد السلعة تُقدَّر بوظيفتها أو حاجتها الواقعية، بل بما تحمله من صورة وعلامة وشحنة رمزية.

القيمة لم تعد مادية بل صورية، والإنسان لم يعد مستهلكاً لحاجاته، بل لمظاهر الرغبة التي تصنعها الإعلانات.

وفي السياسة، أصبح شكل المرشح أهم من فكره، وصورته أهم من برامج، والحدث الإعلامي يغدو بديلاً عن الحدث الواقعي نفسه. السياسة لم تعد ساحة للفعل، بل مسرحاً للتمثيل والترويج.

وفي العلاقات الاجتماعية، تلاشى العمق الإنساني لصالح الانطباع الأول، وصار المظهر الخارجي هو الذي يختصر الكيان كله، فالصدقة، والحب، والتفاعل الاجتماعي، جميعها تخضع لمنطق الصورة لا لتجربة المعنى.

أما في الإعلام، فالحقيقة لم تعد تُقاس بصدقها أو بموضوعيتها، بل بمدى انتشارها، وبقوة حضورها البصري، وبقدرتها على أن تتحول إلى حدث متداول ومُشاهد¹.

هكذا، تتحول السطحية عند جيمسون إلى بنية فكرية وجمالية تعبّر عن روح المرحلة ما بعد الحداثية، حيث يفقد العالم عمقه التاريخي والرمزي، ويُختزل الإنسان إلى واجهة قابلة للعرض والاستهلاك. إنها مرحلة يختلط فيها الواقعي بالمتخيل، والعمق بالسطح، حتى يصبح الوجود ذاته عرضاً متواصلاً بلا جوهر خلفه. إن الإنسان في هذا العصر يعيش داخل فضاء من الصور، لا داخل عالم من المعاني، ويتحوّل وعيه إلى انعكاسٍ لسطحٍ لامع لا يُخفي شيئاً وراءه.

ج/ الإنسان في زمن العولمة والاستهلاك:

إذا كان فريدريك جيمسون قد وصف ما بعد الحداثة بأنها المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، فإنّ هذا المنطق يجد تعبيره الأوضح في العولمة: اتساع السوق الرأسمالية لتشمل العالم كله، وتحويل الثقافة إلى سلعة قابلة للتداول الكوني. في هذا السياق، يصبح الإنسان نفسه جزءاً من هذه الحركة: يُشَيِّأ، يُستلب، ويتفتت داخل أنظمة السوق والاستهلاك.

¹ فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، المرجع السابق، ص 42.

- التشبيء: الإنسان كسلعة

التشبيء عند جيمسون ليس مجرد عملية اقتصادية، بل هو بنية ثقافية: الفرد لم يعد ذاتاً مستقلة، بل أصبح مُنتجاً استهلاكياً، يسوّق نفسه كما تُسوّق البضائع. في فضاءات العولمة، تتحول الهوية إلى ماركة: تُعرّف الشعوب والثقافات من خلال صور نمطية تُباع في السوق العالمية للموسيقى، الموضة، المطبخ، السياحة.¹ حتى العلاقات الإنسانية صارت تُحتزل إلى تبادلات مادية أو رمزية، حيث يُقاس الفرد بمدى قدرته على تقديم نفسه في صورة مرغوبة.

- الاستلاب: فقدان السيطرة على الذات

يتجلى الاستلاب الجديد في عصر العولمة بوصفه أحد أخطر مظاهر الاغتراب الإنساني المعاصر؛ فهو لا يمثل في فقدان الإنسان لملكياته المادية أو لثمرة عمله كما تصوّرتة الماركسية الكلاسيكية، بل يتعدى ذلك إلى فقدانه السيطرة على ذاته من الداخل، على رغباته، وخياراته، وإرادته الخاصة. في هذا العالم المترابط الذي تحكمه الشركات العابرة للقارات وتغذيه الشبكات الإعلامية العملاقة، لم تعد الرغبة تولد من حاجة حقيقية، بل تُزرع في وعي الفرد عبر صور متقنة، وشعارات لامعة، وإعلانات تستبِق وعيه لتصوغ له أحلامه سلفاً. إن السوق لا تكتفي بتلبية الطلب، بل تُنتجه وتشكّله، فيتحوّل الإنسان من فاعلٍ حرٍّ إلى مفعولٍ به في منظومة الاستهلاك الكوني. وهكذا، يعيش الفرد وهم الحرية في اختياره لما يستهلك، وما يرغب، وما يحب، بينما هو في العمق موجه وفق منطقٍ خفيٍّ يحدّد له ما ينبغي أن يراه، وما يجب أن يريده. فالعولمة لا تستلب جسده فقط، بل تمتد إلى وعيه ووجدانه، لتجعل منه ذاتاً مستهلكة تُعاد صياغتها بلا انقطاع داخل دوامة الصورة والرغبة والسلعة. إنّ هذا الاستلاب الجديد هو استلاب إراديّ المظهر قسريّ الجوهر: إذ يبدو للإنسان أنه يختار، لكنه في الواقع ينقذ ما اختاره له النظام العالمي للاستهلاك.

¹ فريدريك جيمسون، المرجع نفسه، ص 55.

- تفتّت الهوية

من نتائج العولمة أيضًا تفتّت الهوية الإنسانية:

لم يعد الفرد يعيش ذاته كوحدة متماسكة، بل كذرات موزعة عبر فضاءات متعددة: العمل، السوق، الإعلام، الشبكات الاجتماعية.

في عالم العولمة، يضطر الإنسان إلى ارتداء هويات متعددة متناقضة أحياناً (مستهلك محلي/عالمي، مواطن قومي/كائن كوني، فرد حر/رقم في السوق)¹.

هذا التفتّت يعكس طبيعة الرأسمالية المعولمة التي تُذيب الفوارق، لكنها في الوقت نفسه تُنتج هشاشة وجودية للفرد.

فالهوية في زمن العولمة صارت «هوية مقطّعة»، تتغذى من صور متناقضة، وتفقد تماسكها الداخلي، مما يجعل الإنسان يعيش في حالة دائمة من الاغتراب عن ذاته.

عند استعراض ملامح المشروع النقدي لفريدريك جيمسون، يتضح أنّ الإنسان في زمن الرأسمالية المتأخرة قد خضع لتحوّل جذري في بنيته الأنطولوجية والثقافية. فقد كان الإنسان، في الفلسفات الحداثيّة، يُنظر إليه باعتباره جوهرًا متماسكًا، يمتلك عمقًا نفسيًا وتاريخيًا، ويعيش ذاته ضمن سردية كبرى تُعطي لحياته معنىً واتجاهًا. غير أنّ منطق العولمة والاستهلاك ما بعد الحداثي قلب هذه الصورة رأسًا على عقب.

لم يعد الإنسان «ذاتًا باطنة» تتوارى خلف مظهرها، بل صار مجرد سطح رمزي تحدده العلامات التجارية، والصور الإعلامية، وأنماط الاستهلاك. لقد انمحق الفرق بين الباطن والظاهر، وأصبحت هوية الإنسان تختزل في قدرته على الظهور والتمثيل، لا في أصلاته الداخلية.

الإنسان نفسه غدا سلعة.

في الأسواق وفي الإعلام، وفي الشبكات الاجتماعية، بات يُعرض كمنتج قابل للتداول والتقييم، يقاس وجوده بـ«عدد المتابعين» و«مؤشرات الرواج»، لا بمضمون تجربته أو عمق وعيه. هذا التشييء يكرّس فقدان الاستقلالية، ويحوّل الإنسان إلى جزء من آليات العرض والاستهلاك.

لم يعد الاغتراب، كما عند ماركس، يعني انفصال الإنسان عن نتاج عمله، بل يعني انفصاله عن ذاته الداخلية.

¹ فريدريك جيمسون، نفس المرجع، ص 123.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة.....

يعيش الفرد وهم الحرية، بينما تُصاغ رغباته وتفضيلاته سلفاً من قبل السوق والإعلانات. إنّه اغتراب عن الذات الحقيقية التي تضيع في طوفان الصور والسطوح.

يفقد الإنسان وحدته الداخلية، ويعيش هويات متعددة متناقضة، تُفرض عليه بحسب حاجات السوق العالمية. فهو مستهلك محلي وعالمي في الوقت نفسه، مواطن قومي وكائن كوني، ذات حرة رقمية لكنها خاضعة في العمق لمنطق العولمة. هذا التفتت يولّد هشاشة وجودية ويُعمّق الشعور باللايقين.

بهذه السمات، يرسم جيمسون صورة إنسانٍ مفكك، هشّ، ومندمج في منطق السوق، ولم يعد فاعلاً حرّاً قادراً على صياغة ذاته، بل أصبح مُعاد إنتاجه باستمرار من خلال الثقافة الاستهلاكية التي تحيط به من كل جانب. إنها صورة قائمة، لكنها في الوقت نفسه أداة تحليلية قوية لفهم أزمتنا المعاصرة: أزمة الإنسان الذي يعيش في زمن العولمة، حيث تهيمن السطحية على العمق، والاستهلاك على الإبداع، والواجهة على الجوهر.

في ضوء تحليلات جان بودريار وفريدريك جيمسون، تتبدّى صورة الإنسان في النقد الثقافي ما بعد الحداثي ككائنٍ هشّ ومفكك، لم يعد يمتلك عمقاً داخلياً أو جوهرًا ثابتاً، بل صار رهيناً لسطوة السوق والصور معاً: عند بودريار يغدو الإنسان سجين المحاكاة والمشهدية، وعند جيمسون يتحوّل إلى نتاج للرأسمالية المتأخرة وثقافة الاستهلاك. وفي الحالتين، يفقد الإنسان موقعه المركزي بوصفه ذاتاً عاقلة أو مشرّعة، ليصبح عنصراً مفعولاً به داخل أنظمة رمزية واقتصادية تفرض عليه هويته، وتعيد تشكيل رغباته وسلوكه، وهو ما يجعل من فهم هذه التحولات ضرورة لفهم أزمة الإنسان المعاصر.

خاتمة الفصل:

في ختام هذا الفصل، يتبدّى أن الرؤية الغربية ما بعد الحداثيّة للإنسان قد أعادت صياغة السؤال الإنساني في أكثر صوره جذرية، حيث لم يعد الأمر متعلّقاً بتحديد ماهية الإنسان أو بيان غايته، بقدر ما أصبح انشغالاً بتفكيك الشروط التي تجعل من هذا التحديد ممكناً أصلاً. ومن ثم، فإن الإنسان في هذا الأفق لم يعد يُفهم بوصفه كياناً ذا مركز أو جوهر، بل كحقل من التظاهرات المتغيرة، يتشكل داخل شبكات متداخلة من الخطاب والمعنى.

غير أن هذا التحول، الذي يبدو في ظاهره تحرراً من القيود الميتافيزيقية والأنساق الكلية، ينتهي — في عمقه — إلى تفويض إمكانية الحديث عن الإنسان بوصفه فاعلاً ذا معنى. إذ يغدو الحديث عن الحرية تعبيراً لغويّاً بلا مرجعية، ما دام الفاعل ذاته قد أُعيد اختزاله إلى بنية تُنتجها قوى خارجة عنه. وبذلك، يفقد الفعل الإنساني مركزه، ويتحول إلى مجرد تقاطع عابر داخل منظومات لا يملك السيطرة عليها.

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

كما أن إزاحة فكرة الحقيقة الكلية لا تفضي إلى انفتاح معرفي بقدر ما تؤسس لحالة من التساوي بين المعاني، حيث لا يعود بالإمكان التمييز بين ما هو أصيل وما هو عارض، أو بين ما يملك قوة تفسيرية وما يفتقر إليها. وبهذا، تتراجع المعرفة من كونها سعيًا نحو الكشف إلى مجرد إعادة تدوير للخطابات، دون أفق يتجاوزها أو معيار يحتكم إليه.

وفي السياق ذاته، فإن تفكيك الهوية الإنسانية إلى سلسلة من التمثيلات المتغيرة، رغم ما يمنحه من مرونة ظاهرية، يفضي إلى نوع من السيولة التي تُفقد الذات قدرتها على التماسك الداخلي. فحين لا يبقى للإنسان مرجع يحدد ذاته، يصبح عرضة لتقلبات لا تنتهي، ويغدو وجوده أقرب إلى حالة من التعليق المستمر، دون إمكانية للاستقرار أو التحقق.

أما في المجال الأخلاقي، فإن نزاع الطابع الكلي عن القيم لا يؤدي إلى تحرير الإنسان من الإلزام، بقدر ما يضعه في فراغ معياري، حيث تتكافأ الإمكانيات دون أن تتحدد الاتجاهات. وفي ظل هذا الفراغ، لا يعود الفعل الأخلاقي قائمًا على اختيار واعٍ بين بدائل متميزة، بل يتحول إلى استجابة ظرفية لسياقات متغيرة، تفقد معها المسؤولية معناها العميق.

ومن جهة أخرى، فإن تقويض الأنساق الكلية، وإن كشف عن حدودها التاريخية، إلا أنه لا يترك مجالًا لإعادة تركيب رؤية شاملة يمكن أن تستوعب الإنسان في كليته. فالتفكيك، حين يُمارس بوصفه غاية في ذاته، ينتهي إلى إفراغ المفاهيم من مضمونها، دون أن يقدم بديلًا قادرًا على إعادة ملئها. وهنا يتبدى التناقض الكامن في هذا التصور، إذ يسعى إلى التحرر من الإطلاق، لكنه يقع في إطلاق من نوع آخر، يتمثل في تعميم النسبية ذاتها.

وفي ضوء ذلك، يظهر الإنسان في هذا الأفق بوصفه كائنًا يتحرك داخل شبكة من الدلالات التي لا تستقر، ويبحث عن معنى في عالم تمّ تفريغه من الغايات. ومع أن هذا الوضع يتيح قدرًا من الانفتاح على التعدد، إلا أنه في الآن ذاته يضعف القدرة على بناء مشروع إنساني متماسك، إذ يغيب الإطار الذي يمكن أن تنتظم داخله هذه التعددية.

وبهذا، فإن ما بعد الحداثة، في مقاربتها للإنسان، لا تنتهي إلى نفي المعنى بشكل مباشر، لكنها تجعل الوصول إليه مؤجلًا على نحو دائم، حيث يُستبدل اليقين بإمكان لا يتحقق، والثبات بحركة لا تستقر. ومن ثم، يبقى الإنسان في هذا التصور معلقًا بين احتمالات مفتوحة، دون أن يمتلك أداة حاسمة للترجيح بينها.

وختامًا، فإن هذه الرؤية، بما تحمله من تفكيك عميق للمقولات المؤسسة، تفضي إلى إعادة تشكيل صورة الإنسان على نحو يجعله أقل قدرة على الإمساك بذاته، وأكثر انخراطًا في سياقات تتجاوزها. وهو ما يطرح، في

الفصل الثاني: الانسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية.....

نهایة المطاف، سؤالاً ضمناً حول إمكان استعادة معنى للإنسان لا يذوب في النسبية، ولا ينعلق في الإطلاق، بل يحقق نوعاً من التوازن بين التعدد والوحدة، وبين الحرية والمعنى

يتضح من خلال تتبع مسارات الفكر الفلسفي والنقدي المعاصر أنّ صورة الإنسان قد خضعت لتحوّل جذري، انتقلت فيه من المركزية الميتافيزيقية التي ميّزت فلسفات الحداثة إلى الهامشية والاختلاف التي سمّت خطاب ما بعد الحداثة. ففي التفكيكية عند جاك دريدا، لم يعد الإنسان ذاتاً مكثفية بذاتها، بل أثراً لغوياً يتحدد عبر «الاختلاف» (différance) الذي يُذيب الحضور في شبكة من العلامات، لتتشكل الذات الإنسانية بوصفها نصّاً مفتوحاً، دائم التوليد والتأجيل. أمّا في ما بعد البنيوية (عند فوكو خصوصاً)، فإن الإنسان لم يعد عقلاً مشرّعاً أو كائناً متعالياً، بل نتاجاً للخطابات والسلطات، يُعاد تشكيله باستمرار عبر آليات المعرفة/السلطة، بما يعني أنّه بناء تاريخي متحوّل لا جوهر ثابت.

ثم جاء التحليل في أفق النسبية المعرفية (ليوتار ورورتي) ليؤكد أن الإنسان لم يعد حاملاً لحقيقة مطلقة أو ممثلاً للعقل الكوني، بل فاعلاً تداولياً داخل ألعاب لغوية أو سرديات تضامنية، تتحدد قيمته بقدرته على المشاركة النقدية والابتكار السردية أكثر مما تتحدد بقدرته على اكتشاف حقيقة نهائية. هنا يتحول الإنسان إلى كائنٍ يبتكر ذاته بالخطاب، ويؤسس العدالة من خلال حماية الاختلاف وتوسيع دوائر التضامن بدل الركون إلى معايير ميتافيزيقية مطلقة.

وفي النقد الثقافي ما بعد الحداثي (بودريار وجيمسون)، تزداد قتامة الصورة: فالإنسان لم يعد يعيش في عمقٍ أو سرديّة موحّدة، بل أضحي سجين المحاكاة والاستهلاك؛ عند بودريار يذوب في نظام الصور والمشهديات التي تنتج واقعه وتعيد تشكيل وعيه، وعند جيمسون يتفتت وجوده في منطق الرأسمالية المتأخرة التي تُحوّله إلى سلعة، وتفقد عمقه لصالح سطحية الاستهلاك والعولمة.

إنّ هذه القراءات المختلفة، على تنوع منطلقاتها (التفكيكية، ما بعد البنيوية، النسبية المعرفية، النقد الثقافي)، تلتقي جميعاً عند نقطة مركزية: سقوط صورة الإنسان بوصفه ذاتاً عاقلة، مركزية، موحّدة، لصالح صورة أخرى تجعله كائناً هشاً، متشظياً، محكوماً باللغة والخطاب والسوق والصور. وهكذا، فإنّ الفكر الفلسفي المعاصر لا يكتفي بتفكيك التراث الميتافيزيقي للإنسان، بل يعيد صياغة موقعه ضمن فضاء جديد، حيث تُبنى هويته داخل علاقات السلطة، وألعاب اللغة، وسرديات التضامن، وأنظمة الاستهلاك. إنّها نهاية الإنسان الميتافيزيقي وبداية الإنسان التداولي/الرمزي الذي يعيش هويته كشبكة، لا كجوهر، وكسطح متعدد، لا كعمق واحد.

الفصل الثالث:

المقارنة بين الرؤيتين

تمهيد

يُعدّ موضوع المقارنة بين الرؤية التوحيدية الإسلامية والرؤية الغربية ما بعد الحداثة من أهم القضايا الفكرية والفلسفية المعاصرة، إذ يعكس التباين الجذري بين تصورين للعالم والإنسان والمعرفة والقيم. فمن جهة، تركز الرؤية الإسلامية على أساس توحيدي يجعل الوحي مرجعية عليا، ويمنح الإنسان غاية متجاوزة، وقيماً ثابتة تستمد مشروعيتها من الله تعالى. ومن جهة أخرى، تمثل ما بعد الحداثة في الفكر الغربي اتجاهاً يقوم على الشك والتفكيك والنسبية، رافضاً لكل مرجعية مطلقة أو "سردية كبرى"، ومؤكداً على تعدد المعاني وتشتتها في سياقات اجتماعية وثقافية متغيرة.

كما أنّ موضوع المقارنة بين الرؤية التوحيدية الإسلامية والرؤية الغربية ما بعد الحداثة إحدى القضايا الفكرية والفلسفية الكبرى في عالم اليوم، إذ يتصل بجذور تصوّر الإنسان للحقيقة، والمعرفة، والقيم، والمعنى. فالمواجهة هنا ليست بين تيارين فرعيين، وإنما بين بنيتين متكاملتين: الأولى تستند إلى الوحي بوصفه مرجعاً أعلى مطلقاً، يجعل للعقل والحس دوراً مؤطراً وموجّهاً، والثانية تقوم على التفكيك والنسبية وإنكار أي مرجعية مطلقة أو سردية شاملة.

لقد نشأت الرؤية التوحيدية الإسلامية في ظلّ الوحي، فجعلت الحقيقة موضوعية ومطلقة مرتبطة بالله الحق سبحانه، ومن ثم أسست لليقين والطمأنينة، ومنحت الإنسان مركزية مسؤولة بوصفه خليفةً لله في الأرض، له كرامة ثابتة وغاية متعالية. في المقابل، جاءت ما بعد الحداثة في الفكر الغربي كردّ فعل على عقلانية الحداثة ووضعيّتها، فرفضت مركزية العقل، وأنكرت وجود حقيقة نهائية، واعتبرت الإنسان مجرد نتاج للغة والخطاب والسياق، الأمر الذي انتهى إلى تسييل المعنى والقيم، وإنتاج حالة من التشظّي الفكري والعدمية الوجودية.

إنّ عملي في هذا الفصل لا يقوم على مجرد عرض كل رؤية على حدة، ثم المقارنة بينهما في موضع لاحق، بل جعلت المقارنة ذاتها منهجاً في التحليل؛ بحيث يُبنى كل مبحث على محور معرفي أو وجودي أو أخلاقي، ثم يتم إبراز نقاط التباين الجوهرية بين الرؤيتين في صلبه. وقد وزعتُ البحث على مباحث خمسة، هي:

1/ مفهوم الحقيقة بين المطلق والنسبي.

2/ الإنسان بين الخليفة والذائب في الخطاب.

3/ القيم والأخلاق بين المطلق والمتغير.

4/ الدين والمعنى بين الغاية والتفكيك.

5/ الموقف من السرديات الكبرى.

ويهدف هذا الفصل إلى الكشف عن التمايز النبوي بين الرؤية الإسلامية وما بعد الحداثة، وإبراز أثر كلٍ منهما في تشكيل الوعي الإنساني وتوجيه الحضارة. فالإسلام يؤسس لوحدة معرفية وقيمية تستند إلى مطلق إلهي، بينما ما بعد الحداثة تذيب المعنى في نسبية لا نهائية.

