الإِنْسَانُ مِنْ مَنْظُورِ الإِسْلام

الكاتِبُ: أحمد واعظي.
النَّاشِر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ.
الصَّفحات: 208 صفحة.
سنة النَّشر: 2016م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم *

عن الكتاب

يُمثّلُ الإنسانُ ذاك الأُفق المُبهم الَّذِي تحاولُ الفلسفات والأديان سبر أغواره، ويسعى الباحثون والعلماء، إلى فكّ شيفرته. ولهذا الهدف، نشأ علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، الَّذِي يحاول الإجابة عن الأسئلة، سواء الميتافيزيقيَّة والفلسفيَّة الَّتِي تُعنى بالأمور العامّة، أو التَّفصِيليَّة الَّتِي تختصّ بمختلف أبعاد الإنسان. وفي هذا السِّياق، يأتي هذا الكتاب، الَّذِي يسعى بدوره إلى سبر أغوار الإنسان، والتَّأسيس لمعرفته من منظورٍ دينيٍّ، ولتقديم رؤيةٍ عامّةٍ وفق القرآن، والأحاديث باستنطاق النُّصُوص الدينيَّة الإسلاميّة، ووفقًا لطابعٍ وصفيٍّ تحليليّ، وأيضًا نقديّ،

* طالبة دكتوراة في العلوم الدينيَّة اختصاص علاقات إسلاميَّة- مسيحيّة، في جامعة القدّيس يوسف - لبنان.

لـرؤى وأفـكار تتعـارض مـع الطَّـرح الإسـلاميّ فـي هـذا المجـال.

الإنسان من منظور الإسلام

تتبلـور أهمِّيَّـة هـذا الكتـاب بمـا يقدّمـه مـن رؤيـةٍ للإسـلام حـول الإنسـان، مقارنـة مـع مـا قدّمـه علـم الإنسـان الغربـيّ، حيـث يوضّـح الكاتـب أزمَـة علـم الإنسـان الغربـيّ، ويُقـدّم خصائـص علـم الإنسـان الدِّينـيّ بشـكلٍ عـامٍّ، والإسـلاميّ بشـكلٍ خـاصٍّ، بوصفـه طرحًـا يمكـن الاتِّـكاءُ عليـه ـ ليـس علـى مسـتوى الحصـر؛ بـل فـي مسـارٍ تكامُليٍّ مـع فـروع علـم الإنسـان الأخـرى ـ فـي تفسـير مـا يكتنفـه الإنسـان مـن أبعـادٍ وتوضيحـه، وفـي تحديـد معيـار الكمـال الإنسـانيّ، وبيـان آليَّـة الوصـول لذلـك الكمـال.

لقد جاء الكتاب في خمسة فصول على الشَّكل الآتي:

الفصل الأول: ماهية علم الإنسان ومكانته

تعـرّض المؤلّـف فـي الفصـل الأوّل المُعَنْـون بـ«ماهيَّـة علـم الإنسـان ومكانتـه» لأنـواع المعرفـة المُتَاحـة حـول الإنسـان ـ ذاك اللُّغـز الَّـذِي حيّـر الفلاسـفة والباحثيـن وأعجزهـم عـن سـبر أغـواره ـ وأكّـد أنّـه لا يمكـن رفـع السّـتار عـن ذلـك اللّغـز إلّا بـإدراك الإنسـان لحقيقـة ذاتـه؛ أي لحقيقـة نفسـه، وذكـر نوعيـن مـن المعرفـة؛ الأولـى: معرفـة عقليَّـة وتصوُّريّـة؛ والأخـرى: إشـراقيَّة لا يمكـن للإنسـان أنْ يـدرك نفسـه إلّا مـن خلالهـا.

