

الأنسنة العربية المعاصر  
«ورهانات الانسان العربي»

## سلسلة دراسات فكرية

### الهيئة الاستشارية

- |                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| أ.د. عامر عبدزید الوائلي / العراق | أ.د. حسن مجید العبيدي / العراق    |
| أ.د. برياح مختار / الجزائر        | أ.د. موسى معيرش / الجزائر         |
| أ.د. هدى الخولي / مصر             | أ.د. عبد الله موسى / الجزائر      |
| أ.د. محين الحوني / تونس           | أ.د. مصطفى النشار / مصر           |
| أ.د. براهيم بورشان / المغرب       | أ.د. صالح مصباح / تونس            |
| أ.د. عبد الحي ازرقان / المغرب     | أ.د. محمد ايت حمو / المغرب        |
|                                   | أ.م. د. زيد عباس الكبيسي / العراق |

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

اشراف و تحرير  
أ.د. عامر عبدزید

# الأنسنة العربية المعاصر «ورھانات الإنسان العربي»

تألیف  
مجموعة مؤلفین



الأنسنة العربية المعاصر  
«ورهانات الإنسان العربي»  
تأليف: مجموعة مؤلفين

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 620

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-??-?

الإيداع القانوني: 2013-???

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية  
خلوي: +213 661 20 76 03

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر  
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد  
تلفاكس: +213 41 35 97 88  
خلوي: +213 661 20 76 03  
Email: nadimediton@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية – ناشرون

هاتف خلوي: 204180 (96171)

ص.ب.: 113/6058

الحمراء، بيروت-لبنان

Email: Rw.culture@yahoo.com

## المحتويات

تصدير

أ.د. عامر عبدزید الوائلي ..... 13

### المحور الاول

#### جذور الخطاب الانسي في التراث الاسلامي

#### جذور النزعة الإنسانية في القرن الأول الهجري

د. رسول محمد رسول ..... 19

#### أنسنة القرآن الكريم والتعقُّد التشاركي

د. نضال البغدادي ..... 39

#### «أنسنة الخطاب» مقاربات في الخطاب الانسي عند ابن باجة الأندلسي

أ.م.د. زيد عباس كريم ..... 77

#### القول في الإنسان أم مشكل العقل في الإنسان عند فلاسفة الإسلام

د: يوسف بن عدي ..... 105

#### الأنسنة والنثر العربي عند التوحيدي قراءة في مقابسة علم النجوم

ذياب شاهين ..... 125

## المحور الثاني الأنسنة في الفكر الغربي

### أركيولوجيا الأنسنة الغربية

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي ..... 141

### النزعة الإنسانية (الأنسنة) الجذور والنشأة

د. عماد الدين ابراهيم عبد الرازق ..... 163

### النزعة الإنسانية في الأخلاق الكانطية

د. غيضان السيد علي ..... 173

### الأنسنة في أفق ثقافتنا

سعد محمد رحيم ..... 241

### النزعة الإنسانية (موت الإنسان في خطاب شتراوس الفلسفي)

الباحث احمد الساعدي ..... 279

### الجذور والأسس الفكرية للفردانية

عبد الله المتوكل ..... 303

## المحور الثالث الأنسنة في الفكر العربي «الحديث والمعاصر»

### الأنثروبولوجيا الفلسفية عند عبد الحليم عطية

أ. د. موسى معيرش ..... 351

### الإنسية العقيدية - جورج قنواي نموذجاً

شريف الدين بن دويه ..... 359

- النزعة التنويرية والروحانية في التراث العربي الإسلامي
- 369 ..... أ.م.د. محمد فاضل عباس
- الأنسنة في فكر محمد أركون
- 405 ..... د. عبد القادر فيدوح
- محاولة استعادة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية  
«محمد أركون أنموذجاً»
- 419 ..... د. محمد بن علي
- نقد العقل الهوي - فتحي المسكيني وحوارات آخر القرن
- 439 ..... د. مونس بخضرة
- مئة عام من التنوير تلخيص لأهم القضايا التي شغلت رواد الانسية العربية  
في العصر الحديث
- 471 ..... حيان الخياط
- المحور الرابع  
الأنسنة والفن والأدب والقانون
- التاريخانية في أزياء العرض المسرحي
- 503 ..... أ.د. حيدر جواد كاظم العميدي
- الإنسانوية في الفن الحديث
- 529 ..... مازن المعموري
- نقد غائية الأنسنة في القص العراقي المعاصر
- 563 ..... عبد علي حسن

القانون العراقي ورهانات البيوتيقا «جدل التجديد العلمي وصراع القيم»

573 ..... الباحث: سلام مكّي

المحور الخامس  
حوارات عن الانسية

حوار مع الدكتورهاشم صالح

589 ..... اجراه: نور الدين علوش

حوار خاص مع الأديب، والمفكر الجزائري  
الأستاذ الدكتور عبد القادر فيدوح عن " الأنسنة "

600 ..... اجراه: نور الدين علوش



## حكمة

«ما دام الحق قد رش عليهم نوره، فلا يتفرق أبدا نوره»  
جلال الدين الرومي



## شكر وتقدير

إلى كل من كان حريصاً على انجاز هذا العمل  
فأسنده بمقال أو تنسيق أو رفق بالمراجع  
جزيل الشكر لكم



## تصدير

■ أ.د. عامر عبدزيد الوائلي

إن الحفر المعرفي لمصطلح الأنسنة humanistas يفضي بنا إلى تجلي ماهية الإنسان المتمثلة في الصفات التي يتميز بها النوع الإنساني، وهو في الوقت نفسه فرع معرفي يسعى إلى تخطي العصر الوسيط من خلال خلق قطيعة معرفية مع المركزية اللاهوتية وسردياتها الكبرى المتمثلة في الأدب المقدس والفلسفة واللاهوت والفنون المسيحية، ولأجل تحقيق تلك القطيعة جاءت تلك اللحظة في استعادة الخطاب العقلاني الوثني اليوناني والروماني بكل حمولته العقلية من فلسفة وفنون لتكون بمثابة البديل الديني مقابل الخطابات الدينية المسيحية التي كانت بمثابة مجموعة من الاعتقادات التي أصبحت تمارس سلطة النفوذ.

لكن المشروع الإنسي جاء بتصوير بديل يقوم على رهانات مختلفة تتمثل في رهان الإنسان وحقوقه، الأمر الذي جعلنا بين خطابين: الأول ينطلق من الفكرة الشمولية التي تجد تسويغها في الدين وخطابه اللاهوتي المنطلق من النص والقراءات الحافة به كما تمثله في العصر الوسيط وبين الخطاب الإنسي الذي يشكل تحوُّلاً جديداً ينطلق من يوتوبيا جديدة تقوم في أول الأمر بالتححرر كما جاءت به لحظة النهضة حيث تمثلت في التحرر من الخطاب الكنسي اللاهوتي الذي يتمركز حول الدين (النص) إلى

الإنسان والدولة العلمانية كما تجلت في عصر النهضة ومرجعيتها العقلية. أما اللحظة الثانية فقد تمثلت في القرن التاسع عشر حيث خطاب النظام باعتباره مطلب الحداثة ومطلبها الانسي المتمثل بالنظام والتحول العقلاني.