المبحث الأول: مفهوم الحقيقة بين المطلق والنسبي

المطلب الأول: حقيقة الوجود ومعياري الصدق

الفرع الأول: الحقيقة في التصور الإسلامي

يقوم التصور الإسلامي على أن الحقيقة ثابتة وموضوعية، وليست نسبية أو متغيرة. ذلك أن مصدرها هو الله تعالى الحق المبين، الذي لا يتطرق إليه التبديل ولا النقص. وقد نص القرآن الكريم على هذا المعنى في قوله عز وجل:

﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾¹

فالآية الكريمة تقرر أن الله تعالى هو الحق المطلق، وما سواه إن لم يكن مرتبطاً به فهو باطل وضلال. ومن هنا، اعتبر علماء الإسلام أن معيار الصدق في المعارف الإنسانية هو موافقتها لما جاء به الوحي، لأن الوحي كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ويبين ابن تيمية هذا المعنى حين يقول: «إن ما أخبر به الرسول فهو الحق الذي لا ريب فيه، والحق لا يتناقض؛ فإذا تبين تناقض في عقل أو حسن، فالوحي هو الحاكم الذي يرجع إليه»². فالحقيقة إذن ليست محصورة في نطاق العقل أو التجربة، وإنما مصدرها الأعلى هو الوحي الذي يُضيء للعقل والحسن الطريق.

¹ (يونس: 32).

² ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض 1399هـ/1979م، ج1، ص 67.

كما أكد الإمام الغزالي أنّ معيار الحق ليس ما يستحسنه العقل المجرد أو ما يُشاهده الحسّ، إذ كلاهما عرضة للخطأ والوهم، وإنما الحق هو ما جاء به الوحي الإلهي؛ فهو النور الذي يُبدّد ظلمات الشك. قال في المنقذ من الضلال: «فلم أزل في عناء من الشك حتى انفتح لي نور يقذفه الله في الصدر، وهو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة المحصورة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»¹.

يتضح من ذلك أن الإسلام يقيم الحقيقة على أساس متعالٍ مطلق، يجعل للإنسان معياراً ثابتاً يقيه من الاضطراب والضياع، ويربط الصدق بمطابقة القول والفعل لما جاء به الوحي.

الفرع الثاني: الحقيقة في منظور ما بعد الحداثة

أما في ما بعد الحداثة، فقد تم تفكيك مفهوم الحقيقة ذاته. فبعد أن سادت في الحداثة نزعة عقلانية ووضعية ترى الحقيقة في العقل والعلم الطبيعي، جاءت ما بعد الحداثة لتعلن انهيار هذا التصور، معتبرة أن الحقيقة لا وجود لها بمعناها المطلق، بل هي مجرد بناء اجتماعي وثقافي.

وقد عبّر ميشيل فوكو عن هذا بوضوح في قوله: «الحقيقة ليست خارج السلطة، وليست محررة من القوة، بل هي شيء من هذا العالم، تُنتج بفضل قيود متعددة، وتنتقل ضمن منظومات القوة»². فالحقيقة عنده مرتبطة بالبنى السلطوية، وليست قيمة موضوعية مستقلة.

أما جان فرانسوا ليوتار، فقد صاغ مبدأ ما بعد الحداثة في عبارته الشهيرة: «عدم الإيمان بالسرديات الكبرى»³. أي أنّ كل ادعاء بامتلاك حقيقة شاملة أو معيار كلي للحقيقة لا يعدو أن يكون خطاباً ينبغي تفكيكه. الحقيقة إذن نسبية، تتعدد بتعدد الخطابات والثقافات، وليست لها مرجعية ثابتة.

وبذلك، يصبح معيار الصدق في ما بعد الحداثة ليس المطابقة للواقع الموضوعي أو للوحي، وإنما القبول داخل بنية خطابية محددة. أي أن ما يُعتبر "صادقاً" في سياق قد يُعتبر "كاذباً" في سياق آخر.

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، ط2: دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980م، ص 88.

² Michel Foucault, Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, Pantheon Books, New York, 1980, p131.

³ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester, 1984, p 24.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

تظهر المفارقة جلية بين الرؤيتين:

في الإسلام: الحقيقة ذات مصدر متعالٍ مطلق، هو الله تعالى. ومعيار الصدق هو موافقة الوحي الذي يمثل كلام الله. وهذا يمنح الإنسان معياراً ثابتاً، ويؤسس للمعرفة اليقينية، ويمنح الطمأنينة والاستقرار.

في ما بعد الحداثة: الحقيقة إنكار للمطلق، وتفكيك لمعيارية الصدق. فهي ليست إلا نتاجاً بشرياً يتغير بتغير الخطاب والسلطة والسياق. وهذا يؤدي إلى نسبية لا تنتهي، تجعل اليقين مستحيلاً، وتفضي إلى قلق أنطولوجي. إن هذه المقارنة تكشف أنّ الإسلام يوفّر أرضية صلبة للحقيقة والمعرفة، بينما ما بعد الحداثة تفضي إلى تشظي الحقيقة وفقدان المعيار.

ومن هنا، يمكن القول إن الرؤية الإسلامية تمتاز بقدرتها على الجمع بين المطلق الإلهي والاجتهاد العقلي البشري في انسجام، بينما الرؤية ما بعد الحداثيّة تقطع أي صلة بالمطلق وتذيب الحقيقة في النسبي والجزئي.

المطلب الثاني: حدود المعرفة البشرية

1/ التأسيس الإسلامي لحدود المعرفة

الرؤية التوحيدية الإسلامية تنطلق من أن العلم المطلق الكامل خاص بالله تعالى وحده، أما الإنسان فمحدود المعرفة بطبيعته البشرية. قال تعالى:

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾¹.

هذه الآية تقرر قاعدة جليّة: أن إدراك الإنسان محصور في دائرة المشيئة الإلهية، فلا يُعطى من العلم إلا ما قدره الله له. وهذا المعنى يقي العقل من الغرور المعرفي، ويضعه موضع التواضع والخضوع لمصدر العلم المطلق. وقد أكّد الإمام القرطبي في تفسيره أن الآية "تبيّن قصور الخلق عن الإحاطة بالعلم، وأن الله تعالى يفتح على من يشاء بما يشاء، فلا سبيل للعبد إلى الاستقلال بالمعرفة المطلقة"².

¹ (البقرة: 25).

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة 1964م، ج3، ص 277.

ولهذا نجد أنّ القرآن يفرّق بين علم الله الشامل المطلق: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾¹، وبين علم الإنسان المحدود: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾²

فالحقيقة إذن أن الإنسان، مهما بلغ، لا يستطيع أن يدرك إلا ما أذن الله له به، ويبقى عاجزاً عن إدراك الغيب أو الإحاطة بكل أبعاد الوجود. وهنا يبرز دور الوحي بوصفه الضابط والمكتمل، إذ يمدّ الإنسان بما لا تدركه مداركه المحدودة.

الفرع الثاني: دور العقل والحسّ في إدراك الحدود

الإسلام لم يُلغِ العقل والحسّ، بل اعتبرهما وسيلتين أساسيتين لتحصيل المعرفة. لكنهما – من حيث طبيعتهما – محدودان. فالحسّ قد يخطئ أو يُخدع، والعقل قد يقف عند حدود البرهان ولا يتجاوزها.

قال الغزالي: «الحسيات قد يعتريها الغلط والوهم، والعقليات قد تعجز عن إدراك الغيبات، ولا ينكشف الحق إلا بنور يقذفه الله في القلب»³. وهذا يعني أن الوحي هو الذي يكمل وظيفة العقل والحسّ، ويرفعهما إلى مستوى اليقين.

أما ابن تيمية فشبه العلاقة بين العقل والوحي بعلاقة العين بالضوء: «العقل كالعين، والوحي كالنور، فإذا اجتمعا أبصرت العين بنورها، وإذا انفرد أحدهما لم يحصل الإبصار»⁴. وهذا التشبيه يبين أن العقل وحده غير كافٍ لإدراك الحقائق المطلقة، بل يحتاج إلى الوحي كمرجع أعلى.

الفرع الثالث: ما بعد الحادثة: النسبية اللامتناهية

على النقيض، جاءت ما بعد الحادثة لتنزع عن المعرفة أي دعوى بالكلية أو الإطلاق. فهي ترى أن العقل عاجز عن تأسيس يقين معرفي شامل، وأن ما نسميه "علماً" ليس إلا خطاباً مشروطاً بالسياق الاجتماعي واللغوي.

¹ (الطلاق: 12)

² (الإسراء: 85)

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980م، ص 88.

⁴ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1399هـ/1979م، ج1، ص 67.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

يقول ليوتار: «المعرفة ما بعد الحداثية لا تبحث عن الشرعية في الكلية، بل في التعدد والاختلاف»¹. فالمعرفة في نظره مجزأة، غير مكتملة بطبيعتها، ولا وجود لحقيقة كلية وراء الخطابات.

أما فوكو، فقد ربط حدود المعرفة بالسلطة، إذ يرى أن ما يعتبر معرفة إنما هو إنتاج لعلاقات القوة، لا انعكاس لواقع موضوعي مستقل². فالمعرفة عنده ليست محدودة بالقصور البشري الطبيعي، بل مشروطة بالسلطة والخطاب المهيمن.

وهكذا، فإن ما بعد الحداثة لا تعترف بوجود "كمال مفقود" يحتاج إلى وحي يكمله، بل ترفض الفكرة من أساسها، معتبرة أن كل معرفة نسبية جزئية، وأن محاولة البحث عن يقين مطلق وهم لا طائل تحته.

الفرع الرابع: المقارنة النقدية

الإسلام: يعترف بمحدودية المعرفة البشرية، لكنه يجعل هذه المحدودية منطلقاً للبحث عن الهداية عبر الوحي. أي أن العقل والحسّ يسهمان في إدراك الحقائق، لكن الوحي يكمل النقص ويكشف الغيب. وبهذا، فإن حدود المعرفة عند الإنسان لا تمنع اليقين، بل تقود إلى طلبه من مصدره الإلهي.

ما بعد الحداثة: تجعل محدودية المعرفة سبباً لنفي اليقين ذاته، فتعتبر أن الحقيقة الكلية غير موجودة، وأن الإنسان سيظل دائماً في دائرة النسبية. ومن ثمّ، فإن حدود المعرفة لا تُفتح على المطلق، بل تُغلق الباب دونه.

التحليل: الفرق الجوهرى أن الإسلام يحوّل حدود المعرفة إلى دافع للتسليم بالوحي، ومن ثم تأسيس يقين معرفي وأخلاقي. أما ما بعد الحداثة فتحوّلها إلى مدخل للعدمية، حيث يصبح كل شيء نسبياً، ولا مرجعية يتفق عليها البشر.

المطلب الثالث: أثر تصور الحقيقة على اليقين النفسي

الفرع الأول: الإسلام وبناء اليقين النفسي

¹ Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester: Manchester University Press, 1984, p.24.

² Michel Foucault, Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977, Pantheon Books, New York, 1980, p 131.

أ. اليقين كقيمة محورية في العقيدة الإسلامية

من الخصائص البارزة في الرؤية التوحيدية الإسلامية أنّها تربط الحقيقة باليقين، وتربط اليقين بالسكينة والطمأنينة. فالإنسان لا يستقيم حاله النفسي ولا الاجتماعي إلا إذا استند إلى حقيقة ثابتة مطلقة، وإلا عاش

في حيرة وضياح. وقد أكد القرآن هذا المعنى في قوله تعالى:

﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾¹

فالآية تبين أن الاطمئنان النفسي لا يتحقق إلا حينما تتصل القلوب بالله، الحق المطلق الذي لا يتبدل ولا يتغير.

ب. اليقين والإيمان بالغيب

اليقين في الإسلام ليس قاصراً على المحسوس، بل يتجاوز إلى الغيب، كالاعتقاد بوجود الله، والبعث، والجزاء. قال تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾².

فاليقين بالغيب يمدّ الإنسان بطاقة وجودية تجعله يعيش مطمئناً، عارفاً بغاية وجوده ومصيره. ولهذا قال ابن القيم: «اليقين هو روح أعمال القلوب، وهو حقيقة الإيمان، وهو ما يورث الطمأنينة والأمن من الاضطراب»³.

ج. اليقين بوصفه علاجاً للشك الوجودي

التجربة الإسلامية قدّمت نموذجاً عملياً في علاج القلق الوجودي عبر تأسيس المعرفة على الوحي. فالغزالي بعد رحلته الطويلة في الشك والبحث قرر في المنقذ من الضلال أنّ الطمأنينة لم تتحقق له إلا حينما رجع إلى نور الوحي، حيث وجد "نوراً يقذفه الله في القلب" يبدد الحيرة والاضطراب¹.

¹ (الرعد: 28).

² (البقرة: 4)

³ ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/1996م، ج2، ص397

إذن، الإسلام يربط بين تصور الحقيقة المطلقة وبين الاطمئنان النفسي، فالحقائق الكبرى في العقيدة (وجود الله، الغاية من الخلق، البعث) تجعل الإنسان يعيش على يقين، وتمنحه السكينة والرضا.

الفرع الثاني: ما بعد الحادثة وإنتاج القلق النفسي

أ. غياب المعيار الثابت

على النقيض، فإن ما بعد الحادثة — بإنكارها للحقيقة المطلقة — تُدخل الإنسان في حالة من اللاتيقين. إذ لا معيار ثابت يمكن الركون إليه، ولا حقيقة شاملة تُعطي معنى للوجود. فكل ما هنالك هو تعددية متشظية من الخطابات، مما يجعل الإنسان في حيرة دائمة.

ب. التفكير واللايقين

جاك دريدا، رائد التفكير، كان يرى أن النصوص لا تُعطي معنى ثابتاً، وإنما تنفتح على لا نهاية من القراءات². وهذه الرؤية حين تُطبّق على الوجود الإنساني، تجعل الإنسان في مواجهة مع معنى متفلّت لا يمكن الإمساك به.

وهذا يؤدي إلى ما سمّاه باحثو علم النفس بـ"قلق ما بعد الحادثة"³.

ج. الدراسات النفسية حول قلق ما بعد الحادثة

لقد أظهرت أبحاث معاصرة في علم النفس أن النسبية المفرطة واللايقين الوجودي يؤديان إلى مشاعر القلق والاكتئاب. حيث يشير زيجمونت باومان في كتابه الحادثة السائلة إلى أن الإنسان المعاصر يعيش في "عالم بلا يقين"، وهذا يولّد شعوراً باللااستقرار والضياع⁴.

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980م، ص 88.

² Jacques Derrida, Of Grammatology, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p 158.

³ Christopher Norris, Deconstruction: Theory and Practice, Routledge, London, 2002, p 47.

⁴ Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, Polity Press, Cambridge, 2000, p 8.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

الإسلام: يقوم على أن الحقيقة مطلقة وثابتة، مصدرها الله تعالى. وهذا التصور يُنتج يقيناً وجودياً يمنح القلب الطمأنينة، والعقل الاستقرار، والإنسان معنى لحياته. فهو يقدم علاجاً للقلق عبر الإيمان بالغيب والاتصال بالمطلق.

ما بعد الحداثة: تقوم على التفكيك وإنكار الحقيقة المطلقة، مما يؤدي إلى نسبية لا نهائية. وهذه النسبية تُفضي إلى قلق وجودي مزمن، لأن الإنسان يُحرم من مرجع ثابت يطمئن إليه.

التحليل: الإسلام يربط الحقيقة باليقين النفسي، بينما ما بعد الحداثة تربط "الحقيقة" بالتشظي واللايقين. الفارق أن الإسلام يبني إنساناً مطمئناً، وما بعد الحداثة تنتج إنساناً قلقاً مضطرباً.

المطلب الرابع: انعكاسات تصور الحقيقة على العلم

الفرع الأول: التصور الإسلامي للعلم في ضوء الحقيقة المطلقة

أ. العلم بوصفه كشفاً لسنن الله

الرؤية الإسلامية للعلم قائمة على الاعتقاد بأن الكون كتاب مفتوح، يقرأه الإنسان كما يقرأ كتاب الله المسطور (الوحي). وقد قرر القرآن هذا في مواضع كثيرة، قال تعالى:

﴿سُئِنَ اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَقُوا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾¹.

فالسنن الكونية ثابتة، لا تتبدل ولا تتغير، لأنها صادرة عن خالق مطلق. ومن هنا، فإن البحث العلمي في الإسلام ليس عبثاً أو تجربة مفتوحة بلا ضابط، بل هو سعي لاكتشاف القوانين التي أودعها الله في الكون.

ب. اليقين العلمي في ضوء الوحي

الوحي يمنح العلم اليقين؛ لأنه يضع للباحث أفقاً غائياً ومنهجاً معيارياً. فالعلم في الإسلام لا ينفصل عن التوحيد، بل يندرج فيه. وقد أكد ابن خلدون أن "العلوم كلها إنما وُجدت في ظل أنوار النبوة"، وأن المعارف العقلية نفسها "إنما تنضبط بالوحي وتسترشد به"¹.

¹ (الأحزاب: 62)

ولهذا، نجد أن العلماء المسلمين الكبار - كالخوارزمي وابن الهيثم والبيروني - كانوا يمارسون البحث التجريبي، لكنهم ينطلقون من يقين ديني بأن الكون منظم بقوانين ثابتة، يمكن اكتشافها عبر النظر والتجريب.

ج. علاقة العلم بالأخلاق

الإسلام لا يفصل بين العلم والقيم، لأن الحقيقة المطلقة تجعل العلم خادماً للإنسان وعمارة الأرض في إطار العبودية لله. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾²

فالعلم إذن ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لتحقيق العبودية، وضبط العمران البشري بالقيم الإلهية.

الفرع الثاني: انعكاسات ما بعد الحداثة على العلم

أ. العلم كخطاب نسبي

ما بعد الحداثة تنزع عن العلم صفة الموضوعية والكلية، وترى أنه لا يختلف جوهرياً عن بقية الخطابات. يقول ليوتار: «العلم لم يعد يُنظر إليه على أنه خطاب شرعي وحيد للحقيقة، بل واحد من بين خطابات أخرى»³.

ب. العلم بوصفه أداة للسلطة

فوكو ذهب أبعد من ذلك، حين اعتبر أن العلوم ليست إلا "أنظمة للخطاب" مرتبطة بالسلطة والمعايير الاجتماعية⁴. فالعلم هنا ليس بحثاً عن حقيقة موضوعية، بل إنتاجاً اجتماعياً وسياسياً، يخضع لشروط القوة.

ج. فقدان اليقين العلمي

وبهذا التصور، يصبح العلم نفسه متشظياً، غير قادر على تقديم يقين أو معيار ثابت. بل يُحتزل إلى مجموعة من "القصص" أو "الروايات" التي لا تتميز - من حيث المبدأ - عن غيرها. وقد وصف تيري إيجلتون هذا الموقف بأنه «تفريغ للعلم من أي محتوى موضوعي، وتحويله إلى مجرد خطاب»⁵.

¹ ابن خلدون، المقدمة، ط5، دار الفكر، بيروت 1408هـ/1988م، ص 448.

² (الملك: 15)

³ Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester University Press, Manchester, 1984, p 37.

⁴ Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, Routledge, London, 2002, p 131.

⁵ Terry Eagleton, The Illusions of Postmodernism, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, p 25.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

الإسلام: يربط العلم بالحقيقة المطلقة. فهو كشف لسنن الله، وبالتالي فهو قابل لليقين، ومرتبطة بالغاية الإلهية. هذا التصور أنتج حضارة علمية رائدة، لأن المسلمين جمعوا بين الإيمان بالوحي والتجريب العقلي.

ما بعد الحداثة: تفكك العلم من الداخل، فتزع عنه صفة الحقيقة الموضوعية، وتحوله إلى خطاب نسبي. وهذا يؤدي إلى التشكيك في قيمته كمنهج لبلوغ المعرفة.

التحليل: الإسلام يوقر أساساً صلباً للعلم، إذ يجعل الكون منضبطاً بقوانين ثابتة، والعقل مؤهلاً لاكتشافها في ضوء الوحي. أما ما بعد الحداثة فتسحب البساط من تحت العلم ذاته، وتُدَوِّبه في نسبية الخطاب، مما يُفْضِي إلى تقويض أسسه الموضوعية.

المبحث الثاني: الإنسان بين الخليفة والذائب في الخطاب

المطلب الأول: كرامة الإنسان

الفرع الأول: كرامة الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية

أ. الكرامة أصل بالخلقة والتكريم الإلهي

جعل الإسلام كرامة الإنسان أصلاً ثابتاً نابعاً من خلقه في أحسن صورة، ونفخ الروح فيه، وتسخير الكون لخدمته. قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾¹.

هذه الآية - كما قال ابن عاشور - «أصل عظيم في تقرير حقوق الإنسان، وبيان أنَّ الكرامة ملازمة لجوهره، لا تزول باختلاف اللون أو الجنس أو الملة»². ومن ثمّ، فالكرامة ليست عقداً اجتماعياً أو تفضيلاً سياسياً، بل هي هبة إلهية لصيقة بوجوده.

ب. الكرامة بالتكليف والمسؤولية

إلى جانب الخلقة، جعل الله للإنسان تكليفاً يميّزه عن سائر المخلوقات، وهو عمارة الأرض في إطار العبودية: ﴿قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾³. فالخلافة تعني التكريم بالمسؤولية، حيث مُنح الإنسان العقل والحرية والقدرة على الاختيار، ثم حوسب على ذلك.

قال ابن القيم: «كرامة الإنسان ليست بمجرد خلقته، بل بكمال عقله واستعداده للعلم والمعرفة، وبحملة أمانة التكليف»⁴.

¹ (الإسراء: 70)

² ابن عاشور، المرجع السابق، ج15، ص 117.

³ (البقرة: 30)

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص 59.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

من آثار هذا التصور أن الشريعة الإسلامية جاءت بحماية الضرورات الخمس (الدين، النفس، العقل، المال، النسل)، وهي ضمانات عملية لحفظ الكرامة الإنسانية. يقول الشاطبي: «المقاصد الشرعية كلها راجعة إلى حفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة»¹.

إذن، الإسلام أسس لكرامة جوهرية ثابتة للإنسان، لا تنفك عنه حتى لو أنكرها أو عطل مقتضاها.