ثـمّ أفـرد الكاتـب لمحـةً تاريخيَّـةً لعلـم الإنسـان مُشـيرًا إلـى أنّـه مطبوعًـا فـي الشـرق بطابـع دينـيٍّ خلافًـا للغـرب الَّـذِي تتفـرّع معرفـة الإنسـان عنـده إلـى ثلاثـة فـروع: علـم الإنسـان الفلسـفيّ، وعلـم الإنسـان الدينـيّ، وعلـم الإنسـان التجريبـيّ؛ ويوضّـح الكاتـب أنّ التّفكيـر الفلسـفيّ ينطلـق مـن بوّابـة فلسـفة اليونـان، وأنّ علـم الإنسـان الدينـيّ يرجـع إلـى ظهـور الدِّيـن المسـيحيّ الَّـذِي عـزّز مـن دور الديـن علـى حسـاب العقـل فـي معرفـة الإنسـان، وتطـوَّر هـذا العلـم ليظهـر ختامًـا فـي النزعـة الإنسـانويّة، حيـث انبـرى المفكّرون إلـى تعزيـز هيمنـة الإنسـان علـى الطبيعـة والبيئـة بـدلًا مـن الاهتمـام بمعرفـة الحقيقـة، وفـكّ رمـوز الكـون والإنسـان، وأصبـح الإنسـان وفـق تلـك النّزعـة جـزءًا مـن الطَّبيعـة، يمكـن معرفتـه بالتجربـة والاسـتنتاج.

أشـار الكاتـب إلـى الأزمـة الَّتِـي تعصـف بعلـم الإنسـان فـي الغـرب، والَّتِـي تكمـنُ فـي عـدم وجـود رؤيـة مُوحّـدة حـول الإنسـان، وذلـك للاختلافـات الجوهريَّـة الَّتِـي تكتنفُهـا مناهـج الفـروع الثلاثـة لعلـم الإنسـان، ولمـا يـراه كلّ منهـج منهـا أنّـه يسـتطيع تقديـم رؤية

شاملة وكاملة عن الإنسان بمعزلٍ عن المنهج الآخر، فيقع في الاجتزاء والضَّبابيَّة، ويقدّم الإنسان وفق رؤيته فقط، وهي واقعًا معرفة حول حيثيَّة من حيثيّات الإنسان فقط، ويُختزلُ الإنسان وفقًا لها؛ بينما المسار الأكمل والأصلح هو عدم انعزاليَّة أيّ منهج من تلك المناهج عن الآخر؛ بل ينبغي أن يكون دور تلك المناهج مجتمعة تكامليًّا في سبيل سبر أغوار حقيقة الإنسان والتَّعرُّف إليها.

وفقًا لذلك، يشيرُ الكاتب أنّه لا يمكن حصر مصطلح علم الإنسان بفرعٍ، أو حقل دون غيره من الحقول الثلاثة؛ لعدم شموليَّة هذا الحقل لمختلف أبعادِ الإنسان، نعم يمكن إطلاق المصطلح عليه تسامحًا، ولكن ليس على سبيل الحصر؛ وذلك أنّه ولحصر المصطلح بحقل مُعيّن يقتضي أنْ يكون هذا الحقل معنيًّا بدراسة أبعاد الإنسان ومختلف جوانبه، وهذا غير متاح لأيٍّ من تلك الحقول.

ختم الكاتب بالإضاءة على خصائص علم الإنسان الدينيّ، وأشار إلى أنّ طبيعة معارفه يقينيَّة ومُتكاملة، ويختلف جوهريًّا عن سائر العلوم، الَّتِي غفلت في نظرتها إلى الإنسان عن صلته بخالقه، وعن غايته النّهائيّة؛ ويشير الكاتب إلى أعلائيَّة علم الإنسان الدِّينيّ وأفضليّته على غيره، وأنّ تلك الأفضليَّة لا تقتضي إلغاء العلمين الباقيين (علم الإنسان الفلسفيّ، وعلم الإنسان التّجريبيّ)؛ بل تؤكّد عدم حصر الهُويَّة الإنسانيَّة في ما أنجزاه.