وبين اللحظتين تطورت المطالب الإنسانية في الديمقراطية وحقوق الإنسان وهي رهانات تمظهرت بمفهوم الأنسنة والأدب الكلاسيكي الذي يتخذ من الإنسان موضوعاً مركزياً، إذ أطلقت تلك الصيحة مجموعة تسمى بـ(الإنسيين) = (Humanists)، وهي على مستوى المفهوم تعبّر عن نخبة تناهض تداول التجربة الدينية البشرية في العالمين المسيحي واليهودي على نحو تضامني، معنية، في الوقت نفسه، ببعث رؤية فلسفية جديدة تعيد المكانة للإنسان بوصفه قيمة في حد ذاته، ولثقافته ومعرفته، بعيداً عن أي لاهوت ديني مُغالٍ، ولأجل تحقيق تلك الاستراتيجية قامت بالبحث عن أدبٍ يختلف عن الأدب الوسيط ذي الطابع اللاهوتي؛ لهذا جاء العامل الثاني أي الآداب الكلاسيكية، ومن ثمّ الاستعانة بالموروث الفلسفي والثقافي والأدبي اليوناني الدُّنيوي القديم، عبر الوسيط العربي أحياناً، وبالنتيجة فإن الاطار التداولي لهذه الدلالة جعل الأنسنة تعبّر عن حراك اجتماعي متمثّل بظهور الطبقة البرجوازية والتحوّلات الاقتصادية التي مهّدت لظهور المفهوم الحديث للدولة العلمانية، وهذا يظهر في دلالة مفهوم الإنسية L'humanisme التي كانت تسمى "إنسية التنوير" الأوروبي، حيث كانت الثورة على الدين أو الفكر الديني وراء بناء الإنسية الأوروبية، على قاعدة الاستلاب الذي مارسه الكنيسة للحقوق الإنسانية، حيث كان اللاهوت بطابعة الشمولي هدفاً لسهام كثير من النظريات الفلسفية المؤسسة لتصور الإنسية، والدعوة إلى التحرر من الله بوصفه سلطةً، وعقيدةً (فريدريك نيتشه)، من بين النماذج التي عرفها الفكر الفلسفي، واعتماد الإنسية في الرؤية العلمانية بوصفه وثيقة مرجعية في التشريع المدني والأخلاقي، محاولة فكرية وثورة على الاعتقادات الدينية، فكان حق الحياة، والحرية، وسائر الحقوق الطبيعية المُرتكز القوي لنظرية القانون الحديث، فأصبحت العقائد تكميلية، وثانوية بعد أن كانت الأسّ الرئيس

في التشريع. فالإنسان - كما يقول فولتير- "أصبح يسير على أربعة قوائم"، مشيراً إلى التأسيس الحدائي للطبيعة البشرية. ومثل هذه المقاربة النظرية نجدها عند الفيلسوف السويسري (جان جاك روسو)، فإنسية الحدائفة منفصلة عن لاهوت العصر الوسيط؛ لهذا تجلت الأنسنة في الإنسان بوصفه القيمة العليا لها ومن ثم لا يجوز المس بها أو الاعتداء عليها أو تشويهها، والإنسان هو إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسولوجية أو العرقية أو الدينية أو المناطقية، ومن ثم فالموقف الإنساني يتمثل في تجاوز كل هذه المشروطيات التي تحاول الحد من إمكانيات الروح البشرية أو تعوق تفتحها وانطلاقها صوب الإنوجاد الذاتي والشخصي. لكن بالمقابل تجلّت ظاهرة مقابلة لها تسمى الانسية اللاهوتية بوصفها رد فعل، بـالمقابل ظهرت ردود فعل ترى أنه من الممكن تقديم بديل مختلف وهو ما جاء به أحد البحوث في الكتاب تناول هذا الامر. فالأصل في الإنسية هو الله وليس الطبيعة، فالطبيعة نتاج لازم عن الله، وفيض عنه، وليست مستقلة بالمصدر أو بالغاية، فالقول بالطبيعة مغالطة، وتجاهل للمطلوب، وحجته في ذلك قائمة على العلاقة الأزلية بين الإنسان والله، لكن هذه الانسية الجديدة تقوم على أصل مختلف عما وجدناه عند الإنسية العلمانية ومن ثم قامت الإنسية اللاهوتية على دعائم متنوعة تنطلق من النصوص المقدسة والخطابات اللاهوتية من أجل أن يكون موقف أتباعها بوصفه رد فعل ليس أكثر إلا ان هذا الامر قاد إلى ولادة الخطابات اللاهوتية المتشددة. إذ إن وحدة الإنسية وموضوعيتها مستمدة أولاً من التسليم المطلق بأحادية الذات الإلهية، فهو مبدأ مشترك بين جميع الطوائف، ولا ينبغي الاعتقاد في الاختلاف العقيدي مسوّغاً للتدافع والصراع.

اما محاولات العالم العربي فقد حاول هذا العالم ان يؤصل لهذا المفهوم من خلال التبيئة أو التأصيل لهذا المفهوم أو الممارسة الخطائية أو الاجتماعية، إذ ظهر هناك تيارات تحاول أن تؤصل للنزعة الانسية في التراث الاسلامي كأنها تحاول الرد على الهجوم الذي يشنه أصحاب الهوية على أيّ تواصل مع الحدائفة والتنوير في الحدائفة التي تحوله بنظر أصحاب

الهوية لكنها عند أصحاب الكونية مختلف؛ لأنها وإن كانت تعترف بالتواصل الثقافي إلا أنها تركز أيضا على التاريخية وإشكالياتها الاجتماعية والسياسية والمعرفية، من هنا جاءت مشاريع الحداثية وهي تعمل على تأصيل للأنسنة، إذ هناك جملة من البحوث التأصيلية التي حاولت البحث في تأصيل هذا الأمر في التراث العربي الإسلامي، وهي نزعة متنوعة المرامي، منها من انطلق بفعل التأثير الذي تركته الثقافة العربية الإسلامية في الفكر الوسيط، لاسيما في القرن الثالث عشر وما بعده، وهناك من انطلق من أجل استنبات هذا الأمر، فهي تواصل لهذه المحاولات، ومن ذلك محاولة (عبد الرحمن بدوي) التي بدأها منذ عام 1945، وتالياً في عام 1947 في كتابه (النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي)، وايضا أشار أركون في "مقدمة" الطبعة الترجمة العربية تلك إلى ضرورة الحاجة إلى إعادة قراءة موضوعات الفكر الأنسني في الإسلام، وهناك مشاريع متنوعة في هذا السياق ومنها هذا الكتاب المشترك الجماعي.

لقد جاء هذا الكتاب موزعاً على أربعة محاور، كان المحور الأول منها يسعى إلى تجذير الخطاب الإنسي في الثقافة العربية، وكشف اللامفكر به داخل التراث العربي-الإسلامي والحفر في ممارساته ذات الطابع الإنسي، فيما جاء المحور الثاني يتناول الجانب الأركيولوجي في الإنسية الغربية وتمظهراتها المتنوعة في الغرب، وأبرز الشخصيات الإنسية، فيما جاء المحور الثالث يتناول بالبحث عن أبرز الشخصيات الإنسية العربية وجهودهم من أجل إنسية عربية معاصرة، فيما جاء المحور الرابع يتناول البحث في العلاقة بين الإنسية والأدب والفن والقانون.

يبقى الخطاب الإنسي ضرورة ملحة وسط هذا الكم من تغييب البعد الإنسي، وهيمنة اللاهوت المتطرف الذي أصاب العالم العربي بالخراب المدمر وغياب حقوق الإنسان وهيمنة العنف.