الفرع الثاني: كرامة الإنسان في ما بعد الحداثة

أ. نفي الجوهر الثابت للإنسان

ما بعد الحداثة — بخلاف الإسلام — لا تعترف بوجود جوهر ثابت للإنسان. فهو ليس مخلوقاً مكرماً، بل مجرد "بناء اجتماعي" يتحدد من خلال الخطاب والثقافة.

ب. فوكو وإعلان "موت الإنسان"

ذهب فوكو إلى أبعد من ذلك حين أعلن في كتابه الكلمات والأشياء أن الإنسان "اختراع حديث، سيختفي قريباً كما يختفي نقش على رمل البحر"². أي أن الإنسان ليس مركزاً للمعرفة أو معياراً ثابتاً، بل مجرد أثر عابر في شبكة الخطابات.

ج. الإنسان كنتاج للخطاب والسلطة

عند فوكو، ما نعتبره "الذات الإنسانية" ليس إلا بناءً أنتجته السلطة والمعرفة. فالإنسان لا يملك جوهرًا، بل يتشكل باستمرار داخل أنظمة القوة. وهذا ما عبّر عنه بقوله: «الإنسان ليس أساس المعرفة، بل أحد نتاجاتها»³.

¹ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1411هـ/1991م، ج2، ص9.

² Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, Vintage Books, New York, 1994, p 387.

³ Michel Foucault, Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977, Pantheon Books, New York, 1980, p 98.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

الإسلام: يقرر أن للإنسان كرامة أصيلة بالخلقة والتكليف، وهي ثابتة لا تزول بتغير السياق أو الخطاب. فالكرامة ليست مكتسبة من المجتمع أو الدولة، بل ممنوحة من الله، ومصونة بالشرعية. ما بعد الحداثة: تنكر أي جوهر ثابت للإنسان، وترى أنه مجرد بناء اجتماعي، بل يصل الأمر إلى إعلان "موت الإنسان" واختيار مركزته.

التحليل:

في الإسلام، الكرامة متأصلة وتمنح الإنسان موقعاً محورياً بوصفه خليفة لله في الأرض. في ما بعد الحداثة، الكرامة تُفكك، والإنسان يُدَوَّب في الخطابات، فيفقد مركزه وهويته. وهكذا، يتضح أن الإسلام يرسّخ يقيناً وجودياً بكرامة الإنسان، بينما ما بعد الحداثة تنتج عدماً وجودياً يفرغ الإنسان من أي قيمة ثابتة.

المطلب الثاني: غاية الإنسان

الفرع الأول: الغاية في الرؤية التوحيدية الإسلامية

أ. غاية الخلق: العبودية لله

الإسلام يحدد غاية الإنسان تحديداً واضحاً ومتعالياً عن الأهواء، وهي عبادة الله سبحانه وتعالى، كما قال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾¹.

فالعبادة هنا ليست شعائر شكلية فحسب، بل هي مفهوم شامل يضمّ كل أفعال الإنسان التي يقوم بها على وجه الاستقامة والتوحيد. يقول ابن تيمية: «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»².

¹ (الذاريات: 56)

² ابن تيمية، العبودية، تحقيق: علي الحلبي، ط2، دار عمار، عمان، 1416هـ/1996م، ص 38.

إذن، غاية الإنسان في الإسلام ليست مرتبطة بإشباع حاجات آنية أو تحقيق لذات مادية، وإنما هي غاية متجاوزة تمنح حياته معنى ثابتاً: التقرب إلى الله، وتحقيق الخلافة في الأرض وفق منهجه.

ب. الغاية بالمعنى الكوني والوجودي

القرآن يربط بين غاية الإنسان وغائية الوجود كله. قال تعالى:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾¹

فالوجود كله محكوم بالحكمة الإلهية، ولا مجال للعبث. ومن هنا، تتحقق الطمأنينة للإنسان حين يدرك أنّ حياته ليست بلا معنى، بل لها وجهة محددة تنتهي بقاء الله.

ج. الغاية العملية: عمارة الأرض

الإنسان مكلف بعمارة الأرض وفق القيم الإلهية، كما جاء في قوله تعالى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾²

فالاستعمار هنا — كما فسّره المفسرون — هو طلب العمارة على وجه الإصلاح، لا الإفساد. وبذلك تتجلى الغاية العملية للإنسان في الجمع بين العبادة والخلافة، أي بين التوجه إلى الله وإعمار الأرض بالقيم.

الفرع الثاني: غياب الغاية في ما بعد الحداثة

أ. نقد السرديات الكبرى

ما بعد الحداثة جاءت رافضة لفكرة الغايات الكلية، معتبرة إياها مجرد "سرديات كبرى" تُخضع الإنسان وتحدّ من حريته. يقول ليونار: «الشرط ما بعد الحداثي هو عدم الإيمان بالسرديات الكبرى»¹. ومن هذه السرديات: الدين، العقل، التقدم، والغاية الوجودية.

¹ (المؤمنون: 115)

² (هود: 61)

ب. الإنسان بلا وجهة

حين تُسقط الغاية المتعالية، يصبح الإنسان بلا وجهة محددة. فكل معنى للحياة يصبح نسبيًا، مؤقتًا، يحدده الفرد أو المجتمع وفق أهوائه. ومن ثمّ، تغيب الغاية الكبرى ليبقى الإنسان في "عشبة مقنّعة"، على حد تعبير باومان في وصفه لعالم ما بعد الحداثة².

ج. العدمية الوجودية

هذا الموقف يقود إلى العدمية، حيث لا غاية ثابتة، ولا حقيقة نهائية. جاك دريدا في تفكيكه للنصوص يعكس هذا التصور، حين يرى أن المعنى لا يمكن تثبيته، بل يظل مؤجلًا باستمرار³. فإذا كان النص لا يحمل معنى ثابتًا، فالوجود عندهم لا يحمل غاية نهائية كذلك.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

الإسلام: يقدم غاية واضحة ثابتة، تتمثل في عبادة الله وعمارة الأرض وفق منهجه. هذه الغاية تمنح الإنسان معنى لحياته، واستقرارًا نفسيًا، وتوجّهًا حضاريًا.

ما بعد الحداثة: ترفض فكرة الغايات الكبرى، وتنزع عن الوجود أي هدف متعالٍ، فتجعل المعنى مؤقتًا، متشظيًا، متغيرًا. النتيجة: عشية وجودية، وضياح للاتجاه.

التحليل: الإسلام يجعل الغاية أساس الكرامة الإنسانية، إذ يصبح للإنسان موقع محدد ودور متجاوز، بينما ما بعد الحداثة تذيب الغاية في نسبية غير منضبطة، فتؤدي إلى "تسييل المعنى" الذي يورث القلق والعدمية. ومن ثمّ، فالرؤية الإسلامية تبني يقينًا غائبًا، بينما ما بعد الحداثة تُنتج فراغًا أنطولوجيًا.

المطلب الثالث: الحرية والمسؤولية

الفرع الأول: الحرية في الرؤية التوحيدية الإسلامية

¹ Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge: Manchester University Press, Manchester, 1984, p 24.

² Zygmunt Bauman, Postmodernity and Its Discontents, New York University Press, New York, 1997, p 7.

³ Jacques Derrida, Of Grammatology, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p 158.

أ. الحرية كجزء من التكريم الإلهي

الحرية في التصور الإسلامي ليست شعاراً فلسفياً مجرداً، وإنما هي جزء من التكريم الإلهي للإنسان .
فقد منح الله تعالى الإنسان إرادة وقدرة على الاختيار، وهو ما يميزه عن غيره من الكائنات. قال سبحانه:

﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَكَرَ وَإِنَّمَا كَفُرًا﴾¹.

فهذه الآية تؤكد أن الإنسان مخير بين سبل الخير والشر، وله أن يختار، غير أن اختياره ليس عبثاً بل تحكمه عاقبة وجزاء.

ويقول الرازي: «الله تعالى بين أنه منح الإنسان حرية النظر والاختيار، ولكن لا يتركه سدى، بل يترتب على اختياره الحساب والجزاء»².

ب. الحرية مقرونة بالمسؤولية

الحرية في الإسلام لا تُفهم إلا مقرونة بالمسؤولية. فالإنسان ليس كائناً مطلق الحرية، بل هو مكلف ومسؤول عن اختياراته. قال النبي ﷺ: «كلّكم راعٍ، وكلّكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤول عن رعيته...»³.

فهذا الحديث يربط بين الحرية والمسؤولية، ويجعل كل فرد محاسباً على ما اختار وفعل. وهنا يظهر توازن الإسلام: بمنح حرية، لكنه لا يفصلها عن التبعية الأخلاقية والشرعية.

ج. التحرر الحق: عبودية الله

الإسلام يرى أن الحرية الحقيقية هي التحرر من عبودية المخلوقات والأهواء، لتكون العبودية لله وحده. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾⁴

¹ (الإنسان: 3)

² الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ/2000م، ج31، ص 187.

³ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ط2، كتاب الإمامة، باب فضيلة الإمام العادل،: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ/1972م، ج6، ص 7.

⁴ (الجنّة: 23).

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

فالذي يخضع لهواه أو لمخلوق مثله ليس حراً، بل هو عبد لشهواته أو للبشر. أما من عبد الله وحده فقد تحرّر من كل عبودية سواه. ولهذا قال ابن القيم: «العبد كلما كان أتم عبودية لله كان أتم حرية مما سواه»¹.

د. الحرية والضوابط الشرعية

حرية الإنسان في الإسلام ليست مطلقة بلا قيود، بل هي حرية مؤطرة بالشرع. فالإنسان حر في القول والعمل، لكن بشرط ألا يعتدي على حقوق الغير أو يتجاوز حدود الله. قال تعالى:

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾².

فالمسلم حر، لكن حريته لا تتحول إلى فوضى، بل تبقى ضمن نظام يحقق التوازن بين حق الفرد وحق المجتمع.

الفرع الثاني: الحرية في منظور ما بعد الحداثة

أ. الحرية بوصفها انفلاتاً من المرجعية

ما بعد الحداثة تعرّف الحرية باعتبارها التحرر من كل مرجعية متعالية. فهي ترفض الدين والعقل الكلي والقيم المطلقة، وترى أن الإنسان لا يجب أن يخضع لأي ضابط خارجي. فالحرية هنا أقرب إلى التحرر من المعنى نفسه.

ب. الذات المتشظية عند فوكو

فوكو يرى أن الذات ليست جوهراً ثابتاً، بل هي نتاج الخطاب والسلطة³. فإذا كان الإنسان ذاته غير ثابت، فإن الحرية ليست خياراً أصيلاً نابعاً من جوهره، وإنما مجرد إعادة إنتاج للذات داخل بنية القوة. فالحرية هنا شكل من أشكال إعادة توزيع السلطة، لا قيمة جوهرية.

ج. الحرية العدمية

لأن ما بعد الحداثة تنفي المعايير المطلقة، فإن الحرية تصبح حرية عبثية: يفعل الإنسان ما يشاء بلا ضابط، ولا توجد غاية توجهه.

¹ ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ص 522.

² (البقرة: 229)

³ Michel Foucault, The Subject and Power, Critical Inquiry, Vol 8, No 4 (1982), p 777.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

وصف زيجمونت باومان هذا الوضع في كتابه الحداثة السائلة قائلاً: «الحرية في مجتمعات ما بعد الحداثة سيولة بلا ضفاف، تتحول سريعاً إلى قلق وضياح»¹.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

الإسلام: يمنح الإنسان حرية أصيلة باعتباره مكرّماً بالعقل والاختيار، لكنه يقرّها بالمسؤولية أمام الله والناس. الحرية هنا ليست مجرد "حق"، بل "أمانة" يتوجب القيام بها. وهذا يجعل الحرية طريقاً إلى الكمال الإنساني. ما بعد الحداثة: تذيب فكرة الحرية في بحر من النسبية، وتنزع عنها أي ضابط متعالٍ. الحرية تُفهم بوصفها انفلاتاً من المرجعية، مما يؤدي إلى الفوضى والقلق الوجودي.

التحليل:

الإسلام يقدم حرية مسؤولة تؤدي إلى استقرار الفرد والمجتمع. ما بعد الحداثة تقدّم حرية عبثية، تنتهي إلى فقدان المعنى وتفكك الهوية. فالفرق بين الرؤيتين أن الأولى تجعل الحرية منضبطة بالغاية (العبودية لله وعمارة الأرض)، بينما الثانية تذيب الحرية في العدمية.

¹ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000, p 83.

المبحث الثالث: القيم والأخلاق بين المطلق والمتغير

تمثل القيم والأخلاق أحد أهم الميادين التي تتجلى فيها المفارقة الكبرى بين الرؤية التوحيدية الإسلامية والرؤية الغربية ما بعد الحداثة. فالقيم ليست مجرد أحكام جزئية أو سلوكيات يومية، وإنما هي النسق المرجعي الذي يوجه حياة الإنسان ويضبط تفاعلاته مع ذاته، ومع الآخر، ومع الكون من حوله. ومن ثم، فإن أي اختلاف في الأساس الذي تُبنى عليه الأخلاق سينعكس بالضرورة على مجمل الرؤية الكونية والحضارية لكل اتجاه.

ففي التصور الإسلامي، تُبنى الأخلاق على أساس مطلق إلهي، يجعل مرجعها الأعلى هو الوحي، بما يحمله من أوامر ونواهي، وتأسيسه لمعيار ثابت للخير والشر، لا يتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة. فالأخلاق في الإسلام ليست عرضاً اجتماعياً ولا مجرد أعراف متغيرة، بل هي جزء من نظام إلهي شامل، يتصل بالعبودية لله، ويهدف إلى تركية النفس وإقامة العدل وصيانة العمران البشري. ومن هنا، تنبع خصوصية الأخلاق الإسلامية من كونها تتجاوز النسبي إلى المطلق، ومن كونها تمثل امتداداً لحقيقة التوحيد ذاتها.

أما في منظور ما بعد الحداثة، فإن الأخلاق تفقد مركزيتها وثباتها، إذ تُفهم على أنها بناء نسبي، ناتج عن الخطابات الثقافية والاجتماعية، ومتغير تبعاً لتبدل السلطة والسياق. فالخير والشر في هذا التصور ليسا حقائق موضوعية قائمة بذاتها، بل هما تسميات قابلة لإعادة التشكيل عبر اللغة والسلطة والتفاوض الاجتماعي. ومن ثم، يصبح المجال الأخلاقي ساحة سيولة لا نهائية، تذوب فيها المعايير الكبرى، وتنشظى القيم تبعاً لتعدد الأصوات واختلاف الخطابات.

إنّ الفارق هنا كما يتضح لا يقتصر على تفاصيل تشريعية أو فروق عملية في تقويم الأفعال، بل يمسّ البنية الفلسفية والمعرفية التي تقوم عليها الأخلاق ذاتها:

ففي الإسلام، الأخلاق ميتافيزيقية الجذور، متجاوزة للزمان والمكان، مؤسسة على مطلق إلهي ثابت.

وفي ما بعد الحداثة، الأخلاق إبستمولوجية نسبية، مرتبطة بالخطاب الإنساني ومحدودة بالسياقات.

وبهذا، فإن دراسة هذا المبحث لا تكشف عن اختلاف في التطبيقات الأخلاقية فحسب، وإنما تُظهر تبايناً عميقاً في تصوّر الحقيقة، والإنسان، والغاية من الوجود. فبينما تقدّم الرؤية التوحيدية الإسلامية منظومة قيمية مستقرة تُفضي إلى الطمأنينة وبناء الحضارة، تُنتج الرؤية ما بعد الحداثيّة منظومة سائلة تُفضي إلى اللاتيقين والاضطراب القيمي.

المطلب الأول: مصدر القيم

الفرع الأول: القيم في الإسلام

1/ تأسيس مطلق للأخلاق من الوحي

الرؤية التوحيدية الإسلامية تجعل الوحي المصدر الأعلى والمرجعية النهائية للقيم، بحيث تكون الأوامر والنواهي الإلهية هي الميزان الحاسم للخير والشر؛ فالإنسان ليس هو الذي يضع القيم وفق أهوائه أو مصالحه المتغيرة، بل يتلقاها من عند الله، الذي يعلم مصالح عباده علمًا مطلقًا، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾¹

فالخالق - وحده - هو الأعلم بما يصلح خلقه، ومن ثم فإن القيم الأخلاقية لا تكتسب مشروعيتها من التقاليد البشرية، وإنما من الأمر الإلهي.

2/ الآية الجامعة للميثاق الأخلاقي

الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِي ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾² تعد هذه الآية "وثيقة أخلاقية" شاملة، لأنها جمعت بين أعمدة الخير الثلاثة (العدل، الإحسان، صلة الرحم) وبين أعمدة الشر الثلاثة (الفحشاء، المنكر، البغي). وهذا التحديد يجعل الأخلاق في الإسلام مؤسّسة على معيار موضوعي ثابت مصدره الوحي.

قال ابن كثير في تفسيره: «هذه الآية أجمع آية في القرآن للخير والشر، ما أمر الله به من الخير إلا دخل فيها، وما نهى عنه من الشر إلا دخل فيها»³.

¹ (الملك: 14).

² (النحل: 90).

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، ط2، دار طيبة، الرياض، 1420هـ/1999م، ج4، ص 601.

3/ موقع العقل في تحديد القيم

الإسلام لا يلغي دور العقل في إدراك حسن بعض القيم أو قبح بعض الأفعال، لكنه يعتبر العقل وسيلة مُكمّلة، لا مرجعاً مطلقاً. فقد يدرك العقل حسن الصدق وقبح الكذب في الجملة، لكنه يختلف في التفاصيل والحدود. لذلك كان لا بد من الوحي ليحسم مواضع الاختلاف.

الغزالي يقرر أن الأخلاق لا تستقيم بالعقل وحده، لأن "العقول تختلف باختلاف الأشخاص والأمزجة"، أما الوحي فيمنح معياراً ثابتاً لا يتغير¹.

4/ البعد الغائي للأخلاق في الإسلام

الأخلاق الإسلامية ليست آلية اجتماعية لضبط السلوك فحسب، بل هي جزء من الغاية الكبرى للوجود: عبادة الله وعمارة الأرض. فالصدق والأمانة والعدل والرحمة ليست فضائل نفعية فقط، بل عبادات تُقرب إلى الله. قال النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»²

وبذلك، فإن الوحي في الإسلام لا يقدم للأخلاق مجرد "إطار قانوني"، بل "إطار غائي" يجعلها متصلة بالمطلق الإلهي.

الفرع الثاني: القيم في ما بعد الحداثة

1/ نفي المرجعية المطلقة

ما بعد الحداثة تنكر وجود مصدر متعالٍ أو مطلق للقيم، وترى أن الأخلاق "بناء اجتماعي" يتشكل تاريخياً ولغوياً. فالخير والشر ليسا جوهرين موضوعيين، وإنما تسميات يعيد المجتمع إنتاجها بحسب السلطة السائدة.

2/ ريتشارد رورتي ونسبية القيم

يصرّح رورتي قائلاً: «لا توجد معايير فوق-تاريخية للحقيقة أو الخير، وإنما هي اتفاقات اجتماعية قابلة للتغيير»³. وبذلك، تصبح الأخلاق اتفاقاً مؤقتاً، يخضع للتفاوض واللغة والثقافة، لا لمرجع متعالٍ.

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص 52.

² مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة زايد بن سلطان، أبو ظبي، 2004م، حديث رقم 1614.

³ Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University Press, 1979, p389.

3/ فوكو والسلطة كموّلد للأخلاق

فوكو يذهب إلى أبعد من ذلك حين يربط الأخلاق بالبُنى السلطوية، معتبراً أن ما يُسمى أخلاقاً هو في الحقيقة آليات للسيطرة والانضباط داخل المجتمع¹. فالخطاب المهيم هو الذي يحدد ما يعتبره الناس خيراً أو شراً.

4/ النتيجة: سيولة أخلاقية

بغيا ب المرجعية المطلقة، تصبح الأخلاق في ما بعد الحداثة عرضة للسيولة والتفكك. فما يعدّه مجتمع "خيراً" قد يراه مجتمع آخر "شراً"، ولا يوجد معيار للحكم بينهما.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل

الإسلام: القيم مصدرها الوحي، أي أن مرجعيتها مطلقة متجاوزة للزمان والمكان. وهذا يجعلها ثابتة، مستقرة، صالحة لكل إنسان وزمان، ويمنحها شرعية لا يمكن نقضها.

ما بعد الحداثة: القيم نتاج بشري خاضع للخطاب والسلطة، مما يجعلها نسبية متغيرة. وهذا يفتح الباب لفوضى أخلاقية، إذ تغيب المرجعية المشتركة.

التحليل النقدي:

الرؤية الإسلامية للأخلاق تمنحها طابعاً موضوعياً وغائياً، في حين أن الرؤية ما بعد الحداثيّة تجرّد الأخلاق من ثباتها، وتحوّلها إلى "اتفاقات نسبية".

ومن هنا، فإن المقارنة تكشف أن الإسلام يؤسس نظاماً قيمياً يُبنى عليه العمران البشري، بينما ما بعد الحداثة تُنتج فراغاً قيمياً يجعل الاجتماع الإنساني هشاً وعرضة للتفكك.

¹ Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, Pantheon Books, New York, 1977, p 27.

المطلب الثاني: طبيعة الخير والشر

الفرع الأول: الخير والشر في الرؤية التوحيدية الإسلامية

1/ حقيقة موضوعية ثابتة

الإسلام يقرر أن الخير والشر حقائق موضوعية ثابتة، لا تخضع لتبدل الأذواق ولا لتقلب العادات البشرية، بل مردها إلى أمر الله ونهيه. فالخير هو ما أمر الله به ورضيه، والشر ما نهى الله عنه وسخطه، وهذا المعنى يتكرر في مواضع عديدة من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ﴾¹

وقال سبحانه أيضاً: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾²

فالخير والشر محدّدان تشريعاً، لا بمجرد العرف أو المصلحة. وقد ذكر ابن كثير أن هذه النصوص تؤسس لمعنى أن الأخلاق ليست نسبية، وإنما هي أوامر ونواهي ربانية، يُعرف بها الحلال والحرام، والبرّ والإثم³. ومن ثمّ، يصبح الخير والشر معايير موضوعية متجاوزة، تمنح الإنسان استقراراً في تصوره للسلوك ومعايير الأخلاقية.