الفصل الثاني: النفس والجسم

في الفصل الثاني المُعَنْون بـ «النَّفس والجسم»، يتعرّض المُصنّف لثلاث قضايا؛ الأولى: خلق الإنسان وأبعاده الوجوديّة، ويفتح الباب للتدبُّر في الآيات القرآنيَّة في هذا السّياق؛ والقضيَّة الثانية: موضوع النَّفس ووجودها، وتجرّدها، والعلاقة بينها وبين الجسم عقليًّا ونفسيًّا؛ في سبيل توضيح مدى تناسق العقل والوحي في الكيان الإنسانيّ؛ والقضيَّة الثالثة: هي الرُّؤيتان: الداروينيَّة والمادِّيَّة اللَّتان تتعارضان مع الخطاب الدينيّ القرآنيّ بشأن خلق الإنسان وأبعاده الوجوديّة، فيتعرّض الكاتب لهما شرحًا ونقدًا.

فبعد التأصيل قرآنيًّا للجوهر النفسيّ الإنسانيّ، والَّذِي يطلق عليه النَّفس، أو الرُّوح، وبعد التأكيد أنّ حياة النُّفُوس والأرواح غير مُقدّمة على الجسم في الخلق؛ بل تبدأ مع الجسد ويتحدّد وجودها، ويتميّز بوصفها نفسًا حين تلتحق بالجسم، وبعدما بيّن أصالة الروح وعرضيَّة الجسد في الوجود الإنسانيّ، ينتقل الكاتب

للتّدليل على توافق العقل والوحي في نظرهما إلى الكيان الإنسانيّ، فيتعرّض لإثبات النّفس عقليًّا عبر استخدام برهان تجرّد الظواهر الذِّهنيّة، حيث إنّ تجرُّدها يستدعي تحقُّقها في جوهر مثلها مجرّد، وهو النفس، ويفصّل الكاتب في هذا السياق مستندًا إلى استدلال العلّامة الطباطبائي، ويستعرض رأي كلّ من جون ها سبيرز، وطوماس ريد، وديفيد هيوم؛ ليخلص إلى أنّ الإنسان، ومن خلال العلوم الإشراقيَّة، والوجدان يجد في باطنه واقعًا جوهريًّا بقي ثابتًا دون تغيُّر على مدى حياته، ويعزو إليه مختلف أعماله الإراديَّة، والظواهر الذهنيّة، وهو النَّفس.

بعد إثبات وجود النّفس، ينتقل الكاتب إلى إثبات تجرُّدها عبر نفي صدق مواصفات المادّة عليها، وعدم إمكانيَّة تفكيكها وتجزئتها، ويعرض البراهين العقليَّة على أصالة الروح، ويستعين بالمشاهدات التجريبيَّة، أمثال: التَّخاطر، ومُعاينة الإنسان لجسده حين يتعرّض لحوادث مُعيّنة تُمكّنه من ذلك، والرُّؤية الصَّادقة الَّتِي عَدَّها الكاتب دليلًا على اتِّصال الرُّوح الإنسانيَّة بالعالم الأعلى، وعالم الغيب، ثمَّ ينتقل الكاتب ـ وفي سياق تأكيد توافق العقل والوحي في نظرتهم إلى الكيان الإنسانيّ ـ إلى بحث العلاقة بين: النَّفس، والبدن عقليًّا، وفلسفيًّا.

يختم الكاتب هذا الفصل بالتعرُّض لشرح مُختصر لنظريتَي: الداروينيَّة، والمادِّيَّة، ويعمد إلى نقدهما؛ فيوضّح كيف أخفقت نظريَّة التَّطوُّر في تعليل ظهور الجنس البشريّ، الَّذِي يختلف تمام الاختلاف عن سائر الأجناس؛ وذلك لعدم استطاعتها تقديم أدّلة علميَّة دامغة تفيد كون الإنسان الحديث من نسل القردة شبه الإنسان؛ ويبيّن تهافت نظريَّة المادِّيَّة بشقّيها: السُّلوكيَّة، والتَّوحيديّة، بإدخالها الظّواهر العقليَّة عند الإنسان في نطاق العمليّات المادِّيَّة.