## المحور الاول

# جذور الخطاب الانسي في التراث الاسلامي

- جذور النَّزعة الإنسية في القرن الأول الهجري  
أ. د. رسول محمّد رسول/العراق
- أسنة القران الكريم والتعنقد التشاركي  
د. البغدادي / العراق
- المنزع الإنساني في فلسفة أبي نصر الفارابي السياسية  
بقلم: عبد الله إدالكوس
- «أسنة الخطاب» مقاربات في الخطاب الانسي عند ابن باجة الأندلسي  
الدكتور زيد عباس كريم
- القول في الإنسان أم مشكل العقل في الإنسان عند فلاسفة الاسلام  
د. يوسف بن عدي
- الأسنة والنثر العربي عند التوحيدي: قراءة في مقابسة علم النجوم  
ذياب شاهين



## جذور النزعة الإنسانية في القرن الأول الهجري

■ د. رسول محمد رسول\*

منذ عصر الإصلاح الديني، وكذلك منذ فجر العصر الأوروبي الحديث، ظهرت مجموعة من المثقفين متعدّدة التخصصات الثقافية تدعو إلى إعادة الاعتبار لقيمة الإنسان في الحياة والوجود العام للبشر، وعملت على بعث الثقافة البشرية غير المتأثرة بما هو ديني أو لاهوتي، وبذلك صارت تلك المجموعة تسمى بـ (الإنسيين) = (Humanists)، وهي نخبة تناهض تداول التجربة الدّينية البشرية في العالمين المسيحي واليهودي على نحو تضامني، معنية، في الوقت نفسه، ببعث رؤية فلسفية جديدة تعيد المكانة للإنسان كقيمة في حد ذاته، ولثقافته ومعرفته، بعيداً عن أي لاهوت ديني مغال، ولذلك استعانت بالموروث الفلسفي والثقافي والأدبي اليوناني الدّنيوي القديم، عبر الوسيط العربي أحياناً، والذي كان منتوجاً معرفياً وأدبياً إنسانياً خالصاً لإشاعة سياسات الثقافة الإنسية بين الناس.

لا شك أن فكرة الأنسنة من حيث التداول البشري هي حق مشاع في الفكر الإنساني منذ قديم الزمان وإن تعدّدت أشكال التعبير عنها، ولذلك سعى عدد من المفكرين العرب، ومنهم الفيلسوف المصري (عبد الرحمن

(\*) العراق.

بدوي)، وكذلك الفيلسوف الجزائري الأصل الدكتور (محمّد أركون)، وغيرهم من الباحثين العرب، إلى تأصيل تلك النّزعة في التراث العربي الإسلامي القديم من دون الركون، في هذا السياق التاريخي التأصيلي، إلى الفكر العربي الذي ظهر في القرن الأول الهجري، خصوصاً في نصوص تبدو هامشية على متن نصوص أخرى كبعض (العهود) التي كتبها الخلفاء الراشدون إلى عمّالهم على الأمصار الإسلامية، ومنها عهد الإمام (علي بن أبي طالب)، عليه السلام، إلى عامله المقترح على مصر (مالك الأشتر)، ذلك (العهد) الذي تضمّن بذرات أساسية في الفكر العربي الأنسني في حدود العقد الرابع من ذلك القرن الهجري. فما قيمة تلك التجربة في الفكر الأنسني؟

\* \* \*

كان التطلّع الأنسني قد بدأ بالظهور في إيطاليا خلال القرن الرابع عشر الميلادي، واستمر لقرنين من الزمان ليصل ذروته في القرن السادس عشر الميلادي، وفي خلال كل تلك الفترة الطويلة تبدّد ظلام القرون الوسطى الذي ولّدته سطوة رجال الكنيسة المغالية، وأخذ الإنسان يولد من جديد شيئاً فشيئاً كحالة ذاتية مختلفة عمّا كان عليه في عهود تاريخية طويلة؛ حيث الانخراط الولائي الكلي لسلطة الفكر اللاهوتي أو أية سلطة أخرى مفارقة للوجود البشري غير سلطة التفرد الذاتي للإنسان.

في ظلّ ذلك، تطوّرت دلالة مصطلح (الإنسيين) إلى اتجاه أو نزعة عبر عنها مصطلح (النّزعة الإنسانية) أو (النّزعة الإنسية) = (Humanism) التي قادها، في خلال تلك الفترة، مجموعة كبيرة من المثقفين متعدّدي التخصصات المعرفية والجمالية التي أوّلت (الإنسان) بوصفه كائناً دنيوياً أهمية مركزية في الفكر والوجود والكون والحياة\*.

---

(\*) لخصّ الباحث الجزائري الدكتور (مصطفى كيجل) دلالة ومفهوم (الأنسنة) بالاستناد إلى مصادر عربية وغربية عدّة وعلى النحو الآتي: تأتي مصطلحات النّزعة الإنسانية والأنسنة والإنسانية في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي (Humanisme)، والذي يشتق =

لقد جعلت تلك النخبة من الفردية والعقلانية والذاتية الأهوائية والسعادة البشرية منطلقات نظرية في خطابها الفلسفي، فعادت إلى (الإنسان) بوصفه مركز وجود وليس مجرد هامش ثانوي يتقوى ظلاً على هامش الأيديولوجيات الدينية وغير الدينية التي تعيَّب، وبلا هوادة، ذات الإنسان المتفردة، وتلجم منحاه العقلي وهو يتداول وجود معيشه اليومي في الحياة، لكن تطوُّرات النَّزعة الإنسانية أقبلت بدورها على صناعة أيديولوجية لنفسها ما جعلها عرضة للتطرُّف الفكري من جديد، وكان من ذلك التحوُّل صوب الإلحاد الديني ما جعلها عرضة للتمرد عليها بالعودة إلى جوهر تلك النَّزعة الحقيقي والتمثل بإعلاء شأن الإنسان في الوجود؛ ذلك أن النَّزعة الإنسانية أو قل الموقف الإنساني، بحسب محمَّد أركون، "لا يعترف إلا بالإنسان، في كل مكان وزمان؛ فالإنسان بالنسبة له قيمة عليا لا يجوز المس بها أو الاعتداء عليها أو تشويهها، والإنسان هو إنسان بغض النَّظر عن مشروطيته السوسولوجية أو العرقية أو الدينية أو المناطقية، وبالتالي فالموقف الإنساني يتمثل في تجاوز كل هذه المشروطيات التي تحاول الحد

---

= من اللغة اللاتينية، وتحديدًا من كلمة (Humanistas)، التي تعني "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"، كما ورد ذلك لدى الدكتور عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ص 71، مكتبة مدبولي، القاهرة، ودار ابن زيدون، بيروت، 1986. ويعتقد الباحث أن الدكتور هاشم صالح يميز بين الصفة والاسم في هذا المصطلح؛ فصفة الإنساني أو الإنسي (Humaniste) اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد في عام 1539، أما كلمة النَّزعة الإنسانية على هيئة اسم المصدر (Humanisme)، فلم تُشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجوداً منذ وقت طويل؛ فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه. وكانت كلمة الأنسي أو الإنساني تطلق على الباحثين المتبحرين في العلم، خصوصاً علوم الأقدمين؛ اليونان، والرومان، وقد ظهروا في إيطاليا أولاً، وذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوروبا، كما ورد ذلك في كتاب هاشم صالح (مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 75، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005). ويرجع الدكتور مصطفى كحل ظهور الأنسنة إلى فرانثيسكو بترارك (1304 - 1374)، وإلى سلواتي (1331 - 1406) لتعني من يتعاطى الدراسات الأدبية موروث الفروع الليبرالية عند قدامى كتاب اللاتينيين. ينظر: (د. مصطفى كحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمَّد أركون، اطروحة دكتوراه من جامعة منتوري - الجزائر، 2008، ص 58) (نسخة pdf).

من إمكانيات الروح البشرية أو تعوق تفتحها وانطلاقها صوب الإنوجاد الذاتي والشخصي. إن الموقف الإنساني بالمعنى العالي والسامي للكلمة يمثل النضال الدؤوب والعنيد الذي يقوم به الإنسان للرد على ذلك الإذلال والفشل والاحتقار والتراجع الذي يشعر به بسبب حصول العنف، وعدم قدرته على منع اندلاع العنف، إنه يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته أو أن يقضي على نسمة الحرية الإنسانية فيه، وبهذا المعنى يمكن القول إن الحس الإنساني موجود في جميع المجتمعات البشرية أو في جميع السياقات الاجتماعية - التاريخية وإن يكن بدرجات متفاوتة<sup>(1)</sup>.