2/ إدراك العقل للحسن والقبح

أقرّ علماء الإسلام بدور العقل في إدراك الحسن والقبح، بمعنى أن العقل يمكنه أن يحكم في الجملة على أن الصدق خير، والعدل حسن، وأن الكذب والظلم قبيحان. غير أن هذا الإدراك لا يكفي وحده لوضع منظومة أخلاقية شاملة، لأن العقول تختلف باختلاف الأشخاص والثقافات. وهنا تأتي ضرورة الوحي بوصفه المرجع القطعي النهائي. قال الإمام الجويني: «العقول تدرك حسن العدل وقبح الظلم في الجملة، لكن المرجع القطعي في تفاصيل الخير والشر إنما هو السمع»⁴. وقد تبع ذلك الغزالي وابن تيمية وغيرهما ممن جعلوا العقل مكملًا لا مستقلاً. وبذلك، يظهر أن الإسلام جمع بين إدراك العقل للحسن والقبح في العموم، وبين مرجعية الوحي التي تحسم الاختلاف وتضع المعايير الكاملة.

¹ (الأعراف: 28)

² (المائدة: 2)

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، ط2، دار طيبة، الرياض، 1420هـ/1999م، ج3، ص 433.

⁴ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة، 1399هـ/1979م، ج1، ص 178.

3/ الغاية من تصنيف الخير والشر

الإسلام لا ينظر إلى الخير والشر بوصفهما مجرد أدوات نفعية لضبط السلوك الاجتماعي، بل يجعلهما جزءاً من غاية الوجود الإنساني نفسه. فالخير هو سبيل تزكية النفس والفلاح، والشر هو سبيل فسادها وخسارتها، كما قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۚ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾.¹

فالمعيار الأخلاقي هنا غائيّ متجاوز، يربط السلوك الإنساني بالجزاء الأخروي وبمعنى وجودي أعلى. وقد قرر ابن القيم أنّ «الأعمال لا توصف بالحسن والقبح لمجرد ملاءمتها للطبع أو نفعها في الدنيا، وإنما بكونها موافقة لأمر الله أو مخالفة له»².

الفرع الثاني: الخير والشر في الرؤية ما بعد الحداثيّة

1/ رفض الموضوعية الأخلاقية

تنفي ما بعد الحداثة أن يكون الخير والشر حقائق موضوعية قائمة بذاتها. فهي تعتبر الأخلاق مجرد بني اجتماعية متغيرة، يتم إنتاجها عبر الخطابات الثقافية والسياسية. ومن ثم، لا وجود لخير مطلق أو شر مطلق، بل توجد فقط معايير متغيرة تتبدل بتبدل الخطاب. وقد عبّر ريتشارد رورتي عن ذلك بقوله: «لا توجد معايير فوق-تاريخية للحقيقة أو الخير، وإنما هي اتفاقات اجتماعية قابلة للتغيير»³.

2/ التفكيك عند جاك دريدا

جاك دريدا، من خلال مشروعه التفكيكي، يرفض إمكانية تثبيت المعنى، بما في ذلك المعنى الأخلاقي. فالمفاهيم الكبرى مثل "العدل" و"الرحمة" و"الظلم" و"الكذب" ليست معاني ثابتة، بل نصوص مفتوحة للتأويل المتعدد. ويؤكد أن «المعنى مؤجل دائماً»، أي أنه لا يُستقرّ أبداً على حقيقة مطلقة⁴. وبذلك، تصبح الأخلاق عرضة للانزلاق المستمر وعدم الاستقرار.

¹ (الشمس: 9-10)

² ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص 293.

³ Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature: Princeton University Press, Princeton 1979, p 389.

⁴ Jacques Derrida, Of Grammatology, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p 158.

3/ السلطة والأخلاق عند فوكو

أما فوكو فيربط الأخلاق ربطاً مباشراً بعلاقات القوة، إذ يرى أن ما يُعتبر "خيراً" أو "شراً" ليس إلا نتاجاً للسلطة. فالشر لا يُجرّم لأنه شر في ذاته، بل لأنه تهديد للخطاب المهيمن، والخير يُعزّز لأنه يخدم آليات الانضباط الاجتماعي¹. وهذا التصور يفرغ الأخلاق من بعدها الموضوعي، ويجعلها مجرد أدوات للسلطة.

4/ النتيجة: نسبية شاملة

بناءً على هذه المقدمات، فإن ما بعد الحداثة تصل إلى النسبية المطلقة، حيث يصبح الخير والشر اصطلاحين متغيرين، يخضعان للثقافة واللغة والسلطة. وما يعدّ فضيلة في مجتمع قد يكون رذيلة في مجتمع آخر، ولا توجد مرجعية متعالية للحسم. وقد وصف زيجمونت باومان هذه الحالة بأنها "سيولة أخلاقية"، حيث تغيب المعايير الكبرى ويغرق الفرد في قلق أخلاقي دائم.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

يتضح من المقارنة أن الإسلام يرسّخ تصوراً موضوعياً متجاوزاً للخير والشر، يجعل مرجعهما الوحي الإلهي، ويكسبهما ثباتاً وغائية متصلة بالآخرة. في المقابل، ما بعد الحداثة تذيب الخير والشر في النسبية والتسييل، وتجعل منهما اصطلاحين خطايين يفرغان من المضمون الموضوعي. وبذلك، فإن الإسلام يوفر أرضية صلبة للأخلاق وضمانة لاستقرار الاجتماع البشري، بينما ما بعد الحداثة تُنتج فراغاً قيمياً يجعل الاجتماع هشاً ومفتقداً للاتجاه.

المطلب الثالث: أثر القيم في الاجتماع البشري

الفرع الأول: أثر القيم في الاجتماع البشري وفق الرؤية التوحيدية الإسلامية

1/ القيم أساس العمران والاستقرار

تقرر الرؤية الإسلامية أن القيم الأخلاقية ليست مجرد مواعظ فردية أو فضائل شخصية، بل هي أساس العمران البشري وضمان استقراره. فالعدل، مثلاً، قيمة مطلقة أمر الله بها، وجعلها أساساً لقيام الأمم: ﴿إِنَّ اللَّهَ

¹ Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison: Pantheon Books, New York 1977, p 27.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ¹ وبدون العدل، تنهار الدول والمجتمعات، كما قرر ابن تيمية في عبارته المشهورة: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة»². ومن هنا، فإن القيم ليست اختياراً ثانوياً بل ضرورة وجودية لبقاء الاجتماع البشري.

2/ حماية الكليات الإنسانية

القيم في الإسلام ترتبط بمقاصد الشريعة، التي وضعها العلماء في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل. وهذه المقاصد ليست إلا تعبيراً عملياً عن تجذّر القيم في بنية الاجتماع البشري. فالتهى عن القتل حماية للنفس، وتحريم الزنا حماية للنسل، وتحريم الربا حماية للمال، وتحريم الخمر حماية للعقل؛ قال الشاطبي: «المقاصد الشرعية كلها راجعة إلى حفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة»³. ومن هنا، يظهر أن القيم الإسلامية لا تعمل فقط على مستوى الفرد، بل تشكّل شبكة حماية كلية للمجتمع.

3/ القيم ودور الحضارة

أكد ابن خلدون أن قوة الدولة والحضارة مرتبطة بقوة منظومتها القيمية؛ فإذا ضعفت الأخلاق وساد الظلم والتزلف انهارت الدول ولو بلغت ذروة القوة⁴. وهذا يبين أن الاجتماع البشري لا يقوم على القوة المادية وحدها، بل على منظومة قيم راسخة.

الفرع الثاني: أثر القيم في الاجتماع البشري وفق ما بعد الحداثة

1/ نسبية القيم وتفكيك الاجتماع

ما بعد الحداثة تفكك فكرة القيم المطلقة، وترى أن القيم الاجتماعية ليست إلا اصطلاحات متغيرة تُنتج عبر الخطابات المهيمنة. فالعدل والحرية والكرامة ليست معايير ثابتة، وإنما تعبيرات مؤقتة قابلة لإعادة التعريف.

¹ (النحل: 90).

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص 146

³ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص 9.

⁴ ابن خلدون، المقدمة، ص 389.

هذا التفكيك يؤدي إلى نسبية شاملة تجعل الاجتماع البشري بلا مرجعية مشتركة، مما يهدد استقراره.

2/ باومان والأخلاق السائلة

وصف زيجمونت باومان الوضع الأخلاقي في مجتمعات ما بعد الحداثة بـ "الأخلاق السائلة"، حيث لا يوجد معيار ثابت يضبط العلاقات الاجتماعية، بل تتبدل المعايير تبعاً للمصالح والتوجهات السائدة¹. هذه السيولة تؤدي إلى حالة قلق أخلاقي، إذ يعيش الفرد بلا يقين قيمي، فلا يعرف ما هو "الصحيح" أو "الخطأ" على نحو مستقر.

3/ فوكو والأخلاق كآلية للسلطة

أما فوكو، فيربط القيم مباشرة بالبني السلطوية، فيرى أن ما يُعتبر "أخلاقاً" ليس إلا وسائل للانضباط والتحكم داخل المجتمع². فالاجتماع البشري عنده لا يُبنى على قيم متعالية، بل على صراع مستمر بين أنماط القوة التي تُنتج ما يُسمى "القيم". وبهذا، تتحول القيم من أساس للاستقرار إلى أدوات للهيمنة.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

من خلال المقارنة، يتضح أن الإسلام يرسخ القيم كأساس لبناء الاجتماع البشري واستمراره، فيمنحها بعداً موضوعياً متعالياً يُحقق الاستقرار والانسجام، ويؤسس لحضارة قائمة على العدل والتكافل. أما ما بعد الحداثة، فتذيب القيم في نسبية خطائية، وتجعل الاجتماع البشري في حالة سيولة وتفكك. والنتيجة أن الإسلام يُقدم منظومة قيمية تُبنى عليها المجتمعات المستقرة، بينما ما بعد الحداثة تنتج هشاشة اجتماعية، حيث يغيب المرجع المشترك، ويهيمن منطق القوة والسلطة.

¹ Zygmunt Bauman, Postmodern Ethics, Blackwell Publishers, Oxford, 1993, p 14.

² Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, Pantheon Books, New York, 1977, p 27.

المبحث الرابع: الدين والمعنى بين الغاية والتفكيك

يمثل الدين أحد الميادين المحورية التي تتضح فيها الفوارق بين الرؤية التوحيدية الإسلامية والرؤية الغربية ما بعد الحداثة. ففي التصور الإسلامي، الدين ليس مجرد مؤسسة اجتماعية أو تجربة ذاتية، بل هو الوحي الإلهي الذي يحدد غاية الوجود الإنساني ويمنحه معنى ثابتاً. فالإنسان خلق ليعبد الله، وهذا المعنى يشكل بوصلة حياته ومصيره: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾¹.

أما في التصور ما بعد الحداثي، فإنّ الدين يُنزع عنه طابعه المطلق، ويُفكّك باعتباره خطاباً بشرياً من بين خطابات عديدة، خاضعاً لقوانين اللغة والتأويل، وفاقدًا لموقعه كـ "سرديّة كبرى" تمنح المعنى. وبذلك، يصبح البحث في الدين والمعنى مدخلاً أساسياً لفهم التباين بين الثبات واليقين من جهة، والسيولة والتفكيك من جهة أخرى.

المطلب الأول: الدين غاية ومعنى في الرؤية التوحيدية الإسلامية

1/ الدين غاية وجودية

الإسلام يقرر أن الدين هو الغاية الكبرى التي من أجلها خلق الإنسان. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾². والعبادة هنا ليست شعائر محدودة، بل هي منظومة شاملة تشمل كل أفعال الإنسان إذا قصد بها وجه الله. قال ابن تيمية: «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»³. فالدين لا يضع للإنسان إطاراً سلوكياً فقط، بل يمنحه غاية نهائية هي العبودية، التي تفسّر له معنى الحياة والموت: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٦﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ ۚ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ

﴿٦٧﴾

¹ (الذاريات: 56)

² (الذاريات: 56) ..

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، الرياض، 1416هـ، ج10، ص 186.

⁴ (الأنعام: 162-163).

2/ الدين نص إلهي مطلق

الوحي في الإسلام ليس نصًّا أدبيًّا بشريًّا خاضعًا للتأويل اللاهوتي، وإنما هو كلام الله الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾¹. وهذا ما يمنح الدين سلطة مطلقة ومعيارية متجاوزة؛ فالمؤمن يوقن أنّ النصّ الديني ليس بناءً ثقافيًّا، بل خطاب إلهي متعالٍ. وقد أوضح الغزالي أنّ الوحي هو المصدر الذي يمد الإنسان باليقين، وأنه لولا الوحي لعاش الإنسان في تيه معرفي وعشبية².

3/ الدين مصدر للمعنى والطمأنينة

الإسلام يربط بين الدين وبين الطمأنينة الوجودية، فذكر الله والإيمان به يورث السكينة: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾³. ومن ثم، فالدين ليس فقط منظومة تشريعية، بل أيضًا ضمانة للمعنى النفسي والوجودي. وقد أكد ابن القيم أن الدين "روح الحياة" وأنه بدونها يعيش الإنسان في قلق دائم⁴.

المطلب الثاني: الدين والتفكيك في الرؤية ما بعد الحداثية

1/ رفض السرديات الكبرى

ليوتار حدّد جوهر ما بعد الحداثة في رفض "السرديات الكبرى"، أي الأطر الشاملة التي تدّعي تفسير العالم وتوجيهه. والدين — من حيث كونه خطابًا مطلقًا متعاليًا — أحد أبرز هذه السرديات التي رفضها ليوتار صراحة⁵. وهكذا يُعاد النظر إلى الدين كخطاب بشري نسبي، لا كحقيقة مطلقة.

¹ (فصلت: 42) ..

² الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص 441.

³ (الرعد: 28).

⁴ ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص 320.

⁵ Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester University Press, Manchester, 1984, p 27.

2/ دريدا والدين كنص مفتوح

دريدا بمنهجه التفكيكي يرى أن النصوص الدينية ليست استثناءً من غيرها من النصوص؛ فهي أيضًا قابلة للتأويل المستمر، ولا معنى ثابتًا لها. ويؤكد أن المعنى دائمًا مؤجّل، فلا يمكن تثبيت الحقيقة¹. وبذلك، يصبح النص الديني بلا سلطة مطلقة، بل مجرد فضاء للتأويل.

3/ فوكو والدين كسلطة

فوكو يربط الدين كغيره من أنظمة المعرفة بالسلطة. فالخطاب الديني في نظره ليس سوى أداة من أدوات الهيمنة والانضباط². فهو لا يُنظر إليه كمصدر للمعنى، بل كآلية للسيطرة داخل المجتمع.

4/ النتيجة: الدين بلا غاية متعالية

نتيجة هذا التصور أن الدين في ما بعد الحداثة لا يُقدّم غاية متجاوزة للوجود، بل يتحول إلى نص ثقافي يُعاد تفسيره وتوظيفه بحسب السلطة والخطاب. وبذلك، يفقد وظيفته في إمداد الإنسان بالمعنى النهائي.

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

في الإسلام: الدين غاية مطلقة للوجود، نصٌّ إلهي متعالٍ يمنح الإنسان معنى ثابتًا، ويحرّره من عبثية الحياة، ويوفر له طمأنينة وجودية.

في ما بعد الحداثة: الدين خطاب نسبي مفتوح للتأويل، أداة للسلطة، وسردية كبرى تمّ تفكيكها، ومن ثم فهو فاقد للمرجعية المطلقة والمعنى النهائي.

التحليل: إنّ الفارق بين الرؤيتين يمسّ جوهر الدين نفسه:

فالإسلام يؤكد الدّين بوصفه حقيقة مطلقة متجاوزة تمنح للحياة غاية ومعنى.

أما ما بعد الحداثة، فتجرده من طابعه المطلق وتدوّه في الخطابات، فتترك الإنسان في فراغ أنطولوجي، بلا وجهة نهائية.

¹Jacques Derrida, Of Grammatology, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p 158.

²Michel Foucault, Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977, Pantheon Books, New York, 1980, p 98.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

وقد بيّن تشارلز تايلور أن هذا التحول الغربي من الدين إلى التفكيك أدى إلى "عصر قلق روحي"، حيث لم يعد الإنسان يجد مرجعًا متعاليًا يضبط وجوده¹. وهذا يوضح أن الإسلام يحقق الاتساق بين الدين والمعنى، بينما ما بعد الحداثة تنتج انقطاعًا وجوديًا يقود إلى القلق والعدمية.

¹ Charles Taylor, A Secular Age MA: Harvard University Press, Cambridge, 2007, p 300.

المبحث الخامس: الهوية والمعنى الثقافي بين الرسوخ والسيولة

تمهيد

تُعَدُّ قضية الهوية من أبرز القضايا التي احتلَّت مركز الصدارة في الفكر الإنساني المعاصر، نظرًا لارتباطها المباشر بوجود الإنسان ومعناه وانتمائه. فالهوية ليست مجرد بطاقة تعريف اجتماعية، ولا محدَّدًا أنثروبولوجيًا ضيقًا، بل هي الإطار المرجعي الذي يحدد للإنسان من هو؟ وإلى أين ينتمي؟ وما الغاية من وجوده؟ .

في الرؤية التوحيدية الإسلامية، الهوية مبنية على أساس عقدي رسوخه في التوحيد، فهي متجاوزة لكل محددات الجنس أو اللون أو اللغة أو الإقليم، ومن ثمَّ تمنح الإنسان استقرارًا نفسيًا وطمأنينة وجودية وانتماءً حضاريًا متماسكًا.

أمَّا في الفكر الغربي ما بعد الحداثي، فإن الهوية تُفكَّك وتُعاد صياغتها باستمرار، لتتحول إلى "هوية سائلة"، تتشكل عبر الخطابات الثقافية والاقتصادية والإعلامية، ولا تملك رسوخًا أو مركزًا ثابتًا. وهذا التباين الجذري بين "هوية راسخة متجاوزة" و"هوية متشظية سائلة" هو الذي يمنح هذا المبحث قيمته في الكشف عن الأبعاد الفلسفية والاجتماعية العميقة لاختلاف الرؤيتين.

المطلب الأول: الهوية في الرؤية الإسلامية التوحيدية

1/ الهوية مرتبطة بالتوحيد

في الاعتقاد التوحيدي الإسلامي، تنبع الهوية من حقيقة أساسية هي التوحيد؛ أي الإيمان بالله الخالق المهيمن على الكون، فالإنسان ليس مجرد كائن طبيعي، ولا مجرد نتاج لخطابات اجتماعية أو ثقافية متغيرة، بل هو مخلوق مكرم، نفخ الله فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، واصطفاه ليكون خليفة في الأرض.

ومن ثمَّ، فإن هويته الأصلية تتجاوز المحددات الجزئية من عرق أو لون أو لغة، لتتجذّر في رابطة العبودية لله.

يقول تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَبِيدُونَ﴾¹.

فالآية الكريمة تضع الهوية الدينية التوحيدية باعتبارها الصبغة الأصلية التي تميّز المؤمن عن غيره. إنها ليست

مجرد هوية مكتسبة أو اختيارية، بل هوية عميقة مغروسة في أصل الخلقة، يُعاد تفعيلها عبر الإيمان والعمل

¹ (البقرة: 138)

الصالح؛ وبهذا، يصبح التوحيد هو "المركز" الذي تدور حوله شخصية المسلم.

إنّ هذه الهوية التوحيدية لا تُحتزل في أبعاد عرقية أو إثنية أو جغرافية، بل تعلو عليها جميعًا. ولذلك، فالمسلم عربيًا كان أو أعجميًا، أبيض أو أسود، يشترك مع إخوانه المسلمين في هوية واحدة، هي هوية الإيمان بالله والتسليم له.

وقد لحّص النبي ﷺ هذا المعنى في خطبة الوداع، حين أعلن إلغاء كل العصبية العرقية، بقوله: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»¹. فالتقوى هي المعيار الفاصل، وهي التي تمنح الإنسان كرامته وقيمته، لا عرقه أو لونه أو نسبه.

ويؤكد المفسرون أن قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ إشارة إلى أن الإيمان هو السمة التي يصطبغ بها قلب المؤمن، فلا تزول ولا تتغير².

فهي ليست مجرد "هوية خارجية" تُلصق بالإنسان، بل "هوية باطنية" تُشكّل ضميره وسلوكه. وهذا يختلف جذريًا عن الهوية في الفلسفات الوضعية الحديثة، التي غالبًا ما تركز على اللغة أو القومية أو العرق.

كذلك، نجد في التراث الإسلامي إشارات إلى أن الهوية الحقيقية هي "هوية العبودية". فقد قال ابن تيمية: «العبد كلما كان أكمل عبودية لله، كان أكمل حرية مما سواه»³. أي أن هوية الإنسان تتحدد بمقدار ارتباطه بالله، لا بمقدار اندماجه في الثقافة السائدة أو الأعراف المتغيرة. هذه الرؤية تمنح الهوية الإسلامية رسوخًا وثباتًا يتجاوزان الزمن والمكان، لأنها مرتبطة بالمطلق الإلهي.

من هنا يتّضح أن الإسلام لا يجعل هوية الإنسان موضوعًا للتنازع الاجتماعي أو للسيولة الثقافية، بل يمنحه أساسًا ثابتًا يعلو على كل التصنيفات النسبية. فالهوية التوحيدية ليست فقط إطارًا دينيًا، بل بنية أنطولوجية تعرّف الإنسان بربه، وتحدد موقعه في الوجود. وهذا ما يجعلها أكثر قدرة على مواجهة الأزمات المعاصرة المرتبطة بالاغتراب والقلق وفقدان المعنى.

¹ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2001م، ج38، ص 474.

² الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج2، ص 469.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج10، ص 186.