الفصل الثالث: طبيعة الإنسان

قسّم الكاتب الفصل الثالث المعنون بـ «طبيعة الإنسان» إلى قسمين: يسعى في الأوّل إلى الرَّدِّ على التساؤلات بشأن وجود الذَّات المشتركة لدى الإنسان، فيوضّح الطّبيعة المشتركة، ويعرض مناهج الكشف عن تلك الطَّبيعة ومعرفتها، ويستعرض بعض الآراء المنكرة لاشتراك النّاس بتلك الطَّبيعة، ويخلص لتقديم البراهين عليها؛ ويسعى في القسم الثاني إلى تقديم التقويم الأخلاقيّ بشأن الطَّبيعة والذات الإنسانيّة، وذلك في ظلّ التوسُّع في الحديث عن الطّبيعة الإنسانيَّة من مُنْطَلق الخطاب الدينيّ.

يبدأ الكاتب هذا العرض بتحديد مفهوم الطَّبيعة المشتركة، وكونها «بعض القابليّات الجسمانيَّة والنفسيّة، وبعض القدرات الفعليَّة الموجودة في داخل الإنسان قبل احتكاكه بمحيطه الماديّ والاجتماعيّ، والتأثّر به، وهي ذاتيَّة غير مكتسبة»؛ ومن ثمّ، يعرض المناهج المعتمدة لمعرفة الطَّبيعة الإنسانيّة، ويوضّح كيف أنّ كلّ منهج من تلك المناهج يُمثّلُ منهجًا معرفيًّا لحيثيَّة من حيثيّات الإنسان، وليس الإنسان بتمامه، وللوصول إلى معرفةٍ شاملةٍ وكاملة للإنسان ينبغي الاعتماد على تلك المناهج مجتمعة، مع عدم الغفلة عن التفاوت من حيث درجة الأهمِّيَّة بين تلك المناهج، والالتفات إلى أهمِّيَّة المُعْطَيات الَّتِي تُقدّمها النُّصوص الدينيّة، والمنهج العقليّ في هذا الصَّدد.

ثُمّ يعرض الكاتب بعض الرؤى والمواقف الَّتِي أنكرت وجود طبيعة إنسانيَّة مشتركة، ومنهم المُتطرّفين من أنصار تأصيل المجتمع، ويُعزي الكاتب رفضهم إلى الهروب من نسبة الذاتيَّة للإنسان؛ بمعنى أنْ يكون للإنسان مصيرًا ثابتًا، ومواهب وقدرات ذاتيَّة خاصّة، يسير طبيعيًّا وفقًا لها، بطريقةٍ لا يمكنُ التخلُّف عنها، ويشير الكاتب أنّ ما يطرحه لا يستوجب تلك الذّاتيَّة المنكَرة من قبلهم؛ بل جلّ ما في الأمر أنّ ذلك الطَّرح يؤكّد تلك القدرات والمواهب في الإنسان وجودًا على مستوى القوّة وليس الفعليّة، حيث تتفعّل وتتجلَّى بالإنسان تدريجيًّا، وتُسْهم البيئة، والمجتمع، والتربية، والإرادة، والاختيار، في هذا التفعيل.

بعدها ينتقل الكاتب إلى عرض البراهين على إثبات الذات المشتركة، عبر عرض الاشتراك بين كافّة البشر بالجهاز الإدراكيّ، واستخدامهم للأُسُس والمبادئ البدهيَّة للاستنتاج، فطريًّا وطبيعيًّا. ويوضّح الكاتب كيف أنّ وجود المعتقدات الأخلاقيَّة المشتركة الَّتِي تركها القدماء، ووجود الرَّغبات والميول العامّة والمشتركة بين النَّاس، من قبيل طلب العلم والبحث عن الحقيقة، وطلب الكمال وغيرها، يُدلّ بشكلٍ جليٍّ على وجود ذات وطبيعة مشتركة بين كافّة البشر.