## - 1 -

منذ أربعين عاماً، أخذ المفكرون العرب والمسلمون يسألون موروثهم الفلسفي عن مساراته وتوجهاته حتى شهدنا في النصف الأول من القرن العشرين، وما تلاه في القرن الجديد من سنين، رغبة في البحث عن جذور النزعة الإنسانية في التراث العربي الإسلامي.

وفي هذا السياق، راح بعض المفكرين والفلاسفة العرب المحدثين يبحثون عن جذور فكرية عربية وإسلامية لمدلولات مصطلحية ظهرت في قاموس الفكر الغربي بوازع (إرادة التأصيل)، ومن ذلك مدلول مصطلح (النزعة الإنسانية) أو (النزعة الإنسانية) أو (الإنسية) = (Humanism) المشار إليها في مدخل هذا البحث؛ ومن ذلك محاولة (عبد الرحمن بدوي) التي بدأها منذ عام 1945، وتالياً في عام 1947 في كتابه (النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي)، الذي كان عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في (مدرسة الآداب العليا) ببيروت ذلك العام، كاشفاً فيها عن رؤيته لأحد وجوه دلالة مصطلحنا (إرادة التأصيل)؛ فهو يعتقد بضرورة "إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء في تراثنا العربي"، ومن ذلك

---

(1) محمّد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي... جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة: هاشم صالح، ص 39، دار الساقي، بيروت، 1997.

تسليط الضوء على "الفعل الأصيل للإنسان في تحقيقه لممكناته، ونعني بها النَّزعة الإنسانية" (2).

في هدير ذلك المسعى التأصيلي، راح بدوي يبحث عن جذور تلك النَّزعة في التاريخ الثقافي العربي قبل الإسلام، فما هو عربي عنده لا ينحصر في المنطقة التي ظهر فيها الإسلام بالجزيرة العربية، إنما يمتد إلى تربة واسعة تشمل إيران والجزيرة العربية وفلسطين والعراق وسوريا ومصر والإسكندرية وبلدان البحر المتوسط وبيزنطة والرها، ففي تلك المناطق ظهرت النَّزعة الإنسانية خلال القرون الخمسة الأولى بعد ولادة السيد المسيح (عليه السلام)، واستمرت تالياً لتظهر عند تخوم مناطق كبيرة محاذية للجزيرة العربية. يقول بدوي: "إن مهد الحضارة العربية هو إيران والفرات ودجلة وإسرائيل، وأن أصولها مستمدة من الديانات السماوية عند الفرس والكلدانيين في الفترة ما بين عام 700 قبل الميلاد والسنة الأولى لميلاد السيد المسيح، وأن المدنية الإسلامية إنما تكون طوراً من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً" (3).

في هذا السياق، يقدم بدوي نماذج من المفكرين الذين أرسوا لبنات الفكر الإنسي في ذلك العصر، ومنهم (بُرزويه)، كما ورد ذلك في متن كتاب (كليلة ودمنة) على عصر (كسرى أنو شروان)، ومنهم أيضاً (بولس الفارسي) الذي عاش في المرحلة نفسها، وذلك في كتابه (المنطق السرياني)، وفي سياقهم أيضاً (سلمان الفارسي) قبل اعتناقه الإسلام دينا.

وهنا، وبإزاء هذه النماذج المفكِّرة بالإنسان كـ (إنسان)، يعتقد بدوي بأن "هذه الصورة للنَّزعة الإنسانية، التي كانت أولية، لا تتسم بالخصائص

(2) عبد الرحمن بدوي: النَّزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، (التمهيد)، ص 7 - 8، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1982.

(3) عبد الرحمن بدوي: النَّزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 26 - 27.

الظاهرة للنزعة الإنسانية" (4)، ما يعني وجود نماذج فلسفية أخرى عرض لها بقوله: "كان يناظر هذه الصورة صورة أخرى في المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية بمعناها العام؛ صورة أكمل وأكبر تأثيراً وأدق تفصيلاً، ونعني بها تلك المتمثلة في الغنوص الهليني الممتد عبر التاريخ؛ في كتب هرمس، ورجال الأفلاطونية المحدثة، والفكرة الرئيسية فيها هي فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الإلهي أو الأول" (5). وهي أيضاً فكرة تعود بجذورها إلى الأفلاطونية المحدثة، وإلى هرمس، بل وإلى أرسطوطاليس حتى، وكلها تشير إلى خاصية أساسية تقضي بأن "الإنسان هو مركز الوجود" (6)، وهو ما تعزّز أيضاً لدى نفر من المتصوّفة المسلمين مثل (ابن عربي)، و(عبد الكريم الجيلي)، وغيرهما.

- 2 -

تبدو محاولة (عبد الرحمن بدوي) هذه ذات أهمية ريادية كبيرة في مجالها العربي؛ فهي الأولى في تاريخ إرادة التأسيس العربية الخاصّة بالبحث عن جذور نزعة الأنسنة في التراث الثقافي العربي قبل الإسلام وبعده. أما المحاولة الثانية الكبرى فجاءت بعد محاولة بدوي تلك بنحو عقدين من الزمان، تلك التي نهضَ بها (محمد أركون)، الذي يكتب باللغة الفرنسية كونه عاش جل حياته في باريس حتى نشر بلغة وطنه البديل عام 1973 كتابه (مقالات في الفكر الإسلامي) = (Essais sur la pensée islamique)، الذي ضمّنه تحليلات لنماذج من الأنسنة الإسلامية، وعاد في عام 1975 لينشر كتابه (الأنسنة العربية) = (Humanisme arabe)، الذي طُبِع مرة أخرى باللغة الفرنسية عام 1982. ولم تتوقّف معارك أركون من أجل الأنسنة عند هذا الحد، بل عكف على نشر كتابه الجديد (الأنسنة

(4) عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق نفسه، ص 31.

(5) عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق نفسه، ص 31.

(6) عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق نفسه، ص 40.



والإسلام.. مدخل تاريخي نقدي) = (Humanisme et islam Combats et Propositions) في عام 2006، والذي ضمَّنه تحليلاً شاملاً لكل محطات "معاركه من أجل الأنسنة" كما يقول في "تبريرات" إقباله على تأليف هذا الكتاب<sup>(7)</sup>.

بعد مرور عقدين من الزمان، وجد القارئ العربي كتاب محمد أركون (الأنسنة العربية) وقد أخذ طريقه إلى اللغة العربية بترجمة الدكتور (هاشم صالح) تحت عنوان (نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي)، وصدر عن دار الساقى في بيروت عام 1997. وحرص أركون نفسه على التقديم لهذه الترجمة الأولى بالكشف عن دراسات أخرى للأنسنة كتبها (جويل كريم) في عام 1986، و(إفريت راوزين) في عام 1988، و(جورج مقدسي) في عام 1990، و(جوزيف إيس) في عام 1995، ناهيك عن مؤلفات عدّة كتبها أركون نفسه حول الأنسنة للفترة بين عام 1975 حتى صدور الترجمة العربية لكتابه (الأنسنة العربية) أو بحسب ترجمته إلى العربية (نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي) عام 1997.

أشار أركون في "مقدمة" الطبعة الترجمة العربية تلك إلى ضرورة الحاجة إلى إعادة قراءة موضوعات الفكر الأنسني في الإسلام بعد حدوث "الانهيارات المتتالية" في العالم العربي، و"الانحرافات الأسطورية، بل الهلوسية التي طرأت ليس فقط على تراث فكري خصب وعريق كالتراث العربي الإسلامي، وإنما أدّت، تلك الانحرافات، إلى خنق حياة الروح أو الشرارة الفكرية منذ نهاية العصر الليبرالي عام 1940، والدخول في المرحلة التاريخية المدعوة ثورية..."<sup>(8)</sup>، والتي أصبحت مفردة إسلام

(7) محمد أركون: الأنسنة والإسلام... مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: د. محمود غريب، ص 26، دار الطليعة، بيروت، 2010.