2/ التوازن بين الفرد والجماعة:

من الخصائص المميزة للهوية في الرؤية التوحيدية الإسلامية أنها لا تختزل الإنسان في فرد معزول، ولا تذوبه في جماعة تلغي فرديته، بل تقيم توازنًا دقيقًا بين البعدين. فالإنسان في الإسلام فرد مكلف مسؤول أمام الله، محاسب على أفعاله، لا يغني عنه أحد شيئًا: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾¹. هذه المسؤولية الفردية تعطي للإنسان قيمة مطلقة في ذاته، فلا يجوز سحق شخصيته باسم الجماعة أو إنكار خصوصيته في سبيل المجموع.

لكن في الوقت نفسه، الإسلام يجعل الإنسان جزءًا من جماعة الإيمان، يكتمل كماله بانتمائه إليها ومشاركته في بنائها. فقد وصف النبي ﷺ الأمة بأنها جسد واحد، فقال: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»². فالهوية الإسلامية إذن ليست انغزالية فردانية، بل هوية اجتماعية تكافلية، تقوم على روح الأخوة والتعاون والارتباط بالمجموع.

هذا التوازن يظهر أيضًا في تشريعات الإسلام: فالعبادات الفردية مثل الصلاة والصيام تحقق للإنسان علاقة شخصية بربه، لكن معظم العبادات الكبرى ذات بعد جماعي مثل الحج والجماعة والجهاد والزكاة. وهذا يرمز إلى أن هوية المسلم لا تتحقق كاملة إلا بتكامل الفرد مع الجماعة. قال الشاطبي: «العبد لا يقوم بمصالح دنياه وأخراه إلا بمشاركة أبناء جنسه، ولا سبيل له إلى ذلك إلا بالتعاون والتكافل»³.

كما أنّ مفهوم "الأمة" في الإسلام يعبر عن رابطة تتجاوز الحدود القومية أو العرقية، وتؤكد على وحدة الهوية الجامعة. قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّبِعُونِ﴾⁴. فالأمة هنا ليست مجرد كيان سياسي، بل إطار حضاري يشمل الأفراد في تنوعهم، ويجمعهم على أساس التوحيد.

وهذا التوازن بين الفرد والجماعة يجعل الهوية الإسلامية متميزة عن كثير من الرؤى الفكرية الأخرى:

في الفكر الغربي الحديث، نزعت الفردانية (individualism) إلى تضخيم الفرد على حساب الجماعة.

¹ (الأنعام: 164)

² مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاوضهم، حديث رقم 2586

³ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص 10

⁴ (الأنبياء: 92)

وفي بعض النظم الشمولية، تم سحق الفرد وذوبانه في المجموع.

أما الإسلام، فقد حافظ على وسطية تُعطي للفرد خصوصيته وللمجتمع وحدته.

هذا التصور يمنح الهوية الإسلامية مرونةً وثباتاً في آنٍ معاً: مرونة في احتواء التعدد داخل الجماعة، وثبات في حفظ وحدة الكيان الحضاري. كما يجعلها قادرة على مواجهة الأزمات المعاصرة المرتبطة بالفردانية المفرطة أو الجماعية الطاغية؛ فالفرد في الإسلام ليس ذرةً ضائعة في الكون، ولا هو كياناً منعزلاً، بل هو "عبد لله" في جماعة مؤمنة، تكتمل بها هويته ويتحقق بها دوره الإستخلافي.

3/ الهوية والاستمرارية التاريخية

تتأسس الهوية في الرؤية التوحيدية الإسلامية على استمرارية رساليةٍ ممتدة، تجعل المؤمن جزءاً واعياً من سلسلة التاريخ المقدس الذي يبدأ بالوحي وينتهي إليه؛ فهوية الأمة ليست مجرد اتفاق ثقافي عارض، بل امتداداً للميثاق الإلهي مع بني آدم، وتجسيدٌ عمليٍّ لرسالة الأنبياء على تعاقب العصور. يقرّر القرآن هذا المعنى في مواضع عديدة تُظهر وحدة الرسالة عبر التاريخ: ﴿إِن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾¹، ويقول سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾²، كما يأمر باتباع الجذر الإبراهيمي المؤسس لرسالة التوحيد: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾³، و﴿قُلْ أَيْبُكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾⁴. فهذه النصوص ترسم "خريطة نسبٍ رسالي" تُسند الهوية الإسلامية إلى سلسلةٍ تاريخيةٍ موحدة، فتجعلها هويةً ذات ذاكرةٍ دينيةٍ جامعة تتخطى الحدود العرقية واللغوية.

¹ (الأنبياء: 92)

² (الشورى: 13)

³ (النحل: 123)

⁴ (الحج: 78)

وتؤكد السنة هذا المعنى من خلال تقرير وحدة جوهر الرسالات؛ ففي الحديث: «الأنبياء إخوة لعلات، دينهم واحد وأمتهم شتى»، فجعل الدين الواحد قاسماً جامعاً بين الرسالات، مع اختلاف الشرائع والفروع¹.

ومن ثم، فالاستمرارية الهوياتية ليست تكراراً آلياً للماضي، بل وعياً بوحدة المقصد الإلهي عبر التاريخ، وهو ما يوفر للأمة معياراً ثابتاً في تعريف ذاتها، وبقائها من الانحلال في سياقات متقلبة.

وقد بسط المفسرون القول في أن وصف الأمة بالوحدة في قوله تعالى: ﴿أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ﴾ يتضمن وحدة العقيدة والغاية وإن اختلفت الأزمنة والبيئات، وأن مدار الاجتماع هو التوحيد وما يقتضيه من عبادة الله والائتلاف على الحق².

ومن أدوات حفظ الاستمرارية في الهوية الإسلامية البنية المؤسساتية والمعرفية التي شيدت حول الوحي: فالإسناد في الحديث، وعلوم القرآن، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، كلها آليات حضارية لحراسة المعنى وتثبيت السردية الكبرى في وعي الجماعة، وقد أشار الخطيب البغدادي إلى أن الإسناد حُصِّت به هذه الأمة دون غيرها، فصار سُلَّم الثقة بالحقبة المنقولة، وبه تحفظ الجماعة معجمها القيمي وتاريخها المعنوي³.

كذلك قرّر السيوطي في الإتقان أن علوم القرآن نشأت لحماية النص من التحريف والتأويل المضلل، فجعلت للقراءة والفهم والبيان ضوابط تكفل اتصال المعنى عبر الأجيال⁴. وبهذا صار الموروث العلمي (تفسير، حديث، فقه، أصول) "ذاكرة مؤسّسة" للهوية، لا ذاكرة حنين عاطفي.

وتبرز مظاهر الاستمرارية أيضاً في شعائر الزمن والمعنى التي تنتظم عليها حياة المسلمين؛ فالهوية لا تُحفظ بالخطاب وحده، بل تُستعاد في دورة الزمن بالعبادات الجامعة: توحيد القبلة يرسّخ وجهة الجماعة: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾⁵، ورمضان يعيد ضبط

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾، رقم الحديث 3443 (طبعة دار طوق

النجاة)، ط2 وانظر: النووي، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ/1972م، ج2، ص 236.

² الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص 250.

³ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ/1988م، ص ص 46-49.

⁴ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428هـ/2008م، ج1، ص ص 60-68.

⁵ (البقرة: 144)

الوجدان الجمعي على إيقاع التقوى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾¹، والحج يُنتج ذاكرةً كونيةً مشتركة تستعيد المشاهد الإبراهيمية وتجدد العهد: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾².

هذه الشعائر ليست طقوسًا مُغلقة، بل مسرحًا لهندسة الذاكرة وتجديد البيعة للمعنى التوحيدي، فتغدو الهوية خبرةً مُعاشةً تُستعاد سنويًا وأسبوعيًا ويوميًا، لا مجرد تصورٍ ذهني.

على المستوى الاجتماعي-التاريخي، نبه ابن خلدون إلى أن قيام العمران واستدامة الدولة مرتبطان بثبات القيم الجامعة والعصبية الشرعية، وأن الحضارات تتهاوى حين تتخلخل معاييرها وتضمحلُّ روابطها الجامعة³.

ونُقرأ هذه الملاحظة في ضوء الهوية الإسلامية بوصفها رابطةً مقاصد لا رابطةً أجسادٍ وأقاليم فحسب؛ فحيثما وُجدت القبلة والكتاب والسنة ومقاصد العدل والرحمة، أمكن للهوية أن تُقيم لنفسها موطئ قدمٍ في المكان والزمان، وأن تتجاوز التشرذم.

ومن هنا نفهم كيف حافظت المجتمعات الإسلامية عبر قرون على قابلية التعارف والتضامن بين أطرافٍ متباعدةٍ جغرافيًا ولغويًا، من خلال شبكة الأوقاف والمدارس والطرق العلمية والإسنادية التي صنعت "اقتصادًا معنويًا" للهوية وحمتها من الذوبان.

وليس معنى الاستمرارية التاريخية الجمودَ على قوالب الماضي، بل التجدد ضمن الثوابت؛ فالهوية التي تُسند ذاتها إلى الوحي قادرةٌ على الاجتهاد والتكيف دون أن تُفقد نفسها مركزها.

وقد بيّن الشاطبي أن مقاصد الشريعة وُضعت لحفظ مصالح العباد في كل زمان، وأن تنزيل الكليات على الجزئيات مناطه الفهم المقاصدي الذي يجمع بين الثبات والتغير⁴. هكذا تتضح ديناميّة الرسوخ: ثباتٌ في

¹ (البقرة: 183)

² (الحج: 27)

³ ابن خلدون، المقدمة، ص ص 389-396.

⁴ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص15.

الأصول والمعايير، ومرونة في الوسائل والأعراف، وهو ما يصون الهوية من ثنائية "التصلّب/الذوبان" التي تمرّق الكيانات المعاصرة.

خلاصة القول: تُنتج الرؤية التوحيدية هوية ذات تاريخ مستمرّ ومعنى مُتورّث؛ تتغذّى من النصّ القرآني، ويصونها العلم المؤسّسي والإسناد، وتستعاد دورياً في شعائر الزمن، وتستمرّ حضارياً عبر توازن الثابت والمصالح. ومن ثمّ، فهذه الهوية ليست أثراً جانبياً للثقافة، بل بنيةً رساليةً مُقيمة قادرة على مقاومة التفكك ومواجهة سيولة العولة دون أن تفقد مركزها.

المطلب الثاني: الهوية في الرؤية ما بعد الحداثيّة

1/ الهوية كخطاب متغيّر

في الفكر ما بعد الحداثي، لا يُنظر إلى الهوية باعتبارها حقيقة جوهرية ثابتة، بل باعتبارها نتاجاً للخطاب ومؤثرات الثقافة. ميشيل فوكو من أبرز من بلور هذا التصور؛ إذ يرى أن الذات ليست معطًى سابقاً على الخطاب، بل هي "نتاج" لعلاقات القوة والمعرفة. فالإنسان لا يكتشف هويته في جوهر متعالٍ، وإنما يصطنعها المجتمع عبر مؤسساته وأنظمتها الرمزية والقانونية والسياسية¹. ومن ثمّ، تصبح الهوية قابلة لإعادة التشكيل باستمرار، لأنها ترتبط بخطاب السلطة الذي يُنتج "أنماط الذاتية" الممكنة في كل سياق. وهذا يعني أن الفرد ما بعد الحداثي لا يحمل هوية ثابتة متوارثة، بل يكتسب هوية مؤقتة تُعاد صياغتها كلما تغيّر السياق الاجتماعي أو السياسي.

يترتب على هذا التصور أن الهوية فقدت رسوخها المتجاوز للزمن؛ فهي ليست "صبغة" كما في الإسلام، بل "بناء اجتماعي" قابل للتعديل والهدم. وبذلك، تصبح الهوية في منظور ما بعد الحداثة أقرب إلى قناع متغيّر، يلبسه الفرد بحسب موقعه في شبكة السلطة والمعنى. وهذا ما عبّر عنه فوكو بقوله: «الإنسان اختراع حديث العهد، وقد يكون قريباً من نهايته»²، في إشارة إلى أن مفهوم "الذات الإنسانية" الثابتة نفسه مجرد خطاب تاريخي عابر.

¹ Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge: Routledge, London, 1972, p 131.

² Michel Foucault, The Order of Things, Vintage Books, New York, 1994, p 387.

2/ الهوية المتشظية والسيولة الثقافية

زيجمونت باومان وصف الهوية في عصر ما بعد الحداثة بـ "الهوية السائلة" (liquid identity)، أي أنها بلا ثبات ولا مركز، لأنها خاضعة باستمرار لمتغيرات السوق والعولمة والتكنولوجيا¹.

فالإنسان المعاصر يعيش في عالم مفتوح، يتلقى هويات متعددة (قومية، مهنية، استهلاكية، رقمية) ويبدلها تبعاً للظروف. وهكذا، لم تعد الهوية إطاراً جامعاً مانحاً للطمأنينة، بل عبئاً دائماً على الفرد، لأنه مضطر لإعادة تعريف نفسه باستمرار.

ويؤكد باومان أن هذه السيولة تؤدي إلى أزمة هوية؛ فبدل أن تكون الهوية مصدر يقين واستقرار، صارت مصدر قلق وارتباك. فالإنسان لم يعد يعرف من يكون على نحو مستقر، ولا إلى أي جماعة ينتمي نهائياً، بل يظل في حالة "تنقل هوي" دائم.

وقد ذهب بعض الباحثين الغربيين إلى أن هذا الوضع أنتج ما يسمى "الاغتراب ما بعد الحداثي"، حيث يعيش الفرد في فراغ انتمائي، ويبحث عن هوية جديدة في فضاء افتراضي أو عابر للحدود².

3/ التفكيك ونفي المرجعية

جاك دريدا، عبر مشروعه التفكيكي، أضاف بعداً أكثر جذرية، إذ اعتبر أن النصوص المؤسسة للهويات (دينية أو قومية أو فلسفية) ليست سوى تراكيب لغوية بلا معنى ثابت، بل مفتوحة للتأويل المستمر. فإذا كان النص ذاته غير مستقر في معناه، فالهوية المبنية عليه لا يمكن أن تكون راسخة. ولهذا، يرى دريدا أن كل محاولة لتثبيت الهوية هي وهم ميتافيزيقي، ينبغي تفكيكه للكشف عن تعدديته³. ومن هنا، يتحول مفهوم الهوية من كونه "جوهرًا" إلى كونه "نصًا" قابلاً للتأويل وإعادة البناء بلا نهاية.

4/ النتائج: أزمة هوية وقلق وجودي

نتيجة هذه التصورات أن الهوية في ما بعد الحداثة تفقد كل معيار ثابت، وتتحول إلى عملية مستمرة من التشظي وإعادة البناء.

¹ Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, Polity Press, Cambridge, 2000, p 83.

² Stuart Hall, Cultural Identity and Diaspora, Routledge, London, 1990, p 225

³ Jacques Derrida, Writing and Difference, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p 292.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

الفرد ما بعد الحداثي ليس له "أنا" واحدة مستقرة، بل يعيش بهويات متعددة ومتناقضة أحياناً، مما يجعله في حالة قلق أنطولوجي دائم.

وقد أشار أنطوني غيدنز إلى أن الإنسان في الحداثة المتأخرة يضطر إلى "إعادة بناء ذاته" باستمرار، وهو ما يولّد هشاشة نفسية وانعدام استقرار¹.

وبذلك، فإن ما بعد الحداثة لا توفر للإنسان هوية مطمئنة، بل تُنتج أزمة هوية، حيث يغدو الفرد كائنًا معلّمًا بين خطابات متعددة، بلا مرجعية نهائية.

المطلب الثالث: المقارنة والتحليل النقدي

1/ مركزية المرجعية: الوحي مقابل الخطاب

يتّضح من المقارنة أن الرؤية التوحيدية الإسلامية تجعل الوحي هو المرجعية العليا للهوية، فهو الذي يصبغ الإنسان بصبغته الإلهية: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾²، هذه الصبغة تمنح الإنسان ثباتاً يتجاوز الأعراق واللغات والأوطان، لأن مصدرها متعالٍ مطلق. أما في ما بعد الحداثة، فالهوية ليست متجاوزة بل مُنتجة داخل الخطاب، وهي خاضعة لتغير السلطة والثقافة. فالإنسان لا يحمل جوهرًا ثابتًا، بل يصطنعه الخطاب وفق موقعه في شبكة القوة والمعنى.

2/ الثّبات والرسوخ مقابل السيولة والتشظي

الهوية الإسلامية تمنح رسوخًا واستمرارية، لأنها متصلة بتاريخ الوحي وسلسلة النبوات، وهو ما يحفظها من التفكك. المسلم يرى نفسه امتدادًا لأمة ممتدة عبر التاريخ، من نوح وإبراهيم وموسى وعيسى إلى محمد ﷺ، ولذلك يشعر بالاستقرار الوجودي والانتماء العميق. بينما في ما بعد الحداثة، تغدو الهوية سائلة (Bauman)، متبدلة بتغير السياق والعولمة والسوق، فلا يجد الفرد مرجعية ثابتة ولا إطارًا جامعيًا. النتيجة أن الإنسان المعاصر يعيش حالة من التشظي والقلق، لأنه يضطر لإعادة تعريف نفسه باستمرار، دون أن يبلغ استقرارًا نهائيًا.

¹ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, p 32.

² [البقرة: 138]

3/ التوازن بين الفرد والجماعة مقابل الفردانية أو التذويب

الإسلام يحقق توازنًا بين الفرد والجماعة: الفرد مسؤول أمام الله، وفي الوقت نفسه جزء من أمة مؤمنة واحدة. قال تعالى: ﴿إِنَّ هُدًى أُمَّتِكُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾³. هذا التوازن يحفظ الهوية من التطرفين: الفردانية المطلقة أو الذوبان الكلي. أما في ما بعد الحداثة، فإن الهوية متروكة لقوى السوق والثقافة والإعلام، فهي إما فردانية مفرطة تذيب روابط الجماعة، أو ذوبان في أنماط استهلاكية عابرة. وفي الحالتين، يغيب الإطار الجامع الذي يوازن بين البعدين.

4/ الهوية كطمأنينة مقابل الهوية كقلق

الإسلام يجعل الهوية مصدر طمأنينة واستقرار، لأنها تعرّف الإنسان بمعناه وغايته: عبادة الله واستخلافه في الأرض. قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾⁴. ومن ثم، تصبح الهوية التوحيدية "بوصلة" وجودية تهدي الإنسان إلى السكينة. أما ما بعد الحداثة، فالهوية مصدر قلق دائم، لأنها غير مستقرة، وتخضع لإعادة بناء لا تنتهي. وقد وصف باومان هذه الحالة بأنها أزمة يقين هويي، يعيش فيها الفرد بلا مركز ولا مرجع.

5/ الهوية الحضارية مقابل الهوية الاستهلاكية

الهوية الإسلامية تتجلى حضاريًا: فهي تصنع أمة واحدة ذات ثقافة مشتركة وذاكرة تاريخية ممتدة، وتؤسس لحضارة لها مرجع متعال. أما الهوية في ما بعد الحداثة، فغالبًا ما تتحول إلى هوية استهلاكية، تتشكل عبر خيارات السوق والموضة والإعلام. فالفرد يعرّف نفسه بما يستهلكه أو بما يعرضه على منصات التواصل، لا بما ينتمي إليه من قيم مطلقة.

³ (الأنبياء: 92)

⁴ (الرعد: 28)

خلاصة الفصل:

تكشف المقارنة أن الإسلام يقدم للإنسان هوية متجاوزة راسخة، توازن بين الفرد والجماعة، وتربطه بتاريخ ممتد ومعنى متعال، وتمنحه الطمأنينة والاستقرار، أما ما بعد الحداثة، فتقدم هوية نسبية متشظية، تخضع للخطاب والسلطة والسوق، فتنتج أزمة وجودية وقلقاً أنطولوجياً.

وعليه، يمكن القول إن الإسلام يمتلك القدرة على حل أزمة الهوية المعاصرة، من خلال إرجاع الإنسان إلى مركزه التوحيدي الذي يمنحه معنى ثابتاً ورسالة متجاوزة، بينما تظل ما بعد الحداثة عاجزة عن تقديم بديل، لأنها تنقض المرجعية المطلقة وتترك الفرد في سيولة بلا نهاية. ومن هنا، يظهر أن الإسلام يوفّر أساساً حضارياً صلباً للهوية الإنسانية، بينما ما بعد الحداثة تفتح الباب لانحيار المعايير وانحلال الروابط الجماعية.

بعد الفصول الماضية، يتبين بوضوح عمق التباين بين الرؤية التوحيدية الإسلامية والرؤية ما بعد الحداثيّة، سواء في الأسس المعرفية، أو في تصور الإنسان، أو في بناء القيم، أو في موقع الدين، أو في الموقف من السرديات الكبرى، أو في تحديد الهوية والمعنى الثقافي.

- الإسلام يجعل الوحي مرجعاً مطلقاً للمعرفة، ويضع العقل والحسّ في خدمته، فالحقيقة ثابتة وموضوعية لأنها مرتبطة بالله الحق. بينما ما بعد الحداثة تنفي الحقيقة المطلقة، وتؤكد النسبية وتعدد الخطابات، مما يؤدي إلى تفكك المعنى وإنتاج اللايقين.

- كذلك الإسلام يثبت كرامة الإنسان بالخلقة والتكليف، ويحدد غايته في العبودية والاستخلاف. أما ما بعد الحداثة فتنتفي جوهر الإنسان، وتدوّبه في الخطاب، وتفكك الغايات الكبرى لحياته.

- الإسلام يؤسس الأخلاق على مرجع مطلق إلهي، يجعل الخير والشر حقائق موضوعية، ويجعل القيم أساس العمران وحفظ المصالح الكلية. بينما ما بعد الحداثة تفكك الأخلاق وتردها إلى بناء اجتماعي نسبي، مما يفضي إلى سيولة قيمية واضطراب اجتماعي.

- الإسلام يجعله غاية الوجود ومعنى الحياة، نصّاً إلهياً مطلقاً يمنح الطمأنينة والاتجاه، أما ما بعد الحداثة، فتريّ الدين مجرد خطاب أو سردية كبرى قابلة للتفكيك، وتفقد سلطته المتعالية، مما يفتح الباب للفراغ الأنطولوجي والقلق الوجودي.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

في السرديات الكبرى: الإسلام يقدم سردية كبرى متماسكة مستندة إلى الوحي (الخلق ، الابتلاء ، البعث ، الجزاء)، وهي التي تمنح الحياة إطارًا ومعنىً كليًا.