ثمّ يتوسّع الكاتب في عرض الطَّبيعة المشتركة وفقًا للخطاب الدّينيّ، فيعرض مفهوم الفطرة الإلهيَّة لدى الإنسان بشكلٍ عامٍّ، وفطرة التَّوحيد بشكلٍ خاصٍّ، ويعرج على ثلاث نظريّاتٍ في هذا السياق: فطريَّة العقل والجهاز الإدراكيّ لدى الإنسان، وفطريَّة المعرفة الإشراقيَّة والمكاشفة بشأن الله عزّ وجلّ، وفطريَّة القلب ونزعات الإنسان؛ ويقوِّم النَّظريّات الثَّلاث، فيعتقد الأولى غير صحيحة بشهادة

التاريخ البشريّ الَّذِي انبرى إلى تقديم الحُجَج والبراهين على إثبات وجود الله، لكنّه يعتقد أنَّ مِنَ المُمْكن القبول بالنَّظريّتين الأخيرتين، مع إمكانيَّة المزج والتوفيق بينهما، ففطرةُ القلب الَّتِي تفضي إلى نزوع فطريٍّ في الإنسان للتَّوجُّه إلى الله وعبادته، لا يمكن أن تتحقَّق من دون معرفة فطريَّة لله، والَّتِي تُمثّلُ نظريَّة المعرفة الإشراقيَّة وفطريّتها في الإنسان. وبعد أنْ يؤصّل الكاتب ذاتيَّة فطرة الإنسان، وعدم إمكانيَّة انتزاعها منه، ينتقل إلى بيان الفطرة الأخلاقيَّة لدى الإنسان، ويُوضّح اشتراك النّاس بالشُّعور الأخلاقيّ، ومعرفة المبادئ الأخلاقيّة، وأنّه أمر ذاتيّ وفطريّ في الإنسان.

مِنْ ثَمَّ، ينتقل الكاتب للتمييز بين الفطرة والشخصيّة، فيؤكّد ذاتيَّة فطرة الإنسان، وأنّها لا تتغيّر ولا تتبدّل، بخلاف شخصيّته الَّتِي تُعَدُّ عرضةً للتّغيُّر والتَّبدُّل كونها نتاج عوامل فرديَّة واجتماعيّة عِدَّة، منها: العوامل الوراثيَّة، والتّربويَّة، والبيئيَّة، والاجتماعيَّة، وغيرها، ويشير الكاتب إلى أنّ الاختلاف في الشَّخْصيَّة ليس من شأنه أنْ ينفي الطَّبيعة المُشْتركة في الإنسان، فالطَّبيعة المُشْتركةُ هي عبارة عن تلك القدرات، والمواهب الذاتيَّة، وهي مُتَساوية وأصيلة لدى كافّة البشر.

يختم الكاتب هذا الفصل بمعالجة السُّؤال حول خيريَّة، أو شرانيَّة طبيعة الإنسان، فيوضّح في معرض الجواب أنَّ للإنسان ذاتًا ثُنائيَّة ومُتَعارضة، تُمكّنه من الارتقاء والتَّسافل، فالحكم بالخيريَّة والشَّرَّانيَّة لا يصحُّ أنْ يتعلّق بالطَّبيعة الإنسانيَّة كونها حاويةً ذاتًا لكليهما؛ بل الصَّحيح أنْ ينصبّ ذلك الحكم على شخصيَّة الإنسان وشاكلته الَّتِي تتبلورُ أخلاقيًّا عند ساحة التَّجاذبات والصِّراعات بين الرّغبات المُتعارضة.