(8) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي... جيل مسكويه والتوحيدي، ص 8.

خلالها "عرضة للتلاعبات الأيديولوجية الواسعة التي يقوم بها الحركيون الأصوليون اليوم"<sup>(9)</sup>.

لهذا، نجد (محمّد أركون) هنا لا يختلف عن (عبد الرحمن بدوي) في ترسيخ إرادة تأصيل نزعة الأنسنة في الفكر العربي والإسلامي من حيث التوجّه العام على الرغم من اختلاف المعالجة شكلاً ومضموناً، إلا أن أركون بدا واعياً لمتطلّبات المرحلة أكثر وهو يتصدّى لتأصيل الفكر الأنسي وإعادة الروح فيه من جديد، والحديث عن تحدياته، ومن ذلك التعميم الإيديولوجي الذي تمارسه الأيديوجيات الإسلامية وغير الإسلامية بصدد وجود إسلام واحد يمتد من الشرق إلى الغرب، بينما التعدّد والتنوّع هو الحاكم في ذلك المشهد، ولذلك لجأ أركون إلى استخدام مصطلح "الوسط الإسلامي"، وكذلك مصطلح "السياق الإسلامي"<sup>(10)</sup> بدلاً من مصطلح "الفكر الإسلامي" الواحد الشامل انتصاراً للتعدّد والتنوّع الذي تشهده الممارسة الدّينية من وطن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر في عالم متعدّد الثقافات والممارسات التبعديّة؛ يقول أركون: "لكي نعالج مسألة الاتجاه الإنسي بشكل شامل ونقدي في آن معاً، ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار معطيات السياق الإسلامي المتغيرة في المكان والزمان"<sup>(11)</sup>، وكذلك إعادة بناء "المهمة المُلقاة على عاتق المؤرخ أو المفكّر اليوم لتبيان كيفية ضمور بذور نزعة الأنسنة الواعدة التي كانت تنتج إنسانية منفتحة ومؤمنة بالله في الوقت ذاته، وفي السياق الإسلامي"<sup>(12)</sup> نفسه. وهذا يعني، أن أركون يحتفي بثنائية الدّيني - الدّنيوي عبر استخدامه لمصطلح (البُعد التراجيدي)، ويقصد بذلك وجود "قدر تاريخي يصيب المجتمعات

(9) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 8.

(10) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 9.

(11) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 16.

(12) محمّد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي... جيل مسكويه والتوحيد، ص 20،

وكذلك انظر: ص 30.

البشرية بشكل لا حيلة لها فيه، ولا مرد له" (13)، وهو يُعد "لا بدَّ أن نحسب له الحساب وليس فقط لعامل الإسلام" (14).

وبصدد ذلك، يعتقد أركون بأنه "ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البُعد التراجيدي أو المأسوي فهو الذي سيساعدنا على العودة إلى الأصول المفهومية الأولى للفلاسفة الإنسانية، وعلى استكشاف منشئها الاجتماعيين وتتبع هذا المنشأ، وتتبع مسارتها التاريخية عبر القرون" (15).

في نهاية المطاف درس أركون تجربة (ابن مسكويه) الإنسية كما تجلّت في حياته وفكره، ما يعني أنه توقّف عند مرحلة إسلامية من مراحل القرن الرابع الهجري في بحث هو حتى الآن الأفضل في المكتبة العربية والغربية تلك التي تناولت دراساتها فلسفة (ابن مسكويه).

أما في كتابه الأخير (الأنسنة والإسلام... مدخل تاريخي نقدي)، فقد أعاد فيه أركون كل الطروحات التي اشتغل عليها في كتبه السابقة عن الأنسنة العربية والغربية، خصوصاً (الفصل الأول) من بين فصول الكتاب الستة، والمعنون بـ (عودة إلى السؤال الأنسني في السياق الإسلامي)، فضلاً عن (التصدير) للكتاب في ترجمته إلى العربية عن الفرنسية، والذي جاء إلى عنوان "تبريرات" كشف فيه عن جملة من المفاهيم والاستنتاجات، منها مثلاً مفهوم "الأنسنة المعيشة" (16)، ومفهوم "المعنى في مستوى مجسّداته النَّفسية والتاريخية المحسوسة" (17) وهو بصدد الحديث عن تجربة التوحيد (أبو حيان) في الأنسنة. وكذلك مفهوم ما هو "ضد الأنسنة" أو "اللاأنسني" = "Antihumanisme" (18) في معرض حديثه

(13) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 10.

(14) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 10.

(15) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 10.

(16) د. محمّد أركون: الأنسنة والإسلام... مدخل تاريخي نقدي، ص 21.

(17) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 21 - 22.

(18) محمّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 22.

عن مجمل الحركات الايدولوجية العربية والغربية التي ناوت كل ما هو أنسني على صعيد الممارسة الثقافية والميدانية. وليس بعيداً كذلك عن تأكيده على مفهوم "التضامن الأنسني"<sup>(19)</sup> الذي يتمنى اشتغاله كجدار حاد لتخرُّص الأيدولوجيات المناوئة لنزعة الأنسنة في العالمين المذكورين.

- 3 -

لا يحق لنا هنا التوغُّل أكثر في تفاصيل ما أقبل عليه (محمَّد أركون) كما كان الأمر مع (عبد الرحمن بدوي)؛ فما اشتغلا عليه متوفر في مؤلفاتهما الخاصة بالأنسنة في الثقافة العربية والإسلامية، وما غاب عنهما معاً هو ذلك الجذر الأنسني المفكَّر فيه في نصوص أخرى ترتبط بشخصيات ميدانية ليس فقط في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، إنما أيضاً في التاريخ اليومي لتلك المجتمعات.

لقد تحدَّث أركون عن وجود بذور أنسنية لم تلق الاهتمام التواصلي ولا التأصيلي، وكان حديثه يخص الفارابي (أبو نصر)، أحد فلاسفة القرن الرابع الهجري الكبار، ولكن ماذا عن جذور الأنسنة في القرن الأول الهجري؟

نعم كان (عبد الرحمن بدوي) قد تطرَّق إلى حراك ذلك العصر الأنسني من خلال أعمال ظهرت فيه، لكنها لم تكن نتاجاً عربياً أصيلاً كما هو الحال في تجربة نص نادر خطَّه يراع الإمام (علي بن أبي طالب) (23ق.هـ - 40هـ)، رابع الخلفاء الراشدين، عندما كان حاكم الأمة الإسلامية في زمانه، حيث امتدَّت ولايته للفترة 36-40 هجرية، وهي الولاية التي عصفت بها الأهواء وغرائز الثأر والقتال بما لا تختلف عن نظيراتها من الولايات الخاصة بالخلفاء الراشدين الثلاثة قبله .

في أثناء ولايته، كتب (علي بن أبي طالب) إلى عامله الجديد على

(19) محمَّد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 23.

مصر (مالك بن الحارث الأشر النخعي) (عهداً) كان بمثابة استراتيجية عملية لإدارة الحكم في بلاد المصريين، وهي رسالة مطوّلة حرص الخليفة الرابع على أن تكون ميزان عمل لإصلاح الحال في تلك البلاد وغيرها من بلاد المسلمين التي كانت تعج بالاضطراب والفساد السياسي والأخلاقي والاقتصادي.

وكنّا في كتابنا (صورة المثقف في التراث العربي)<sup>(20)</sup>، قد درسنا حالة المثقف في تلك (الرسالة/ العهد)، لكن هذه الأخيرة تحبل بالكثير من الأفكار الموجهة لعمل الأمة عبر الوسيط السياسي (الحاكم الشرعي) في حينها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نراها تحبل بأفكار ذات شأن استراتيجي خاص بانبثاق فكرة الأنسنة في تلك الفترة بحسب الملفوظ التوجيهي الذي ورد فيها والموجه إلى المرسل إليه أو المؤتي إليه المباشر (مالك الأشر)، صاحب الشأن السياسي المقصود والمولى على مصر حاكماً جديداً، والمطلوب منه إدارة الأمة المصرية عامة .