أما ما بعد الحداثة، فترفض السرديات الكبرى جملة وتفصيلاً، معتبرة إياها أدوات للهيمنة، وتستبدلها بالتعدد والجزئية، مما يفضي إلى غياب المعنى الكلي.

- الإسلام يقدم هوية متجذرة في التوحيد، متوازنة بين الفرد والجماعة، متصلة بالتاريخ الرسالي، تمنح الإنسان رسوخًا وطمأنينة. بينما ما بعد الحداثة تطرح هوية سائلة متشظية، متغيرة باستمرار تحت ضغط السوق والخطاب، فتكرس أزمة الهوية والاعتراب.

يتضح مما سبق أن الرؤية التوحيدية الإسلامية تُنتج نسقًا حضاريًا متماسكًا، قوامه الحقيقة المطلقة، والإنسان المكرّم، والقيم الثابتة، والهوية الراسخة، وهي بذلك قادرة على توفير اليقين النفسي، والاستقرار الاجتماعي، والمعنى الوجودي.

أما الرؤية ما بعد الحداثية، فإنّها رغم تحررها من بعض أوهام الحداثة، وقعت في نقيضها، إذ انتهت إلى النسبية المفرطة والتفكيك الشامل، فأنتجت فراغًا قيميًا، وقلقًا وجوديًا، وتشظيًّا في الهوية.

فالإسلام لا يقدم مجرد بديل فلسفي، بل يقدم مشروعًا متكاملًا للحياة، قادرًا على مواجهة أزمات ما بعد الحداثة، واستعادة الإنسان إلى مركزه الحق: عبدًا لله، مستخلفًا في الأرض، سائرًا نحو غاية واضحة ومعنى مطمئن.

لم يعد الإنسان المعاصر مجرد سؤال فلسفي مجرد، بل أصبح معضلة واقعية يعيشها بقلق يومي؛ حيث أفرزت ما بعد الحداثة ذاتًا مهشّمة، تائهة، بلا مركز أو مرجعية، بعد أن فككت كل السرديات الكبرى وأسقطت الأنساق المعنوية، فوقع الإنسان في فراغ وجودي حادّ، لا يعرف فيه من هو، ولا لماذا يعيش، ولا إلى أين يتجه.

التحرر المطلق الذي بشرت به الحداثة المتأخرة تحوّل إلى عبء، إذ صار الفرد حُرًا من كل شيء، إلا من حيرته وضياعه، مقابل هذا، تقدّم الأطروحة الإسلامية رؤية متكاملة تعيد للإنسان معناه وكرامته، وتحرره من عبودية السوق والشهوة واللاجدوى، لتضعه في موقع "ال خليفة"، المسؤول والواعي بغاية وجوده.

فبدل أن يكون الإنسان آلة استهلاك، أو نتاجًا لحالة سائلة كما ترى ما بعد الحداثة، تغرس الرؤية الإسلامية فيه وعيًا رساليًا، يُعيد ترتيب الفوضى وفق مرجعية غيبية أخلاقية.

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين.....

الإنسان في الإسلام ليس حرًا مطلقًا، بل حرٌّ ضمن عبوديته لله، وهذه العبودية هي التي تمنحه الطمأنينة والاستقرار، لا من خلال ما يملكه بل من خلال ما يؤمن به ويحققه من رسالة.

ومن هنا، فإن أزمة الإنسان المعاصر تكمن في غياب المعنى، والإسلام لا يقدم إجاباتٍ وعظية فحسب، بل يُعيد تشكيل الإنسان كفاعل حضاري يحمل غاية، ويعرف وجهته في زمن التّفكك والانحيار الوجودي.

خاتمة

بعد رحلة علمية امتدت عبر فصول هذه الأطروحة، كنت أسعى فيها إلى إيضاح مقارنة صورة الإنسان في الفكر المعاصر من خلال المقارنة بين الرؤية التوحيدية الإسلامية والرؤية ما بعد الحداثية الغربية، بغية الكشف عن الأسس المعرفية والقيمية التي تقوم عليها كل أطروحة، وتحليل ما يترتب عن ذلك من آثار على فهم الإنسان لذاته ولموقعه في الوجود.

من خلال البحث حاولت أن أقدم معالجة متكاملة تجمع بين التحليل والمقارنة والتقد، مستنداً إلى جملة من المناهج المتكاملة، التي سمحت لي بالتوغل في عمق التصوص والمفاهيم، وتفكيك الخطابات الفلسفية والدينية وفق رؤية منهجية متماسكة، فكان لي أن توصلت إلى جملة من النتائج أجملها في النقاط الآتية:

- تبين أن الرؤية التوحيدية تنطلق من مبدأ التوحيد كمرجعية مطلقة تؤسس للمعرفة والوجود والقيم، بينما تستند الرؤية ما بعد الحداثية إلى النسبية المطلقة وإنكار المرجعيات العليا، ما جعلها تتعامل مع الإنسان باعتباره كائناً عارضاً لا جوهر له.

فبينما ترى الرؤية التوحيدية أن الإنسان مستخلف ومكرم، يرتبط وجوده بتحقيق العبودية لله، تنزع الرؤية ما بعد الحداثية إلى تفكيك فكرة الجوهر والمعنى، وإلى إلغاء أيّ مركز للإنسان أو مرجعية تضبط مساره.

- خالص البحث إلى أن الإنسان في المنظور التوحيدي كائن مركّب من روح وعقل وجسد، يتكامل فيه البعد المادي والروحي ضمن وحدة الغاية والمعنى، بينما في الفكر المابعد الحداثي يُعاد تعريف الإنسان بوصفه نتاجاً لسياقات لغوية وثقافية متغيّرة، تُنكر الثبات الجوهرية وتُعطي من شأن التعدد والاختلاف. وقد بين التحليل أنّ هذا التحول في المفهوم الغربي للإنسان هو امتداد لمسار بدأ منذ الحداثة، مروراً بالنقد النيتشوي، وانتهاءً بالتفكيكية والأنثروبولوجيا الجديدة.

- تبين أن الرؤية التوحيدية تمنح الإنسان غاية وجودية واضحة، تتمثل في تحقيق العبودية لله وعمارة الأرض، في حين تفتقد الرؤية ما بعد الحداثية إلى تصور غائي جامع، مما يفضي إلى أزمة معنى.

- أكدت الدراسة أن التفكيك ما بعد الحداثي للذات أدى إلى إضعاف مفهوم الهوية، وتحويلها إلى بناء متحوّل خاضع للسياقات، بخلاف التصور الإسلامي الذي يربط الهوية بثوابت عقدية وأخلاقية.

- كما أظهرت الدراسة أنّ المعرفة في الرؤية التوحيدية قائمة على التوازن بين الوحي والعقل والتجربة، في حين أن المعرفة المابعد حداثية تفكّك العقل نفسه، وتعلن موت الحقيقة الكبرى، وتعتمد بدلاً من ذلك على الخطاب والتأويل المفتوح.

- ومن ثمَّ، فإنَّ الإنسان في الاعتقاد الإسلامي يظل قادراً على إدراك الحقيقة الجزئية والكلية في حدود وسائله المشروعة، بينما في التصور المابعد حدثي يفقد هذا الإنسان يقينه المعرفي ويغدو سجيناً للغة والسلطة والسياق الثقافي.
- كشفت النتائج عن أنَّ الحرية في المنظور الإسلامي حرية منضبطة بالقيم والمرجعية، بينما في ما بعد الحداثة تتحول إلى حرية منفلتة تفتقر إلى ضوابط معيارية واضحة.
- توصَّل البحث إلى أنَّ الرؤية التوحيدية تؤسس منظومتها الأخلاقية على مطلقات قيمية مستمدة من الوحي الإلهي، تجعل من العدالة والكرامة والرحمة أساساً للعلاقات الإنسانية. أمَّا ما بعد الحداثة فتميل إلى تفكيك المرجع الأخلاقي واستبداله بالنسبية والبراغماتية، مما أدى إلى شيوع أزمة في المعنى والالتزام الأخلاقي في المجتمعات المعاصرة.
- أكدت النتائج أنَّ النزعة الفردانية المتطرفة في الفكر ما بعد الحداثي أدت إلى تآكل الروابط الاجتماعية، بينما تحافظ الرؤية التوحيدية على توازن بين الفرد والجماعة.
- أظهرت نتائج البحث أنَّ الفكر المابعد الحداثي، رغم نقده المشروع للهيمنة الحداثية والعقل الأداتي؛ قد انتهى إلى تفكيك الإنسان ذاته، فتحوَّل من فاعل في التاريخ إلى مجرد أثر لغوي أو نتاج بنية اجتماعية. في المقابل، قدَّمت الرؤية التوحيدية بديلاً معرفياً وإنسانياً متماسكاً يعيد المركزية للإنسان من خلال عبوديته لله، ويوفِّق بين الحرية والمسؤولية، والعقل والإيمان، والمادة والروح، بما يضمن توازناً وجودياً وإنسانياً يفتقده الفكر الغربي المعاصر.
- أكدت الدراسة ضرورة تطوير خطاب إسلامي معاصر قادر على التفاعل مع تحديات ما بعد الحداثة دون الوقوع في التبعية أو الانغلاق.
- أفضت الدراسة إلى أنَّ الرؤية التوحيدية لا تمثل مجرد بديل ديني، بل إطاراً حضارياً متكاملًا يمكن أن يسهم في إعادة توجيه مسار الإنسان المعاصر.
- تبَيَّن أنَّ الرؤية الإسلامية قادرة على تقديم نموذج تفسيري متماسك لأزمة الإنسان المعاصر، نظرًا لمرجعيتها الثابتة، في مقابل الطابع التفكيكي غير التركيبي لما بعد الحداثة.

وفي ضوء هذه النتائج، يمكن القول إن هذه الأطروحة لا تدّعي الإحاطة النهائية بالموضوع، بل تسعى إلى فتح أفق فكري جديد لإعادة التفكير في ماهية الإنسان ومصيره في عالم تتنازع الرؤى والتصورات. ومن ثمّ، فإن الحاجة تبقى قائمة لمزيد من الدراسات التي تعمّق هذا الحوار المعرفي، وتؤسس لمقاربات أكثر توازناً وإنسانية، وعليه أختتم بحثي هذا بجملة من التوصيات، وهي كالآتي:

- 1/ ضرورة إعادة بناء مفهوم الإنسان وفق الرؤية الإسلامية التي توازن بين الجسد والروح، الفرد والمجتمع، العقل والوحي، لمواجهة التشظي الوجودي في الفكر ما بعد الحداثي.
- 2/ تعميق الدراسات المقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفات الغربية المعاصرة، لبيان نقاط التلاقي والاختلاف في نظرتها إلى الإنسان والمعنى والغاية.
- 3/ إحياء البعد الأخلاقي والروحي في تربية الإنسان المعاصر، بوصفه أساساً لاستعادة التوازن في عالم تغلب عليه التقنية والاستهلاك.
- 4/ تطوير الخطاب الإسلامي المعاصر ليكون قادراً على محاورة التيارات الفكرية الحديثة بلغة عقلانية منفتحة دون التفريط في الثوابت.
- 5/ الاهتمام بالدراسات التطبيقية التي تربط بين القيم الإسلامية ومشكلات الإنسان اليومية (كالتغريب، العزلة، فقدان المعنى، التفكك الأسري..).
- 6/ تشجيع الباحثين على دراسة أثر العولمة الرقمية والثقافة الاستهلاكية في تشكيل هوية الإنسان من منظور إسلامي نقدي.
- 7/ الاستفادة من النقد مابعد الحداثي بوصفه أداة لتفكيك هيمنة النموذج المادي الغربي، مع توجيه هذا النقد نحو بناء بديل قيمى متكامل.
- 8/ التأكيد على مركزية الإنسان في مشروع الاستخلاف، وربط المعاصرة بالمسؤولية لا بالقطيعة مع الماضي أو المرجعية الدينية.
- 9/ إقامة حوار حضاري بين المفكرين المسلمين وغيرهم حول مفهوم "الإنسان الكوني"، من أجل إثبات جدارة الإسلام في مواجهة أزمات الإنسان المعاصر.

10/ ضرورة تحديد المناهج التعليمية والفكرية لتسهم في تكوين إنسان متوازن، يجمع بين الإيمان والعقل، وبين الوعي الكوني والانتماء القيمي.

تم بحمد الله

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس الأعلام.
- فهرس المصطلحات.
- فهرس المراجع والمصادر.
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٢﴾﴾	03	63
﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾	22	95
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾	29	102 ، 99 ، 88
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾	30	72 ، 71 ، 69 ، 68 ، 43
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾	31	87
﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾	37	91
﴿وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾	109	79
﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾	152	91
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	179	92
﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾	195	91

82	256	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾
سورة آل عمران		
91	31	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾
91	159	﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾
89	164	﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾
65	85	﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقَتُ أَجُورَكُمْ يَوْمَ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾
99	190	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾
سورة النساء		
80	01	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 ﴿١﴾
80	10	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلَتِهِمْ طُلُمًا إِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾

119، 64	58	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾
89	165	﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَرَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَىٰ ۚ﴾
سورة المائدة		
92	32	﴿مَنْ أَجَلَ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾
سورة الأنعام		
154، 152	90	﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْهُمْ آفَتَهُ﴾
سورة الأعراف		
110	10	﴿وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشٌ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾
70	11	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِنَ السَّاجِدِينَ﴾
44	12	﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾
73	129	﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾
سورة التوبة		
06	30	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّرُ بْنُ أَبِي اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾

سورة هود		
93	38	﴿قَالَ إِن تَسْحَرُونَ مِنَّا فَإِنَّا نَسْحَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْحَرُونَ﴾ ﴿٣٨﴾
70,98,124,125,127 131	61	﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَتَقَوَّمُ عِبَدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَعِفُّوه ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾
سورة يوسف		
139-135	40	﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾
سورة إبراهيم		
95	32	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ
97	33	﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ ﴿٣٣﴾
سورة الحجر		
147	09	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾
99	22	﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاحِجَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ ﴿٢٢﴾
45	26	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ ﴿٢٦﴾ وَلَجَّانَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُومِ ﴿٢٧﴾
51	29-28	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾
سورة النحل		
53	02	﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ

		أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾
96	12	وَسَحَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَحَّرَاتٍ بِأَمْرِ رَبِّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾
98	14	﴿١٤﴾ وَهُوَ الَّذِي سَحَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا
96	79	﴿٧٩﴾ أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾
129، 127	90	﴿٩٠﴾ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾
سورة الإسراء		
80	33	﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾ ﴿٣٤﴾
75-70	70	﴿٧٠﴾ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيْرِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴿٧١﴾
63، 59، 54، 52	85	﴿٨٥﴾ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾
سورة الحج		
47	05	﴿٥﴾ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ثَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾
سورة المؤمنون		

44 ، 03	12	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾
.50 ، 48	14	﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عَلَقَةً ﴾
73	15	﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١٥﴾ ﴾
120	50	﴿ يَأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ ﴾
03	115	﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾
سورة النور		
134 ، 83	55	﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾
سورة الفرقان		
90	43	﴿ أَرَأَيْتَ مَنْ أَتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾
سورة الشعراء		
54	93	﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ ﴾
سورة الروم		
139	30	﴿ فَأَقْرِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾
سورة السجدة		
44	05	﴿ يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾ ﴾

03	09	﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَفَوَّخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۖ﴾
سورة الاحزاب		
70	72	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾
سورة سبأ		
109	22	﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾
67	37	﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾
سورة فاطر		
96	13	﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾
سورة الصافات		
45	11	﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾
سورة ص		
69	26	﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ
85	71	﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلِّقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴿٧١﴾﴾
85	72	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾
سورة الزمر		

84	09	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾﴾
107	38	﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ﴿٣٨﴾﴾
107	67	﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴿٦٧﴾﴾
سورة غافر		
60	46	﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾
95	79	﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَمَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٧٩﴾﴾
سورة فصلت		
67	42	﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾
سورة الشورى		
91	25	﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾
53	52	﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾
سورة الجاثية		

108 ، 98 ، 96	12	﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ ﴿ ١٣ ﴾
سورة الذاريات		
123 ، 70 ، 4	56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ ﴾
سورة الرحمن		
86	4-1	﴿ الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝ ﴾
45	15-14	﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ۝ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ۝ ﴾
سورة القمر		
160	49	﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾
سورة الملك		
114	02	﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝ ﴾
17	15	﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ۝ ﴾
87	23	﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۝ ﴾
سورة الطارق		
48	7-5	﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ ۝ ﴾

		وَالَّتَّائِبِ ﴿٧﴾ ﴿٧﴾
سورة العلق		
84 ، 49	2-1	﴿أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾
87	5-3	﴿أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾
سورة التين		
88	04	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿١﴾﴾

فهرس الأحاديث النبوية

- 90.....إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه.
- 142.....إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة.
- 135.....إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة،
- 62.....إذا مرّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة
- 72.....القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر ال
- 74.....الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد المو
- 71.....إن أحدكم إذا مات عُرض عليه مقعده بالغداة والعشي
- 60.....إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه
- 58.....إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يو
- 58.....إن الله خلق آدم من تراب ثم جعله طينا ثم تركه.
- 144.....أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر
- 63.....بيننا أنا مع النبي ﷺ في حرث، وهو متّكأ على عسيب
- 140.....طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ
- 21.....فخلق الله الإنسان على صورته
- 153.....كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته
- 75.....كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل
- 91.....لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل مسلم
- 137.....ما أكل أحد طعامًا قط خيراً من أن يأكل من عمل يده

- 164.....مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد
- 94.....من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب،
- 89.....من قتل دون ماله فهو شهيد،
- 102.....وإذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير منه
- 102.....يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي
- 152.....يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة

فهرس الأعلام المترجم لها

86.....	الضّحاك
201	تويني
86.....	زيد بن أسلم
256.....	ستانلي فيش
102.....	سعيد بن جبير
268.....	سيرل جون روجرز
86.....	عطاء بن أبي رباح
201	فيدريك دي أونيس
86.....	بن عباد

فهرس المصطلحات

41.....	الإنفوسفير
17.....	التشظّي
31.....	الكائن السيبرني
278.....	الهرمنيوطيقا

المراجع والمصادر باللغة العربية

- 1- إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط3، تحقيق: عبد الرزاق غالب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ.
- 2- إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ط4، دار الدعوة مع مجمع اللغة العربية، مصر، 2004م.
- 3- ابن أبي الدنيا، محاسبة النفس، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- 4- ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ط13، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- 5- ابن أبي شيبه، المصنف، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.
- 6- ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- 7- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ط1، دار الجيل، بيروت، 1973م.
- 8- ابن القيم الجوزية، الفوائد، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996م.
- 9- ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط3، مؤسسة الرسالة، 1998م.
- 10- ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ط. دار الفكر، 1983م.
- 11- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الصميعي، السعودية، 1995.
- 12- عبد الحليم ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005م.
- 13- عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2005م.
- 10- عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: مُحمَّد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام مُحمَّد بن سعود الإسلامية، الرياض 1399هـ/1979م.
- 11- عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن مُحمَّد بن قاسم: مجمع الملك فهد، الرياض، 1416هـ.

- 12- ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، ط 1، ج 19، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- 13- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط 1، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 2000م.
- 14- ابن خلدون، المقدمة، ط 3، دار الفكر، بيروت، 1999م.
- 15- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: مُحمَّد عمار، ط 4، دار الشروق، القاهرة، 1997.
- 16- ابن سعد، الطبقات الكبرى، ط. دار صادر، بيروت، 1968م.
- 17- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1983.
- 18- ابن سينا، الشفاء: كتاب النفس، تحقيق حسن زاده آملی، ط 1، منشورات جامعة طهران، إيران، 1975.
- 19- ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد فخري، ط 2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.
- 20- ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط 1، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1952.
- 21- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ط 1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1994م.
- 22- ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- 23- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- 24- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1979م.
- 25- ابن القيم الجوزية، كتاب الروح، تحقيق: مُحمَّد أجمل أيوب الإصاحي، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، 2002م.
- 26- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط 1، دار الإمام مالك، الجزائر، 2006م.

- 27- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط1، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، مصر، 1999.
- 28- ابن ماجه، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.
- 29- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- 30- ابن هشام، السيرة النبوية، ط5، دار المعرفة، بيروت، 2016م.
- 31- أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1980م.
- 32- أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 33- أبو القاسم الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط1، دار الفكر، 2006م.
- 34- أبو المظفر السمعاني، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، ط1، دار الوطن، الرياض، 1997م.
- 35- أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة، 1399هـ-1979م.
- 36- أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979م.
- 37- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ط5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1424هـ.
- 38- أبو حامد الغزالي، تحافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966م.
- 39- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ب ط، دار المنهاج، جدة، 2011م.
- 40- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله محمد العروسي، ب ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1962.
- 41- أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ط2، مكتبة المدبولي، القاهرة، 1986.
- 42- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

- 43- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت: دار المنهاج، ط1، 2017.
- 44- أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975م.
- 45- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- 46- أبو داود، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومُحمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.
- 47- أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- 48- أبو مُحمَّد البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: مُحمَّد عبد الله النمر، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- 49- أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: مُحمَّد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- 50- أبو يعلى الموصلي، المسند، ط1، دار المأمون للتراث، بيروت، 1984م.
- 51- أثناسيوس، تجسد الكلمة، ترجمة: جورج نوار، دار المشرق، بيروت، 1980.
- 52- أحمد أبو زيد، ما بعد الحداثة: قراءة نقدية في المرجعيات الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2013م.
- 53- أحمد آدم الطاهر، تنمية الإنسان في القرآن الكريم، إشراف الطاهر أحمد عبد القادر، جامعة أم درمان، كلية أصول الدين، 2006م.
- 54- أحمد القاضي، دلائل التوحيد في الكون، ط1، دار السلام، السعودية، 2020م.
- 55- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ-2001م.
- 56- أحمد جلال، التسخير والعدالة: من منظور أخلاقي، ط2، دار العلوم الحديثة، لبنان، 2019م.
- 57- أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، دار النهضة، القاهرة، 1994.