الفصل الرابع: الجبر والاختيار

في الفصل الرابع المعنون بـ «الجبر والاختيار»، تعرّض الكاتب لأنماطٍ مختلفةٍ من الجبر: الجبر الفلسفيّ، والاجتماعيّ، والفيزيولوجيّ. ومِنْ ثَمّ، يختم بعرض رؤية أهل البيت عليهم السلام حول «الأمر بين الأمرين».

قبل الولوج في أنواع الجبر، يوضّح الكاتب مفهوم الاختيار من كونه العمل المختار الَّذِي يبادر إليه عامله دون الرُّضُوخ لأيِّ ضغوطات وأسباب خارجيّة، ويشير الكاتب أنّ العمل الاختياريّ هو كلّ ما يصدر من الفاعل بإرادته ورغبته، فمفهوم الفعل الاختياريّ يقوم على أساس اللَّاحتميّة؛ بحيث يستطيع الفاعل أنْ

يتصرّف خلاف ما قام به في الواقع. ويؤكّد الكاتب عدم بداهة الاختيار ووجدانيَّته وإشراقيَّته في الإنسان بشكلٍ ينفي الحاجة إلى الاستدلال والبرهان عليه؛ بل وفقًا للكاتب هو واقع تدلُّ عليه البراهين الوجدانيَّة والتَّجريبيّة، وهو ليس بذاته بدهيًّا، ويستعرض الكاتب في هذا السِّياق البراهين الَّتي تثبّت هدفيَّة الاختيار وتدحض مقولة الجبر، ثمّ يتعرّض للعنصرين الأساسيَّيْن اللَّذين يعتمد عليهما أصحاب مقولة الجبر، ويُفَنّدهما، ويردُّ عليهما، وينتقل لعرض بعض أشكال الجبر.

فيبدأ بالجبر الفلسفيّ الَّذي يستند إلى قانون العليَّة والسَّببيَّة ليصادق على الحتميَّة، ويوسّع هذا الجبر نطاق تلك الحتميَّة لتشمل الظَّواهر والحالات النفسيَّة لدى الإنسان، فينتفي الاختيار والإرادة لدى الإنسان. وفي معرض الرَّدّ عليه، يُبيّن الكاتب أنّ تعلُّق عمل ما بالفرد؛ إنّما هو نتيجة لاختياره، فالاختيار الإنسانيّ هو جزء من السَّبب والعلّة للفعل الإنسانيّ، وهذا لا يتعارض مع الحتميَّة، أو ينفيها. ومِنْ ثَمَّ؛ يُعَطّل قانون العليَّة وينفي العلّة في الأفعال الإراديّة، فكما أنّ حقّ الاختيار يبقى محفوظًا للفرد، كذلك الحتميَّة تبقى كذلك، ولا يمكن عَدّ الإنسان مُجرّد بؤرة تصدر فيها الأفعال دون أن يكون له تأثير في صدورها، فليست الظُّروف الخارجيَّة فقط هي الَّتي تُحدّد قطعيَّة صدور الفعل من الإنسان؛ بل من الأسباب أيضًا اختياره وإرادته وهو من اختصاص النَّفس الإنسانيَّة وإملائها.