جاء الملفوظ الأنسني في مطالع (الرسالة/العهد) حيث كتب الخليفة لعامله الأشر:

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَشْتَرِ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وُلَّاهُ مِصْرَ جَبَايَةَ خَرَاجِهَا، وَجِهَادَ عَدُوِّهَا، وَاسْتِضْلَاحَ أَهْلِهَا، وَعِمَارَةَ بِلَادِهَا. أَمْرُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَإِثَارِ طَاعَتِهِ، وَاتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ مِنْ فَرَائِضِهِ وَسُنَنِهِ الَّتِي لَا يَسْعُدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا، وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا، وَأَنْ يَنْصُرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ وَيَدِهِ وَلِسَانِهِ؛ فَإِنَّهُ جَلَّ اسْمُهُ قَدْ تَكْفَلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ، وَإِعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ وَأَمْرَهُ أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ مِنَ الشَّهَوَاتِ، وَيَزَعَهَا عِنْدَ

(20) انظر: (رسول محمّد رسول: صورة المثقف في المجتمع العربي، ص 16، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2011).

الْجَمَحَاتِ، فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ. ثُمَّ اعْلَمْ يَا مَالِكُ أَنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دُولٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلِ وَجُورٍ، وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوَلَاةِ قَبْلَكَ، وَيَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ، وَإِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسُنِ عِبَادِهِ، فَلْيَكُنْ أَحَبَّ الذَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ، فَامْلِكْ هَوَاكَ وَشَحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ، فَإِنَّ الشَّحَّ بِالنَّفْسِ الْإِنْصَافُ مِنْهَا فِيمَا أَحَبَّتْ أَوْ كَرِهَتْ، وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ؛ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ...» (21).

يمكن لنا أن ننظر في هذا النص التوجيهي من زوايا عدة نستعين وفقها، على سبيل المثال، بنظرية (رومان ياكوبسون) في الفعل التواصلية الأدبي، والذي اشترط وجود ستة مفاهيم أساسية في هذا السبيل رغم أننا بصدد نص توجيهي غير أدبي، هي: المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والسياق، والاتصال، والسنن أو التفسير (22).

بالطبع، نحن لسنا بإزاء نص شعري وإن كان النص الفائق مصبوباً بلغة مفعمة بالبلاغة فائقة الرفع من الناحية الجمالية، على العكس، إننا نقرأ هنا نصاً توجيهياً حكومياً الطبع؛ فهو يصدر عن (مرسل) هو (خليفة المسلمين علي بن أبي طالب)، ويتوجه إلى (مرسل إليه) وهو وال من الولاية المكلفين بإدارة شؤون المسلمين في مصر (مالك الأشر)، وفيه (رسالة أو مرسلة) يحبل بها (العهد) إياه، ويأتي ضمن (سياق) حكومي

(21) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج 3، ص 369، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 2002.

(22) انظر: (رومان ياكوبسون: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، ص 23 وما بعدها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988)

تكليفي شرعي بين خليفة ووال، ويتوسّل اللغة العربية المدوّنة أو المكتوبة طريقاً لـ (التواصل)، ويضمّر بقدر ما يكشف عن (شفرة) متفق عليها بين الخليفة والوالي هي شفرة التكليف الشرعي بحكم أرض الكنانة وفق رؤية فكرية جديدة.

### أولاً: المرسل أو المؤتي

لا شك أننا بصدد نص ديواني توجيهي رسمي صادر عن السلطة الأعلى في الدولة الإسلامية القائمة آنذاك؛ خليفة المسلمين الرابع، الإمام (علي بن أبي طالب) المعروف بخطابه الإسلامي الذي يتطابق فيه (الفكري) مع (العملي) وفق تساوق متناغم حتى بدا (الإمام) في نظر الناس أنموذجاً حياً للإنسان المسلم المفكّر القائد الذي أنتج فكراً إسلامياً ناصع الرؤية صبّه في خطبه السياسية، وحكمه الفكرية والفلسفية التي لم تتناقض مع روح العقيدة الإسلامية وشكلها جُملة وتفصيلاً، ناهيك عن سلوكه اليومي الذي كان يقصد تلك المطابقة بين الإيمان والعمل ليمسي أحدوثة ذلك التوافق بين طرفي التناغم الفكري.

ولد (علي بن أبي طالب) في عصر كانت فيه العرب تعيش أسوأ حال، وكانت العصبية القبلية هي المركز المعياري الجاذب لكل تفكير بشري يومها، وهي عصبية قائمة على أسس جهوية متعصّبة لأن القبيلة هي الهوية الأصل لكل سلوك بشري، كما أنها المرجع الثقافي والمجتمعي والسياسي للفرد في قومه حتى لو كانت - القبيلة - مصدر شر له، ولعلنا نجد في المثل الجاهلي القائل: "إن يبغ عليك قومك لا يبغ عليك القمر"<sup>(23)</sup>، خير دليل مُعبّر عن تلك الثقافة التي تؤكّد على مركزية القبيلة في سلوك الفرد كألوية مطلقة.

إن العامل الجهوي الذي تؤسّسه القبيلة العربية يحد من الانفتاح على

---

(23) الميداني: مجمع الأمثال، ج 1، مثال رقم 103، (نسخة pdf).

الآخر، وبالتالي يحد من الحضور التواصلي للموقف الإنساني؛ فالإنسان ليس هو إنسان في ذاته البشرية إنما مجرد فرد عضوي في قبيلة ليس من شأنه الانفتاح على غيرها أو حتى التفكير فيما وراءها صوب أفق إنساني أشمل منها؛ هكذا كانوا يؤمنون: "أنا وابن عمي على الغريب!"!

عندما أشرق نور الإسلام، جاء الدين الجديد إلى أسس مختلفة قوامها (الإيمان) بالله كميّار للفرق بين البشر فيما إذا كانوا مؤمنين أم مشركين؛ فلا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، وأن أكرمكم عند الله أتقاكم، وغير ذلك من الموجهات القرآنية التي دعت، في الوقت نفسه، إلى التعارف البشري، والتواصل الإنساني\*، ولكن ضمن السياق الجديد الذي تصبّح فيه (هوية القبيلة) بنية مُفكّكة مقابل (هوية الله) المتراصة البنين، وتصبّح فيه هوية القبيلة ليست مركزاً إنما الهوية الدّينية الإسلامية هي المعيار المركزي للتفاضل بين البشر؛ قال علي بن أبي طالب في بيتين شعريين له:

لعمرك ما الإنسان إلا بدينه

فلا تترك التقوى اتكالا على النسب

فقد رفع الإسلام سلما فارس

وقد وضع الشرك الشرف أبا لهب<sup>(24)</sup>.

دخل (علي بن أبي طالب) الإسلام باكراً، وعاش في كنف الرسول الجديد (محمّد بن عبد الله)، عليه الصلاة والسلام، حتى تزوج ابنته (فاطمة بنت محمّد)، عليها السلام، وصار رجل الإسلام الهمام الذي يدافع عن الدين الجديد، ويعمل على ترسيخ شأنه في الحياة، وصولاً إلى

---

(\*) انظر كتابنا: (رسول محمّد رسول: نقد العقل التعارفي... جدل التواصل في عالم متغير، ص 30 وما بعدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005).

(24) ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب: جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، ص 12، طبعة تجارية.



ترأسه قيادة الخلافة العليا حتى استشهاده مُغتالاً سنة أربعين هجرية .