- 58- عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، ط3، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1416هـ-1995م.
- 59- أحمد عمارة، مناهج البحث في علم النفس، دار النهضة العربية، مصر، 2005.
- 60- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008م.
- 61- أرسطو طاليس، كتاب النفس، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1949م.
- 62- أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة: إسحاق بن حنين، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1968م.
- 63- إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- 64- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.
- 65- أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.
- 66- أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزق الاجتماعية، تعريب: جورج كتورة، ط1، المكتبة الشرقية، بيروت، 2015.
- 67- آمنة مُجَّد نصير، إنسانية الإنسان في الإسلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1989م.
- 68- إيان كريب، في كتابه النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة مُجَّد حسين غلوم و مُجَّد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1999م.
- 69- إيلي بارايذر، الفلتر الشخصية: كيف تغيّر الإنترنت ما نراه وكيف نفكر، ترجمة: أحمد المغازي، الدار الدولية للنشر، القاهرة، 2016.
- 70- إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ط1، دار النشر كولونيا، برلين، 2002م.
- 71- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ط1، ترجمة: موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م.
- 72- البازغي و ميجان الرويلي، دليل الناقد الادبي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.
- 73- باسم علي خريسان، مابعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، 2006م.

- 74- البغوي أبو مُجَدِّ، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ط1، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- 75- بودريار، جان، في ظلّ الأغلبية الصامتة أو نهاية الاجتماعي، ترجمة سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م.
- 76- البيضاوي ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: عبد الرحمن المرعشي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
- 77- البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد الهاشمي، مكتبة الرشد، الرياض، 2003م.
- 78- بيير ليفي، علمنا الافتراضي: ما هو؟ وما علاقته بالواقع؟، ترجمة: رياض الكحال، ط1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، 2018.
- 79- تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2018.
- 80- تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.
- 81- توماس هوبز، الليفيثان أو التنين العظيم: في المادة والشكل والسلطة المدنية والدينية للدولة، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.
- 82- تيري إغلتن، أوهم ما بعد الحداثة، ترجمة سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006م.
- 83- الجابري، مُجَدِّ عابد، نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م.
- 84- جاك إيلول، المجتمع التكنولوجي، ترجمة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، 1988.
- 85- جاك بودريار، المجتمع الاستهلاكي: أسطورة الاستهلاك ورموزه، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1995.

- 86- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م.
- 87- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كمال خشيون، ط1، دار الحوار، اللاذقية، 2005م.
- 88- جاك دريدا، الهوامش الفلسفية، ط1، ترجمة: نور زينانا، دارالطليعة، بيروت، 2002م.
- 89- جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة سعيد بنكراد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1998م.
- 90- جاك دريدا، هوامش الفلسفة، ترجمة: منى طلبة، ط1، دار التنوير، بيروت 2014م.
- 91- جاك لاكان، الكتابات، ترجمة: فواز طرابلسي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2006م.
- 92- جان بودريار، محاكاة ومحاكاة مفرطة، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995م.
- 93- جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1994م.
- 94- جان بودريار، حرب الخليج لم تقع، ترجمة: أحمد حسان، ط1، دار سينا للنشر، القاهرة، 1993م.
- 95- جان بودريار، شفافية الشر: مقالات في الظواهر القصوى، ترجمة أنور مغيث، ط1، دار الفاروق، القاهرة، 2001م.
- 96- جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: كريم الصياد، ط1، بيروت: منشورات الجمل، 2017م.
- 97- جان فرانسوا ليوتار، الاختلاف، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، بيروت: دار التنوير، ط1، 2014م.
- 98- جان فرانسوا ليوتار، الحالة ما بعد الحداثية: تقرير عن المعرفة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001م.
- 99- جان فرانسوا ليوتار، المابعد حداثة: شرح مبسط للأطفال: مراسلات 1982-1985، ترجمة: عبد الكبير الخطيبي، دار توبقال، الدار البيضاء 1986م.
- 100- جمال رجب سيدبي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م.

- 101- جميل أكبر، عمارة الأرض في الإسلام، دار القبلة للثقافة الإسلامية، السعودية، 1992م.
- 102- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- 103- جون بودريار، ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2006م.
- 104- جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: جورج طرايشي، ط1، دار الآداب، بيروت، 1997م.
- 105- جون بينل، علم النفس الحيوي، ترجمة وتعريب: فيصل مُجد خير الزراد، ط1، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2019.
- 106- جون فرنسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير حول المعرفة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م.
- 107- جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة وتعليق: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1959م.
- 108- جون لوك، رسالتان في الحكم المدني، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م.
- 109- جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفرد المعاصر وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: هشام بن جدو، دار سيناترا، الجزائر، 2016.
- 110- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ / 1990م.
- 111- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، 1988م.
- 112- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.
- 113- حسن موجي، الإعمار والإفساد في القرآن الكريم، ط1، دار الفكر الإسلامي، مصر، 2018م.
- 114- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1978.
- 115- حمدي زقزوق، الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.

- 116- الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ/1988م.
- 117- خلدون الشمعة، المنهج والمصطلح: مدخل إلى أدب الحداثة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979م.
- 118- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دارومكتبة الهلال، مصر.
- 119- ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود مُجّد الحضيبي، تقديم: مُجّد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
- 120- الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- 121- الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار المعرفة، بيروت.
- 122- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دار القلم، دمشق - دار الشامية، بيروت، 1412هـ - 1992م.
- 123- رسول مُجّد رسول، الغرب والاسلام: قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 2001م.
- 124- روعي البعلبكي، المورد، ط13، دار العلم للملايين، بيروت، 2000م.
- 125- روزي بريدوتي، ما بعد الإنسان، ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2021.
- 126- روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عادل زعيتر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954م.
- 127- رولان بارت، موت المؤلف، ضمن: مقالات نقدية، مطبعة سوي، باريس، 1981م.
- 128- رولان بارت، مقالة موت المؤلف-درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العال، ط2، دار توبقال، الرباط، 1986م.

- 129- ريتشارد رورتي، نتائج براغماتية، ترجمة خالد حافظ، مراجعة إميل عواد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2001م.
- 130- ريتشارد رورتي، الاحتمال والسخرية والتضامن، ترجمة: عزمي بشارة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م.
- 131- ريتشارد رورتي، الفلسفة والأمل الاجتماعي، ترجمة فالح عبد الجبار، مراجعة فؤاد زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م.
- 132- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: سعيد الغامبي، بغداد- كولونيا: دار الجمل، ط1، 2005، ص 318.
- 133- ريتشارد رورتي، مأزق المبدأ، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م.
- 134- ريفيل ريمي، الثورة الرقمية، ثورة ثقافية؟!، ترجمة سعيد بلمبخوت، مراجعة الزواوي بغورة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2018.
- 135- رينيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، دار المشرق، بيروت، 1983م.
- 136- رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة: كمال الحاج، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005.
- 137- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط3، دار الهداية، القاهرة، 1989م.
- 138- زغلول النجار، الإعجاز الكوني في القرآن، ط4، دار المعارف، مصر، 2019م.
- 139- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في ضوء التراث والعقلانية، دار الشروق، القاهرة، 1985م.
- 140- الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- 141- الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998م.
- 142- زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.
- 143- سيد قطب، في ظلال القرآن، ط6، دار الشروق، مصر، 2003م.

- 144- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428هـ/2008م.
- 145- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ط1، دار ابن عفان، السعودية، 1997.
- 146- الشاهد البوشيخي، مظاهر تكريم الإنسان في القرآن، مكتبات هادفة، فاس، 2009م.
- 147- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، ط3، دار التفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012 .
- 148- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط9، مؤسسة الرسالة، 1993م.
- 149- وعبد الكريم محمد السمعاني، الأنساب، ط1، دار الجنان، عمان، 1988م.
- 150- شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: إبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- 151- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- 152- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- 153- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، ط1، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- 154- الشوكاني، فتح القدير، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1985م.
- 155- الصابوني، صفوة التفاسير، إدارة الشؤون الدينية بدولة قطر، 1981م.
- 156- محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- 157- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، 2001م.
- 158- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- 159- صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1992.

- 160- الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- 161- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000م.
- 162- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط2، دار التراث، بيروت، 1387هـ.
- 163- الطبري، تفسير الطبري، ط4، دار المعارف، القاهرة، 2005م.
- 164- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1998م.
- 165- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.
- 166- طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2006.
- 167- طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2014م.
- 168- عادل منصور، العدالة الاجتماعية والتنمية المستدامة، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 2017م.
- 169- عبد الإله بلقزيز، العقلانية والحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007م.
- 170- عبد الإله بلقزيز، المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م.
- 171- عبد الرحمن ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422هـ.
- 172- عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2002م.
- 173- عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976.
- 174- عبد الرحمن بدوي، بول كراوس، أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955م.
- 175- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1984م.

- 176- عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت 1998م.
- 177- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ط3، دار الجيل، القاهرة، 1994م.
- 178- عبد السلام بن عبد العالي، الفكر المغلق والفكر المنفتح، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990م.
- 179- عبد السلام بن عبد العالي، الفكر المغربي المعاصر وأسئلة الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، 2002م.
- 180- عبد السلام بن عبد العالي، الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1996م.
- 181- عبد السلام بن عبد العالي، الفكر ما بعد الحداثي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1997.
- 182- عبد الصمد غازي، سؤال المعنى في الفكر الإنساني المعاصر: الحدود والمآلات، في أعمال الندوة العلمية الدولية: الوحي والعالم -جدلية مرجع الوجهة ومرجع الحركة في عالم متغير- الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2016م.
- 183- عبد العالي معزوز، الإنسان والعقل والتقنية: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، دار أبي رقرق، فاس، 2017.
- 184- عبد العزيز التويجري، الكرامة الإنسانية في ضوء المبادئ الإسلامية، ط2، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 2015.
- 185- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ط1، سلسلة عالم المعرفة، الديوان الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1998م.
- 186- عبد العليم عبد الرحمن خضر، أصل الأجناس البشرية بين العلم والقرآن، ط1، المملكة العربية السعودية، 1987م.
- 187- عبد الغفار مكاوي، فلاسفة أيقظوا العالم : من ماركس إلى هابرماس، دار الشروق، القاهرة، 1998م.
- 188- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ت: مجدي فتحي السيد، ط1، دار التوفيقية للتراث، مصر، 2010م.

- 189- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير: من النبوية إلى التشريحية، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.
- 190- عبد الله النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ط2، دار الكلم الطيب، دمشق، 1998م.
- 191- عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، دار القلم، الكويت، 1973م.
- 192- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 2000م.
- 193- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، ط1، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- 194- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط4، دار الشروق، القاهرة، 2002م.
- 195- عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة: الثالثة، العدد: العاشر، 1994م.
- 196- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة، 2006م.
- 197- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجنود والثمر، ط4، دار الشروق، القاهرة، 2008م.
- 198- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مكتبة مؤمن قريش، دار الفكر، دمشق، 2003م.
- 199- عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ.
- 200- عز الدين عبد السلام، تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله الوهي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1996م.
- 201- عز الدين معميش، المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 2006م - 2007م.
- 202- عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط3، المركز العربي للأبحاث، بيروت، 2013م.
- 203- علي حرب، لماذا نقد العقلانية الآن، مجلة المسار، تونس، مجلة اتحاد كتاب التونسيين، العدد 26-27، 1995م.

- 204- العهد القديم والعهد الجديد، ترجمة: فاندريك سميث، ط4، دار الكتاب المقدس ، بيروت، 1992.
- 205- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، ط2: دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980م.
- 206- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ط2، دار المعرفة، ، بيروت، 1411هـ/1991م.
- 207- الكتاب المقدس، ترجمة الرهبانية اليسوعية، ط2، دار المشرق ،بيروت، 1989.
- 208- غي ديور، مجتمع المشهد، ترجمة ناصر كامل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008م.
- 209- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1949م.
- 210- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبرت نصر، دار المشرق، بيروت، 1986.
- 211- الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الآفاق الجديدة،بيروت، 1983.
- 212- فتحي التريكي، الفلسفة في المدينة، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- 213- الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999.
- 214- فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.
- 215- فريد الأنصاري، الفطرية، دار السلام، المغرب، 2008.
- 216- فريديريك جيمسون، ما بعد الحداثة منطق الثقافة في رأسمالية متأخرة، ترجمة أحمد عبد الحميد، ط1، دار شرقيات، القاهرة، 2006م.
- 217- فريديريك جيمسون، ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، ترجمة أحمد حسان، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997م.
- 218- فريديريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة فليكس فارس، دار الطليعة، بيروت، 1990.
- 219- فؤاد زكريا، في محاضرة بعنوان "المتنّف والذات"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2010م.
- 220- فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001.

- 221- فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء: أركيولوجيا العلوم الإنسانية، ترجمة: سالم يفوت، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986م.
- 222- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- 223- القديس أوغسطين، مدينة الله، ترجمة حنا الفاخوري، دار المشرق، بيروت، 1998.
- 224- إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، مصر، 2002م.
- 225- كريس هورس، زوران جيفتك، جان بودريار، ترجمة: حمدي الجابري، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.
- 226- كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكرسل هونيث، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت-الجزائر، 2010م.
- 227- كواين ولارد فان أورمان، الكلمة والشيء، ترجمة علي جواد الطاهر، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1981م.
- 228- لنده واضح، الحداثة في فكر عبد الوهاب المسيري، شبكة ضياء، الجزائر، 2024م.
- 229- لوتشيانو فلوريدي، كيف يُعيد الغلافُ المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني، ترجمة: لؤي عبد المجيد السيد، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 2017.
- 230- مارتن هايدجر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2001م.
- 231- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة زايد بن سلطان، أبو ظبي، 2004م.
- 232- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ط4، دار الفكر، دمشق، 2006م.
- 233- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، الجزائر، 1948م.
- 234- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، الجزائر، 1948.
- 235- مانويل كاستلز، شبكات الغضب والأمل: الحركات الاجتماعية في عصر الإنترنت، ترجمة: هايدي عبد اللطيف، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت-الدوحة، 2017.

- 236- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط1، دار الفكر، بيروت، 1989م.
- 237- الماوردي، الأحكام السلطانية، ط. دار الفكر، بيروت، 1989م.
- 238- الماوردي، الأحكام السلطانية، ط2، دار الفكر، بيروت، 1998م.
- 239- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، معجم ألفاظ القرآن الكريم، إشراف: إبراهيم مصطفى وآخرين، الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1390هـ - 1970م.
- 240- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، دار الدعوة، القاهرة، 2004م.
- 241- مجموعة من المؤلفين، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 2021م.
- 242- محمد إقبال، إعادة بناء الفكر الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م.
- 243- محمد البشير الإبراهيمي، الآثار، جمع وتحقيق: أحمد طالب الإبراهيمي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.
- 244- محمد الشهرستاني، الملل والنحل، ت: عبد الأمير مهنا وعلي حسن فاعور، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ.
- 245- محمد الشيخ، فلسفة ما بعد الحداثة: من نقد الحداثة إلى نقد العقل، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005م.
- 246- محمد الطالبي، الهوية والمقدس، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1998م.
- 247- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- 248- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.
- 249- محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 1984.
- 250- محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- 251- محمد حجازي، التفسير الواضح، ط10، دار الجيل الجديد، بيروت، 1413هـ.

- 252- محمد زكرياء، الحداثة والذات: قراءة في الفكر الفلسفي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2010م.
- 253- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980.
- 254- محمد عبد الحليم، التسخير والإعمار أبعاد أخلاقية، ط2، دار الشروق، السعودية، 2020م.
- 255- محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا: بحث في علم النفس عند العرب، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1961.
- 256- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط4، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985م.
- 257- محمد علي الشوكاني، فتح القدير، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ.
- 258- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ط1، دار العودة، بيروت، 1982م.
- 259- محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1971.
- 260- محمد متولي الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم، دار النهضة، مصر، 1990م.
- 261- محمد وقيدى، الخطاب الفلسفي في الغرب المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997م.
- 262- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ب ط، دار صادر، بيروت.
- 263- المراغي أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
- 264- مصطفى عبد الحميد، أخلاقيات البيئة وحماية التنوع البيولوجي، ط1، دار الفكر، مصر، 2019م.
- 265- المطرودي عبد الرحمن، الإنسان وجوده وخلافته في الأرض، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1990.
- 266- ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، ترجمة نجيب العوفي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1990.
- 267- ميشيل فوكو، أركيولوجيا المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط2، 1986م.
- 268- ميشيل فوكو، أركيولوجيا المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، دار توبقال للنشر، 1986م.
- 269- ميشيل فوكو، أركيولوجيا المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986م.
- 270- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986م.

- 271- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، ط1، مطبعة أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، 1986.
- 272- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلّد، ط3، دار المدى، بيروت ، 2003م.
- 273- ميشيل فوكو، المعرفة والسلطة، ترجمة: أحمد السطاتي،: دار توبقال، الدار البيضاء، 2004م.
- 274- ميشيل فوكو، ميلاد العيادة: أركيولوجيا النظرة الطبية، ترجمة: سالم يفوت، ط2. دار توبقال، الدار البيضاء، 1991م.
- 275- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: ماهر شفيق فريد، ط2، دار التنوير، بيروت، 2007م.
- 276- ناجي التكريتي، الفلسفة الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط1، دار الأندلس، بيروت، 2007م.
- 277- النجار زغلول، تفسير الآيات الكونية، ط1، مكتبة دار الشروق الدولية، القاهرة، 2007م.
- 278- نجم الدين النايسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق: حنيف بن حسن القاسمي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415هـ.
- 279- النسائي، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ.
- 280- شرف الدين النووي، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ/1972م.
- 281- فريديريك نيتشه، إرادة القوة، ترجمة: علي مصباح، ط2، دار التنوير، بيروت، 2010م.
- 282- يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحدثاء، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1995م.
- 283- الهيثمي، مجمع الزوائد، تحقيق: عبد الرحمن الأعظمي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979م.
- 284- هيغل، ظاهريات الروح، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، 2009م.
- 285- وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط2، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1418هـ.
- 286- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر، دمشق، 2004م.
- 287- يوسف القرضاوي، الإعجاز العلمي في القرآن، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999م.

- 288- يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1994.
- 289- يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في الإسلام، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1995.
- 290- يوسف حوراني، الفكر الديني اليهودي ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990.
- 291- يوسف مكّي، التفكيك وفلسفة الاختلاف، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005م.
- 292- يوسف وجليسي، معجم المصطلحات النقدية، ط1، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2001م.
- 293- يونغ تشول هان، مجتمع الشفافية، ترجمة: بدر الدين مصطفى، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط -بيروت، 2019.

قائمة المراجع باللغة الإنجليزية

1. Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester University Press, Manchester, 1984.
2. Bacon, Francis. Novum Organum, William Rawley, London, 1920, Book I.
3. Eagleton, Terry, The Illusions of Postmodernism , Blackwell, Oxford , 1996.
4. Flew, Antony, A Dictionary of Philosophy, London: Macmillan, 1983.
5. Hegel, Elements of the Philosophy of Right, First Edition, Cambridge University Press, 1991.
6. Jameson, Fredric. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991.
 - a. Norris, Deconstruction: Theory and Practice, London: Routledge, london 1982.
7. Richard Rorty, Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers: Cambridge University Press, Cambridge, 1991 .
8. Russell, Bertrand, Why I Am Not a Christian, Routledge, London, 1927.
9. Zygmunt Bauman, Postmodernity and Its Discontents, New York University Press, New York, 1997.
10. Berman, Marshall. All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity, New York Penguin Books, New York, 1982.
11. Christopher Norris, Deconstruction: Theory and Practice, Routledge, London, 2002.-

12. Dreyfus, Hubert; Rabinow, Michel. *Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd, The
13. Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class?*, MA: Harvard University Press, Cambridge 1980.
14. Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1995.
15. Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
16. Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge Polity Press, UK, 1990.
17. Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, London, 1987.
18. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.–
19. Michel Foucault, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Pantheon Books, New York, 1980.
20. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, New York, 1994.
21. Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press, 1991.
22. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1979.
23. Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, London, 2011.
24. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.

25. University of Chicago Press, Chicago, 1983.
26. Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind," in *Science, Perception and Reality*,: Routledge & Kegan Paul, London, 1963.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية

1. Jacques Derrida, La Voix et le Phénomène, PUF Edition, Paris, 1967 .
2. Jean-François Lyotard, La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
3. Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, trans, Blackwell, Oxford, 1953.
4. Ricoeur, Paul, Temps et récit, Tome I, Éditions du Seuil, Paris, 1983.

فهرس المجلات والصحف

- أحمد نوفل وآخرون، تحولات القيم في المجتمع العربي الرقمي، مجلة دراسات تربوية واجتماعية، جامعة الأزهر، العدد 14، 2021م.
- أسماء مصطفى، "الهوية الرقمية في العالم العربي"، مجلة رؤى فكرية، العدد 9، الجزائر، 2019م.
- بن سباع صليحة، عيسات العمري، الحداثة وأزمة الإنسان المعاصر في ظل النظام العالمي الجديد، مجلة هيروودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية.
- حمدان العكله، المنهجية التفكيكية- معاتها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها (دراسة نقدية)، مجلة الاستغراب، العدد: 27-28، 1444هـ.
- سليمان بن علي آل مدهش، التفكيكية "دراسة نقدية"، مجلة أبحاث، العدد 21، جامعة الحديدة، المملكة العربية السعودية، مارس 2021م.
- سميرة حسن حامد محمد، مفهوم النفس عند الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك فهد، السعودية، يوليو 2020م.
- ضياء الدين سردار، ما بعد الحداثة والآخر: الامبريالية الجديدة للثقافة الغربية، عرض جريدة البيان الإماراتية، دبي، الخميس 24 مايو 2001.
- عبد الحميد حسانين شافع، إستراتيجية الاستجابة من منظور القارئ الخبير عند ستانلي فيش، مجلة كلية التربية، العدد: 04، أكتوبر 2022م.
- عبد اللطيف قادم، "موت الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة من نيتشه إلى فوكو، مجلة أبوليوس، المجلد 4، العدد 7، 2017.
- عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات باندونغ البيضاء، عيون المقالات، 1990.
- عبد الله مصطفى، مختار غريب، قراءة في كتاب "جدل التنوير" لماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة أم البواقي 2016م.