في سياق الكلام عن الجبر الاجتماعيّ، يشير الكاتب إلى قراءتين مختلفتين بشأن أصالة المجتمع، الأولى: تميل إلى أنّ المجتمع يؤثّرُ بشكلٍ عميقٍ وشامل على الفرد، وتعتقد بأصالة علم النفس الاجتماعيّ بعيدًا من معناها الفلسفيّ، فتتبنّى أنّ ظرف المجتمع الَّذي يعيش فيه الفرد هو الَّذي يُحدّد أساليب سلوكيّاته، وتصرُّفاته، وخلفيّاته، ورؤاه، وعلومه، ومعارفه. والأخرى، تشير إلى الأصالة الفلسفيَّة الواقعيَّة للمجتمع، فتعتقد وجود المجتمع حقيقيّ، ووجود الفرد اعتباريّ، ووفقًا لهذه القراءة، المجتمع هو الوحيد الَّذي لديه واقعًا مُتأصّلًا، والفرد يتبع هذا الواقع، ويذهب أتباع هذا القول أبعد من ذلك، فينفون وجود إنسان غير اجتماعيّ، وإنْ وجد فهو غير مُتحقّق بالهُويَّة الإنسانيّة. وفي سياق تقديم رؤية نقديَّة للجبر الاجتماعيّ يُوضّح الكاتب أنّه لا اختلاف على تأثّر شخصيَّة الفرد بالبيئة الاجتماعيَّة، ولكن ذلك لا يعني رضوخ الفرد للمعتقدات المشتركة والعلاقات الاجتماعيّة، فالعامل الاجتماعيُّ ليس هو العامل الأوحد في تكوين شخصيَّة الفرد؛ بل هناك عدّة

عناصر وأسباب وعوامل تدخل في هذا الإطار، منها: الميول والرَّغبات، والنّزعات الفطريَّة، والوراثة، والتربية، وغيرها، فالعلاقات، والمعتقدات الاجتماعيَّة لا تحدّد بشكلٍ نهائيٍّ بسُلُوكيّات الفرد؛ وإنّما تمهّدُ الطَّريق أمامه لاختيار سلوكيّات معينة على سواها.

في معرضِ الرَّدّ على من يقول بالأصالة الفلسفيَّة للمجتمع، يشير الكاتب أنّ الاشتراك في بعض المُعتقدات والمشاعر والتّقاليد الأخلاقيَّة، وغيرها بين أبناء المجتمع الواحد لا يقتضي بالضَّرورة وجود روح جماعيَّةٍ مُوحّدة عنوانها المجتمع في الواقع الخارجيّ، تفرض سُلْطتها على الأفراد؛ وذلك أنّ هذا الاشتراك، أو الاتِّحاد هو اتّحاد ماهويٌّ مفهوميٌّ، وليس اتِّحادًا واقعيًّا خارجيًّا، فتلك التشكيلة بين أفراد المجتمع هي تشكيلة اعتباريَّة غير حقيقيّة.

حول الجبر الفيزيولوجيّ، يوضّح الكاتب أنّه عبارة عن نتيجةٍ لما آلت إليه التطوُّرات العلميَّة في المجالات الفيزيولوجيَّة والوراثيَّة مصحوبة برواجِ المادّيَّة الَّتِي ترفضُ وجود جوهر روحانيّ في الإنسان، وتعدُّه مجرّد نظام بقدراتٍ وخصائص وليدة للعوامل الوراثيّة، ومختلف حالاته النَّفْسيَّة والذهنيَّة هي حالات عصبيَّة فيزيولوجيّة. ومِنْ ثَمَّ، تجعل الإرادة والاختيار مجرَّد حركات كهروكيميائيَّة داخل الدّماغ، وسلسلة الأعصاب.

في معرض النَّقد لهذا الجبر، يشير الكاتب إلى أنّ أهم الإشكاليّات على هذا الجبر هي تجاهل البُعْد الرُّوحيّ الَّذِي يُسند إليه مختلف الحالات النفسيَّة والذهنيَّة في الإنسان، وقد تمّ إثبات هذا البُعْد بالبراهين الفلسفيَّة والتجريبيَّة سابقًا.

يختم الكاتب هذا الفصل بعرض عقيدة الأمر بين الأمرين، ويوضّحُ أنّ المقصود منها هو أنّ إرادة الإنسان واختياره ليست مطلقة بالكامل؛ بل ـ وإنْ كانت تصدر باختياره ـ إلّا أنّها دائمًا تحت مظلّة إرادة الله تعالى.