كان طموح (علي بن أبي طالب) أن يكون (أحدوثة زمانه) حتى تحصّلها وصارها عن جدارة، وكان يمتلك إحساساً بالزمان المملوء فعلاً ذاتياً يبني صرح تلك الأحدوثة؛ فهو القائل:

"كن ابن من شئت واكتسب أدباً

يغنيك محموده عن النسب

فليس يغني الحسيب نسبه

بلا لسان له ولا أدب

إن الفتى من يقول ها أنذا

ليس الفتى من يقول كان أبي" (25).

هذه مؤشرات نجدها كثيرة الظهور في نصوصه الشعرية والنثرية لتكشف عن توارى فكرة القبيلة أو النسب خلف القيم الإيمانية للدين الجديد التي اشرأبت به روحه ونفسه منذ نعومة أظفاره مقرونة بنمو نزعة الذات لديه والذي طمح إلى بنائها على نحو متفرّد ضمن إيمانه الصافي بالعقيدة الإسلامية.

إن توارى (فكرة النسب)، وكذلك (فكرة القبيلة)، بكل ما لهما من ثقافة وخطاب فكري ومجتمعي تداولي، نراه يفسح المجال لظهور (إنسان جديد) تحكّمه (هوية التقوى والإيمان بالله)، وهو ما كان عليه (علي بن أبي طالب) ذاته كـ (إنسان فرد)، وهو الذي شهد تحوُّلات جذرية طرأت على المجتمع العربي بظهور الدين الجديد، بل وكان قريباً من النبي الجديد محمّد بن عبد الله (عليه الصلاة والسلام) الذي عمل بسياسات تبيئة العقيدة الدّينية من دون اللجوء إلى القسر المطلق في إحكام تلك التبيئة وإنزالها

---

(25) المصدر السابق نفسه، ص 16.

منزلة الممارسة العملية سوى في حالات استثنائية حتمتها ضرورات تبليغ الدعوة الإسلامية على عهده؛ فقد وضع (الرسول الجديد)، واستناداً إلى اجتهاداته المحكّمة في قراءة النصّ القرآني، وضع مساحة من الحرية في الاستجابة إلى دعوة الإسلام في ظل تنوّع العقائد والأديان السماوية الذي كان سائداً في المجتمعات البشرية كعقائد الدّين اليهودي والدّين المسيحي، وجُملة أخرى من الأديان غير السماوية، ناهيك عن الثقافات والاعتقادات البشرية الأخرى التي واجهتها الدعوة الإسلامية في مستقبل طلوعها كتحدٍّ كبير عطلّ انفراط الدعوة على نحو سلس في ذاك الوقت.

إن مساحة الحرية التي سوّغت العيش الآمن لليهود والمسيحيين وغيرهم في (دار الإسلام) كانت تجربة حية وماثلة أمام (علي بن أبي طالب) المشبعة نفسه بيلاء الإنسان كإنسان أهمية قصوى في تفكيره وخطابه الفكري وممارساته اليومية في الحياة العامة والخاصّة، ولذلك أفرط رؤيته تلك في (الرسالة/ العهد) إلى عامله على مصر (مالك الأشر) عندما خطابه قائلاً، كما ورد في متن النصّ السابق:

"أشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكون سبباً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان؛ إما أخ لك في الدّين، وإما نظيرٌ لك في الخلق".

### ثانياً: المرسلّة أو الرسالة

هكذا إذن، يقسّم (علي بن أبي طالب) الرعية إلى صنفين؛ صنف مسلم وآخر غير مسلم كما يؤكّده متن الوصية، وهما صنف المسيحيين أو الأقباط، وصنف اليهود من الذين يعيشون في كنف الإسلام من دون أن يؤمنوا بعقيدته في الديار المصرية، إنهم النُّظراء في الخلق؛ فهم بشر من سائر الناس كما بقية المسلمين بشر، والفرق بين الصنفين أن هذا مسلم وذاك غير مسلم، فليس من الحكمة التعامل مع المسلمين تحت سلطة الولاية فقط، بل لا بدّ من ضمّ غير المسلمين تحت سلطة الولاية نفسها

كونهم جميعاً بنية مجتمعية واحدة، وبوصفهم نظراء في الخلق لكل المسلمين.

هنا تكمن إنسية (المُرسلَة/ الرسالة) في هذا النص، هنا تكمن روح جنينية للنزعة الإنسانية ظهرت في ذلك القرن، فلا ينبغي التعامل القمعي أو التهميشي مع ذوات بشرية لا تريد الانضواء تحت راية العقيدة الدينية الإسلامية، ولا تريد لهويتها أن تتماهى مع هوية تلك العقيدة الجديدة، ولذلك لا ينبغي التعامل معها كجهة هوياتية منبوذة وهي لا تعدو أن تكون مظهراً هوياتياً بشرياً إنسانياً يتشارك العيش في مجتمع معين في هويته المكانية والثقافية والحضارية.

ولدت تلك الفكرة الأنسية، كما تبدّى في هذه المرسلَة، من رحم أربع مرجعيات سمحاء؛ الأولى منها مرجعية إلهية، والثلاثة الباقية تداولية تمتح من المرجعية الإلهية أصولها الأساسية مزدانة بتجربة بشرية أخذت على عاتقها دلق المرجعية الدينية في تجربة عملية متساوقة الخطاب، هي: أولاً: مرجعية (القرآن الكريم). ثانياً: مرجعية (الحديث النبوي الشريف). ثالثاً: مرجعية (التجربة المحمّدية) في التعامل مع غير المسلمين. رابعاً: مرجعية (التجربة الإمامية) لـ (علي بن أبي طالب) في التعامل مع غير المسلمين.

تأتي (المرسلَة الإنسية) في مرحلة تالية؛ فالإنسان، وبحسب منطوق النص الإمامي، هو مسلم بالدرجة الأولى، وهو نظير لبقية البشر بالدرجة الثانية، وهذا يؤكّد بأن خطاب المرسلَة الإنسية هنا لا يتقاطع مع منطوق وخطاب المرجعية الإلهية التي تحتفي بالإنسان بوصفه قيمة إيمانية إنما تكمله؛ فالإنسان ليس بهيمة حيوانية، إنما هو كائن عاقل وواعي مخلوق للارتقاء بذاته إلى مصاف القيم الإلهية ذات الطابع النموذجي، فضلاً عن كونه ذلك الكائن البشري الذي يمثل قيمة في حدّ ذاته كإنسان كرّمه خالقه ليعي ذاته ووجوده ويخوض معركة تحصيل المكانة الأرقى في حياته الدنيوية والأخروية.

يبدو جلياً بأنه، وعلى صعيد التلقُّظ الفكري، تطرح مسألة الإنسان كنظير خلقي لمثيله أو نظيره الإنسان لأول مرة في نصوص (علي بن أبي طالب) خلال العشرية الثالثة من عشرينات القرن الأول الهجري. وإذا ما أردنا البحث عن مسوِّغات لهذا الطرح، فإننا يمكن أن نجدتها في طبيعة الخطاب الفكري لخليفة المسلمين الرابع كما أسلفنا ذلك، ونضيف أننا نجدتها أيضاً في تحوُّلات المشهد السياسي الذي كان عليه حال العرب في الأربعين سنة الأولى من سنين ذلك القرن العاجَّة بالمشكلات الكبرى كونه قرن التأسيس لأمة/ دولة الخلافة الإسلامية الأولى، ما يعني أن منشأ هذه (المرسلة/ الرسالة) في خطابها الفكري ومضمونها السياسي كان مزدوج التكوين؛ رؤية فكرية لمثقف رفيع المستوى هو (علي بن أبي طالب)، وضرورات مرحلة تحتم الركون إلى خطاب عقلي تتوازي فيه (الذات البشرية) ك (ذات إنسانية)؛ ذات إنسان كإنسان، مع متغير سياسي يتطلَّب المزيد من الركون إلى قيم إنسانية يمكن لها احتواء تحديات ما يمكن أن يكون من خلال مفهوم (الأخوة الإسلامية)، وكذلك مفهوم (النُّظراء في الخلق) أو (النَّظير البشري).