- عبد الوهاب المسيري،، يسعى إلى تأسيس حداثّة إسلامية إنسانية جديدة، صحيفة الجزيرة الثقافية، الرياض، العدد 194، 2007م.
- عز الدين معميش، مدرسة التفكيك، مجلة علم الاستغراب، العدد الأول، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، قطر، ربيع 1438هـ-2017م.
- فاطمة الزهراء خليل، الهوية الرقمية بين التعدد والاضطراب، مجلة الطفولة والتربية، جامعة عين شمس، العدد 18، القاهرة، 2022م.
- منية عمري، دور البعد الثقافي في بناء مجتمع المعرفة: رؤية استشرافية، مجلة التجديد العربي، المجلد 4، العدد 1، 2024م.
- نجوى عميرش، العولمة وتأثيرها على منظومة القيم، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة 2، المجلد 28، العدد 1، 2017.
- نسيم بن عباس، سلطة المؤول الحكايات النظرية لستانلي فيش، مجلة معالم، العدد: 02، الجزائر، 2010م.

فهرس الموضوعات

مقدمة.....أ-ش

فصل تمهيدي: الإطار المفاهيمي للإنسان المعاصر

المبحث الأول: الإنسان في الفكر الديني، الفلسفي، والعلمي 4

المطلب الأول: الإنسان في الفكر الديني 4

الفرع الأول: غائية وجود الإنسان 4

الفرع الثاني: الكرامة الإنسانية في الرؤية الدينية 6

الفرع الثالث: التوازن بين الجسد والروح 7

المطلب الثاني: الإنسان في الفكر الفلسفي 8

الفرع الأول: الإنسان عند الفلاسفة الغربيين 8

الفرع الثاني: الإنسان عند فلاسفة الإسلام 9

المطلب الثالث: الإنسان في الفكر العلمي 16

المبحث الثاني: تطور إشكالية السؤال حول الإنسان 21

المطلب الأول: حقيقة التحول في السؤال حول الإنسان 21

المطلب الثاني: أثر هذا التحول 22

المطلب الثالث: مآل الإنسان بعد الطرح الجديد 23

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان المعاصر 25

المطلب الأول: دلالة المصطلح والمعنى اللغوي 25

المطلب الثاني: أبعاد مفهوم الإنسان المعاصر 26

26	الفرع الأول: البعد الوجودي (الأنطولوجي).....
27	الفرع الثاني: البعد المعرفي
27	الفرع الثالث: البعد الاجتماعي والثقافي
29	الفرع الرابع: البعد القيمي والأخلاقي.....
30	الفرع الخامس: البعد التكنولوجي
31	المطلب الثالث: تحديات ومخاطر تهدد الإنسان المعاصر
31	الفرع الأول: وهم الحرية الرقمية
33	الفرع الثالث: القيمة المادية مقابل القيمة المعنوية.....
34	الفرع الثالث: تشظي الهويات:
35	الفرع الرابع: العزلة في زمن الاتصال
38	المبحث الثالث: التحول الحضاري وأثره على صورة الإنسان :.....
38	المطلب الأول: العولمة الحديثة وإخراج الإنسان من إنسانيته
39	المطلب الثاني: الإنسان «الشبكي» وتفتت الهوية
40	المطلب الثالث: الإنتاج والبيان بدل الكرامة الأصلية (تشبيء الإنسان)
41	المطلب الرابع: تآكل الكرامة في ظل القيم السوقية
42	خاتمة الفصل:

الفصل الأول: الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية

44	المبحث الأول: أصل الإنسان ونشأته
45	المطلب الأول: الجانب المادي
45	الفرع الأول: مادة خلق الإنسان وتطورها.....
48	الفرع الثاني: تطور الجنين في الرحم

53	المطلب الثاني: الجانب الروحي.....
54	الفرع الأول: تعريف الروح لغة واصطلاحاً.....
57	الفرع الثاني: نظرة الفلاسفة إلى الروح.....
61	الفرع الثالث: حقيقة الروح في الإسلام.....
65	الفرع الرابع: أثر الإيمان بالروح على الإنسان:.....
67	استنتاج:.....
70	المبحث الثاني: خلافة الإنسان في الأرض.....
70	المطلب الأول: الخلافة لغة واصطلاحاً.....
70	الفرع الأول: الخلافة لغة:.....
71	الفرع الثاني: الخلافة في اصطلاح المفسرين.....
76	المطلب الثاني: تكريم الإنسان.....
77	الفرع الأول: الدلالة اللغوية للتكريم.....
78	الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحية للتكريم.....
81	الفرع الثالث: أنواع التكريم الإنساني في الإسلام:.....
87	الفرع الرابع: معالم تكريم الإنسان.....
96	المطلب الثالث: التسخير.....
96	الفرع الأول: مفهوم التسخير.....
98	الفرع الثاني: معالم التسخير.....
100	الفرع الثالث: الحكمة من التسخير.....
111	الفرع الرابع: دلائل التسخير العقديّة.....
115	المطلب الرابع: الأمانة.....
115	الفرع الأول: الأمانة لغة.....

116	الفرع الثاني: الأمانة في الاصطلاح.....
117	الفرع الثالث: الدلالات العقدية لحمل الأمانة.....
124	المطلب الخامس: عمارة الأرض.....
124	الفرع الأول: مفهوم عمارة الأرض في اللغة والاصطلاح.....
127	الفرع الثاني: الأساس العقدي والفكري لعمارة الأرض:.....
132	الفرع الثالث: مجالات عمارة الأرض.....
138	المبحث الثالث: أسس تأهيل الإنسان لخلافة الأرض.....
139	المطلب الأول: الإيمان بالله.....
139	الفرع الأول: الإيمان بالله أساس الاستخلاف.....
140	الفرع الثاني: سلطان الله لا سلطان الهوى.....
141	الفرع الثالث: نماذج من الصحابة في تجسيد الإيمان بالله.....
142	الفرع الرابع: التكليف بالأمانة.....
143	الفرع الخامس: الحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالله.....
145	خلاصة.....
145	المطلب الثاني: الإيمان بالملائكة (مقوم الرقابة في الاستخلاف).....
145	الفرع الأول: معنى الإيمان بالملائكة ومكانته.....
146	الفرع الثاني: الرقابة الإلهية عبر الملائكة.....
147	الفرع الثالث: الحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالملائكة.....
148	الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في استحضار رقابة الملائكة.....
149	خلاصة.....
150	المطلب الثالث: الإيمان بالكتب (مقوم المنهج في الاستخلاف).....
150	الفرع الأول: معنى الإيمان بالكتب ومكانته.....

151	الفرع الثاني: القرآن الكريم دستور الاستخلاف
152	الفرع الثالث: حاجة الإنسان إلى الإيمان بالكتب
154	الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في تجسيد الإيمان بالكتب
155	خلاصة
156	المطلب الرابع: الإيمان بالرسول
156	الفرع الأول: معنى الإيمان بالرسول وأهميته
157	الفرع الثاني: الرسول قدوة عملية للخلافة
158	الفرع الثالث: حاجة الإنسان إلى القدوة
160	الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في الاقتداء بالرسول ﷺ
161	خلاصة
161	المطلب الخامس: الإيمان باليوم الآخر (غاية الاستخلاف)
161	الفرع الأول: مركزية الإيمان بالآخرة في العقيدة الإسلامية
161	الفرع الثاني: اليوم الآخر غاية الاستخلاف ومقصده الأعلى
162	الفرع الثالث: الحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالآخرة
163	الفرع الرابع: نماذج من الصحابة في استحضار اليوم الآخر
163	خلاصة
165	المطلب السادس: الإيمان بالقدر (مقوم التوازن في الاستخلاف)
165	الفرع الأول: مكانة الإيمان بالقدر في العقيدة
166	الفرع الثاني: القدر وضبط طموحات الاستخلاف
167	الفرع الثالث: حاجة الإنسان إلى الإيمان بالقدر
168	خلاصة
168	خاتمة المبحث

المطلب السابع: ملامح الإنسان المعاصر في ضوء الرؤية التوحيدية.....169

الفرع الأول: الملامح الروحية 169

الفرع الثاني: الملامح الأخلاقية 173

الفصل الثاني: الإنسان في الرؤية الغربية ما بعد الحداثية

المبحث الأول: بين الحداثة وما بعد الحداثة.....177

المطلب الأول: السياق التاريخي والفكري لمشروع الحداثة.....177

المطلب الثاني: تعريف الحداثة 179

المطلب الثالث: المبادئ الأساسية للفكر الحداثي 183

الفرع الأول: العقلانية 183

الفرع الثالث: العقد الاجتماعي 192

الفرع الرابع: مركزية الإنسان 194

المبحث الثاني: ما بعد الحداثة وأهم مبادئها 199

المطلب الأول: الجذور التاريخية لما بعد الحداثة 199

المطلب الثاني: مفهوم ما بعد الحداثة 202

الفرع الأول: تعريف جون فرنسوا ليوتار 202

الفرع الثاني: تعريف فريدريك جيمسون 203

الفرع الثالث: تعريف تيري إنغلتن 204

الفرع الرابع: تعريف حلي حرب 206

الفرع الخامس: تعريف عبد الوهاب المسيري 208

المطلب الثالث: خصائص ما بعد الحداثة 210

215	الفرع الأول: تفكيك المركزيات والمرجعيات
220	الفرع الثاني: تفكيك الهوية والسلطة والذات
223	الفرع الرابع: هيمنة الصورة والمشهد
225	الفرع الخامس: تسليع الثقافة
227	خلاصة:
229	المبحث الثالث: المدارس الفكرية لما بعد الحداثة
229	المطلب الأول: المدرسة الفرنسية:
240	المطلب الثاني: المدرسة الألمانية
250	المطلب الثالث: المدرسة الأمريكية:
271	المبحث الرابع: الإنسان في الفكر ما بعد الحداثي
272	المطلب الأول: الإنسان في النظرية التفكيكية
273	الفرع الأول: مفهوم التفكيك
277	الفرع الثاني: أسس المدرسة التفكيكية
285	الفرع الثالث: موقف التفكيكية من الإنسان
296	المطلب الثاني: الإنسان في فكر ما بعد البنيوية
297	الفرع الأول: خلفية نظرية
298	الفرع الثاني: موت الإنسان عند ميشال فوكو
312	الفرع الثالث: موت المؤلف عند رولان بارت
323	المطلب الثالث: الإنسان في النسبية المعرفية

المطلب الرابع: الإنسان في النقد الثقافي ما بعد الحداثي (بودريار، جيمسون) 357

خلاصة المبحث: **Erreur ! Signet non défini.**

خاتمة عامة **Erreur ! Signet non défini.**

الفصل الثالث: المقارنة بين الرؤيتين

تمهيد 370

المبحث الأول: مفهوم الحقيقة بين المطلق والنسبي 371

المطلب الأول: حقيقة الوجود ومعياري الصدق 371

الفرع الأول: الحقيقة في التصور الإسلامي 371

الفرع الثاني: الحقيقة في منظور ما بعد الحداثة 372

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي 373

المطلب الثاني: حدود المعرفة البشرية 373

الفرع الثاني: دور العقل والحسّ في إدراك الحدود 374

الفرع الثالث: ما بعد الحداثة: النسبية اللامتناهية 374

الفرع الرابع: المقارنة النقدية 375

المطلب الثالث: أثر تصور الحقيقة على اليقين النفسي 375

الفرع الأول: الإسلام وبناء اليقين النفسي 375

الفرع الثاني: ما بعد الحداثة وإنتاج القلق النفسي 377

الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي 378

المطلب الرابع: انعكاسات تصور الحقيقة على العلم 378

الفرع الأول: التصور الإسلامي للعلم في ضوء الحقيقة المطلقة 378

الفرع الثاني: انعكاسات ما بعد الحداثة على العلم 379

380	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
381	المبحث الثاني: الإنسان بين الخليفة والذائب في الخطاب
381	المطلب الأول: كرامة الإنسان
381	الفرع الأول: كرامة الإنسان في الرؤية التوحيدية الإسلامية
382	الفرع الثاني: كرامة الإنسان في ما بعد الحداثة
383	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
383	المطلب الثاني: غاية الإنسان
383	الفرع الأول: الغاية في الرؤية التوحيدية الإسلامية
384	الفرع الثاني: غياب الغاية في ما بعد الحداثة
385	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
385	المطلب الثالث: الحرية والمسؤولية
385	الفرع الأول: الحرية في الرؤية التوحيدية الإسلامية
387	الفرع الثاني: الحرية في منظور ما بعد الحداثة
388	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
389	المبحث الثالث: القيم والأخلاق بين المطلق والمتغيّر
390	المطلب الأول: مصدر القيم
390	الفرع الأول: القيم في الإسلام
391	الفرع الثاني: القيم في ما بعد الحداثة
392	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل
393	المطلب الثاني: طبيعة الخير والشر
393	الفرع الأول: الخير والشر في الرؤية التوحيدية الإسلامية
394	الفرع الثاني: الخير والشر في الرؤية ما بعد الحداثيّة

395	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
395	المطلب الثالث: أثر القيم في الاجتماع البشري
395	الفرع الأول: أثر القيم في الاجتماع البشري وفق الرؤية التوحيدية الإسلامية
396	الفرع الثاني: أثر القيم في الاجتماع البشري وفق ما بعد الحداثة
397	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
398	المبحث الرابع: الدين والمعنى بين الغاية والتفكيك
398	المطلب الأول: الدين غاية ومعنى في الرؤية التوحيدية الإسلامية
399	المطلب الثاني: الدين والتفكيك في الرؤية ما بعد الحداثة
400	الفرع الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
402	المبحث الخامس: الهوية والمعنى الثقافي بين الرسوخ والسيولة
402	تمهيد
402	المطلب الأول: الهوية في الرؤية الإسلامية التوحيدية
408	المطلب الثاني: الهوية في الرؤية ما بعد الحداثة
410	المطلب الثالث: المقارنة والتحليل النقدي
415	خاتمة

ملخص البحث

ملخص باللغة العربية

تسعى هذه الأطروحة إلى دراسة موقع الإنسان المعاصر بين رؤيتين متباينتين في الأساس والمنطلق والمآل: الرؤية التوحيدية الإسلامية التي تجعل الإنسان خليفة لله في الأرض وفق منظومة أخلاقية ومعرفية متكاملة، والرؤية الغربية ما بعد الحداثية التي تفكك فكرة المركزية الإنسانية وتضع الإنسان في أفق مفتوح من النسبية واللامعنى.

تنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن أزمة الإنسان المعاصر ليست مادية أو اجتماعية فحسب، بل هي أزمة رؤية للوجود والذات والمعنى. فبينما تؤكد الرؤية الإسلامية على وحدة الأصل الإنساني وتكامل العقل والوحي والأخلاق في بناء الشخصية الإنسانية، تتبنى ما بعد الحداثة موقفًا نقديًا جذريًا من كل مرجعية مطلقة، فتنتفي المعايير الكلية وتقّس التعدّد والاختلاف إلى حدّ التفكك المعنوي والقيمي.

تعتمد الأطروحة منهجًا تحليليًا مقارنًا يزاوج بين القراءة الفلسفية للنصوص المرجعية (القرآن الكريم، التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي، نصوص فلاسفة ما بعد الحداثة مثل نيتشه، فوكو، دريدا، وليوتار) وبين التحليل النقدي للواقع الإنساني الراهن. كما تستعين بالمناهج الهرمنيوطيقية والأنثروبولوجية لتفسير تحولات صورة الإنسان في الفكرين.

تكشف النتائج أن الرؤية التوحيدية الإسلامية تقدّم تصورًا متوازنًا للإنسان يجمع بين الحرية والمسؤولية، والعقل والإيمان، والفردية والجماعية، بما يجعلها رؤية قادرة على استيعاب تعقّد الوجود الإنساني المعاصر دون الوقوع في النسبية أو الإطلاقية. في المقابل، تُظهر الرؤية ما بعد الحداثية نزوعًا إلى تفكيك الإنسان كمفهوم فلسفي وأخلاقي، ما يؤدي إلى إضعاف الأسس التي يقوم عليها الوعي بالقيمة والمعنى.

وتخلص الأطروحة إلى أن تجاوز أزمة الإنسان المعاصر يقتضي استعادة البعد التوحيدي بوصفه مرجعية أنطولوجية وأخلاقية ومعرفية، تسمح بإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والعالم، والعقل والوحي، والمطلق والنسبي، في إطار وحدة الوجود الإنساني وتكامله.

الكلمات المفتاحية: الإنسان المعاصر ، الرؤية التوحيدية ، الإسلام ، ما بعد الحداثة ، الفلسفة الغربية.

Abstract:

This dissertation seeks to explore the position of the contemporary human being between two fundamentally divergent worldviews: the Islamic monotheistic vision, which conceives of the human as God's vicegerent on earth within an integrated moral and epistemological system, and the Western postmodern vision, which deconstructs human centrality and places the individual within an open horizon of relativity and meaninglessness.

The study begins from the premise that the crisis of the modern human being is not merely material or social, but rather a crisis of worldview, self-understanding, and meaning. While the Islamic perspective emphasizes the unity of human origin and the harmony between reason, revelation, and ethics in constructing the human personality, postmodernism adopts a radically critical stance toward any absolute reference, rejecting universal standards and glorifying plurality and difference—to the point of moral and existential fragmentation.

The dissertation employs a comparative analytical methodology, combining a philosophical reading of foundational texts (the Qur'an, classical Islamic theological and philosophical writings, and the works of postmodern thinkers such as Nietzsche, Foucault, Derrida, and Lyotard) with a critical analysis of contemporary human reality. It also draws on hermeneutical and anthropological approaches to trace the transformations in the concept of the human in both traditions.

Findings reveal that the Islamic monotheistic vision offers a balanced conception of the human being—integrating freedom with responsibility, reason with faith, and individuality with collectivity—thus providing a framework capable of addressing the complexities of modern existence without falling into either relativism or absolutism. Conversely, the postmodern vision tends to deconstruct the human as a philosophical and moral category, thereby undermining the very foundations of value and meaning.

The dissertation concludes that overcoming the crisis of the contemporary human requires recovering the tawḥīdic dimension as an ontological, ethical, and epistemological reference, enabling the reconstruction of the relationship between human and world, reason and revelation, the absolute and the relative—within an integrated and unified human existence.

Keywords : Contemporary human being – Monotheistic vision – Islam – Postmodernis

Resume

Cette thèse de doctorat examine la position de l'être humain contemporain entre deux visions du monde fondamentalement opposées : la vision monothéiste islamique, qui considère l'homme comme le lieutenant de Dieu sur terre au sein d'un système moral et épistémologique intégré, et la vision occidentale postmoderne, qui déconstruit la centralité de l'homme et le situe dans un horizon ouvert de relativité et de perte de sens.

La recherche part de l'hypothèse que la crise de l'homme moderne n'est pas seulement matérielle ou sociale, mais avant tout une crise de vision, de sens et de connaissance de soi. Alors que la perspective islamique affirme l'unité de l'origine humaine et l'harmonie entre la raison, la révélation et l'éthique dans la construction de la personnalité humaine, la pensée postmoderne adopte une attitude critique radicale à l'égard de toute référence absolue, rejetant les normes universelles et exaltant la pluralité et la différence, jusqu'à la désagrégation morale et existentielle.

La thèse adopte une méthodologie analytique et comparative, combinant une lecture philosophique des textes de référence (le Coran, les écrits théologiques et philosophiques islamiques classiques, ainsi que les œuvres de penseurs postmodernes tels que Nietzsche, Foucault, Derrida et Lyotard) avec une analyse critique de la réalité humaine contemporaine. Elle s'appuie également sur des approches herméneutiques et anthropologiques pour suivre les transformations de la notion d'homme dans les deux traditions.

Les résultats montrent que la vision monothéiste islamique propose une conception équilibrée de l'être humain, conciliant liberté et responsabilité, raison et foi, individualité et collectivité, et offrant ainsi un cadre capable de comprendre la complexité de l'existence moderne sans tomber ni dans le relativisme ni dans l'absolutisme. À l'inverse, la vision postmoderne tend à déconstruire l'homme en tant que catégorie philosophique et morale, affaiblissant ainsi les fondements mêmes de la valeur et du sens.

La recherche conclut que le dépassement de la crise de l'homme contemporain nécessite la redécouverte de la dimension tawhidique comme référence ontologique, éthique et épistémologique, permettant de reconstruire la relation entre l'homme et le monde, entre la raison et la révélation, entre l'absolu et le relatif, dans une unité intégrée de l'existence humaine.

Mots-clés : L'être humain contemporain – Vision monothéiste – Islam – Postmodernisme.

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research

Emir Abdelkader University of Islamic Sciences -Constantine-

Faculty: fundamantals of Religion

Section: doctrine and comparative

Religions.



Serial number:.....

Registration Number:

**The Contemporary Human Between the Islamic
Monotheistic Vision and the Postmodern Western
Vision**

PhD thesis applied to get LMD Doctorate degree

Specialization: Islamic Faith

Student Prepar: KRIM AZIZ

Supervision of Pr: SAID ALIOUANE

BOARD OF EXAMINERS

Pr. Lahlah Zahra	chairperson	Emir Abdelkader University
Pr. Aliouane Said	supervisor	Emir Abdelkader University
Pr . Radjati Nora	examiner	Emir Abdelkader University
Dr. Alayeb Hayder	examiner	Mohmed lamine debaghine university-setif 02
Pr. Mahourbacha Abdelhalim	examiner	Mohmed lamine debaghine university-setif 02
Pr. Bouhenache Nora	examiner	Abdelhamid mahri university- constantine 02

Academic Year:1446-1447/2025-2026.