الفصل الخامس: الإنسان الكامل

يفتتح الكاتب الفصل الخامس والأخير المُعَنْوَن بـ « الإنسان الكامل» بالإشارة إلى مكانة الإنسان وموقعه في نظام الكون، ويستعرضها من منظورٍ قرآنيٍّ، ومنظور السُّنّة النَّبويَّة الشَّريفة، من خلال الوقوف على ثلاثة مفاهيم أساسيّة: الخلافة، والكرامة، والأمانة. ويُبيّن الكاتب كيف أنّ مرتبة الخلافة للإنسان تكوينيّة، وليست اعتباريَّة توافقيّة: وذلك كونها ترتبط بالإنسان بما يختصّ به من كمالاتٍ

وخصائص ذاتيَّةٍ تميزّه عن سواه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكرامة الَّتي يعدُّها الكاتب ذاتيَّةً غير مكتسبةٍ بما يمتلك الإنسان من خصائص وقابليّات تجعلُه أهلًا لنيل مكانة أرفع من مُعْظم خلائق الله، وبالنسبة إلى الأمانة فغالبًا ما فسّرها المُفسرّون بالاختيار، أو التكليف، أو كلّ ما يُمثّلُ التكليف مُقدّمة للوصول إلى الولاية الإلهيّة، والاستكمال علميًّا وعمليًّا عبر حقائق الدين والتعبُّد للرَّحمن، فالإنسانُ دونًا عن سائر المخلوقات قادر على بلوغ مرتبة الولاية الإلهيَّة بالتعبُّد، والإخلاص، والمجاهدة.

مِنْ ثَمَّ، ينتقلُ الكاتب في ختام هذا الفصل لعرض مفهوم الكمال، ودرجات الكمال الإنسانيّ، لاستيضاح صورة الإنسان الكامل من منظور النُّصُوص الدينيّة، ويعرض سمات الإنسان الكامل وصفاته، ويمرّ على سُبُل البلوغ لتلك الدّرَجة من الكمال الإنسانيّ. فيوضّح أنّ كمال كلّ كائن؛ إنّما يكون في بلوغِه مرحلة تناسبه وتتلاءم مع طبيعته وقدراته الذّاتيّة، فيكون كماله في تفعيل كلّ جانب من جوانبه والكشف عن قدراتِه الخفيّة. والجانب الأهمّ الَّذي يُحدّد حقيقةَ كمال الإنسان هو ذاك الجانب الَّذي يُشكّلُ حقيقة الإنسان وإنسانيّته، وهي تلك النَّزعات والرَّغبات المُتعارضة الَّتي تعود إلى طبيعته، وتتخطَّى بُعْدَه البهيميّ، فالكمال الحقيقيّ للإنسان وفقًا للكاتب؛ إنّما يتحقّقُ بتَخطِّي ذاك البُعْد البهيميّ فيه، والسُّلوك في مدارج الكمال النَّظريّ والعمليّ، وذلك التَّكامل في كلا المُستويَيْن هو تدريجيّ ينطلقُ من مراحل دُنْيا ليصل إلى الكمال المُطْلق الَّذي يتَّسم فيه الإنسان بصفات المُطْلق، فيتحلّى بالأخلاق الإلهيّة، وينال مرتبة الولاية الإلهيَّة العامَّة، ويشرق في قلبه نور معرفة الله بحسب استعداداتِه وقابليّاتِه، والاختلاف في الكمالات، والغايات، والدَّرجات عند الإنسان يعود إلى الاختلاف في تلك القابليّات، والاستعدادات.

في ختام الفصل، يؤكّد الكاتب أنّه بالمُجَاهدة والمُثَابرة يستطيع الإنسان أنْ يصل إلى الشخصيَّة الإسلاميَّة المُثْلَى والكاملة، وهي مرتبة «خليفة الله»، وهذا وإنْ كان بكمالِه وتمامِه غير مُتاحٍ للجميع، إلّا أنّ هناك مرتبةً دُنْيا يمكن للجميع إدراكها وبلوغها.