وهذا ما يستدعينا الانتقال إلى حالة المرسل إليه (مالك الأشر) الذي آل استقباله لخطاب المرسلة إلى إشكالية كبرى من الناحية التداولية أو الميدانية كونه استشهد في طريقه إلى أرض الكنانة.

### ثالثاً: المرسل أو المؤتى إليه

كان (مالك الأشر) قد ولد قبل الإسلام في اليمن نحو 25 قبل الهجرة. وكان الرسول الأكرم محمَّد (عليه الصلاة والسلام) قد شهد إسلامه، بل وأشهد الآخرين من صحبه على تقواه وإيمانه الحق حتى صار من صحابته الأنقياء، ولذلك ما كان الأشر يرضى بظلم ظالم حتى لو كان من ولاة الأمر، فوقف ضد حكم (الوليد بن عقبة)، وكذلك ضد (سعيد بن العاص)، حتى ناوأه الخليفة (عثمان بن عفان)، (رض)، ونفاه إلى الشام

ليجد محاربة شرسة من خصمه (معاوية بن أبي سفيان).

ولما آل أمر الخلافة إلى (علي بن أبي طالب)، شد مالك من أزر الخليفة الجديد أكثر، وسار في ركبه، ودعم ولايته حتى صار أحد أركان دولته من القادة العسكريين الأشاوس في أغلب حروبه من أجل بسط العدل بين الناس. وتشير بعض المصادر إلى أن (علي بن أبي طالب) كان "يعتبر مالك الأشتر جديراً بحكم مصر، فلذلك دعاه إلى الكوفة، وأعطاه عهده المعروف، وبعث به إلى هناك. فما كان من معاوية الذي كان يُدرك أنه لو دخل مالك الأشتر مصر فإنها ستتحول إلى قاعدة قوية وراسخة للخلافة العلوية، فدبر خطة لاغتياله، وهو ما تحقق له في نهاية المطاف؛ فقد استشهد مالك الأشتر في أرض القلزم بمصر على يد نافع، مولى عثمان بن عفان، الذي سقاه شراباً مزيجاً من السم والعسل<sup>(26)</sup> في حدود عام 38 هجرية.

\* \* \*

باستشهاد ملك الأشتر، يكون التحدي التاريخي قد أوقف هدير المرسلّة الذي ضمّها (عهد) الخليفة الرابع إلى رعيته في مصر، بل إلى الأمة، خصوصاً الجذر الأنسني فيها، لكن ذلك (العهد/ الرسالة/ المرسلّة) شاع أمره في بلاد المسلمين، وشاع أمر ما فيه من خطاب فكري تنويري جديد البناء والتكوين ليحفظ كرامة الإنسان في المجتمع كإنسان، ويحفظ التنوع الديني والثقافي والمجتمعي في الأمة كونه لا يطيح بجوهر بنيان الله في الأرض - الإنسان - كقيمة أساسية من قيم الحياة الدُّنيا والآخرة.

إن اصطدام هكذا خطاب أنسني بعبثية التاريخ الفعلي وعدميته عبر

---

(26) المجلسي: بحار الأنوار، ج 33، ص 554، ناسخ التواريخ، ج 3، ص 294 - 295،

شرح نهج البلاغة: ج 6، ص 317. انظر:

-http://www.karbasi.info/index.php/2011 - 08 - 17 14 - 51

اغتيال (حامل المرسلّة) = (مالك الأشر)، حدّ من تطلّعات ومأمولات أن يكون الإنسان كائناً إنسانياً الوجود والحضور وليس مجرد موجود جهوي يحكمه التعصّب المغلق إلى دين ما أو قبيلة أو نسب ما أو منطقة ما؛ فما جرى بعد استشهاد مالك الأشر اغتيالاً، وتلاه استشهاد أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) اغتيالاً (40 هجرية)، وبعد عشرين عاماً استشهاد (الإمام الحسين بن علي) (60 هجرية)، عليه السلام، حدّ، وعلى نحو مأسوي، من قيام أية مبادرة يمكن لها أن تفرز صورة من صور التفكير الأنسي الجامع بين العقل والإيمان بقدرة الإنسان على العيش المشترك كإنسان.

وهكذا راحت (العدمية القبليّة) المقيّنة تستفحل ضد كل ما هو أنسي، بل وضد أية فكرة أنسية مأمولة الإمكان بعد أن قوضت منبع البذرة الأنسية باغتيال حاملها بداية (مالك الأشر)، ومن ثم اغتيال مصدرها ومرسلها (علي بن أبي طالب)، لكن تلك (المرسلّة) ظلّت تواصل صوتها الهادر لدى أحفاد أمير المؤمنين، ومنهم الإمام (زين العابدين علي بن الحسين بن علي) (38-95هـ)، عليه السلام، الذي كتب (رسالة الحقوق) في نهاية القرن الأول الهجري، وحلّق بالإنسان كإنسان إلى آفاق عليا كونه وضع موجوديته بإزاء ذاته، في محاولة أنسية جادة منه لإنشاء صورة الإنسان الأعلى الذي يكتسب موجوديته بإيلاء الحق لنفسه وغيره في العيش المشترك وفق حياة عادلة الحقوق، وهو خطاب أنسي مجيد ختم القرن الأول الهجري به عقوده المأساوية.

## أَسْنَةُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالْتَّعَنُّدُ التَّشَارِكِي

■ د. نضال البغدادي\*

### مُستهل

العلاقة بين النص المقدس (القرآن الكريم) والإنسان في الفكر الاسلامي علاقة شائكة، لعل أقل ما توصف به أنها علاقة ملغمة بالتناقضات الحادة؛ لما تتميز به من قابلية على الفهم والفهم المضاد بالقدر ذاته. من هنا؛ قلما جازف الباحثون لاجتيازها، ولعل أشهر رواد هذه المجازفة محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وعلي حرب، وغيرهم قليل. أصفها بالمجازفة؛ لأن اختيار إلقاء الحجر في هذه البركة يُعرض صاحبه إلى أنكى التهم، وأقسى الأحكام، وليس ببعيد عتاً الحكم على تفريق نصر حامد أبو زيد من زوجه ونفيه، أو تكفير غيره، أو حتى قد تصل إلى هدر الدّم!

إن من يلج في هذا المضمار يرى أبعاداً متعدّدة، ونواحيّ متعارضة، وزوايا متباينة، ولكي نصل إلى مبتغى بعينه؛ فقد رأينا التّركيز على تساؤلاتٍ بعينها لبحثها والنظر في إمكانية التّوصل إلى رؤىّ مُستجدة بشأنها. وما اخترناه منها:

(\*) العراق.

■ هل يُمكن أن يتأَنَّس القرآن الكريم أم لا ، هو معصوم منها؟

■ إن كان بالإمكان أنسنه ، فبأي معنى؟

■ هل تتعارض تلك الأنسنة مع قداسته أم لا؟

■ هل يُمكن توظيف هذه الأنسنة لمصلحة الإنسان؟

في ورقتنا هذه ، سنحاول صياغة رؤيتنا الخاصة بهذا الصدد ، آمليين أن نُسهِم في إثراء هذا الجانب الأساسي من جوانب الفكر الإسلامي الذي نعتقد بأنه لا يزال يُعاني من الارتباك والقلق المعرفي.

### مفهوم الأنسنة في الفكر الإنساني

مفهوم الأنسنة من المفاهيم الملتبس فهمها الذي لم يستقرّ الفكر الإنساني على حدّه في تعريف مُتفق عليه ، بل لم يزل يتقوّل بحسب العقلية المنتجة له ، وفيما يأتي ؛ إيجازُ هذا التباين :

وَفَقًا لإدوارد سعيد<sup>(1)</sup> ، إنّ الأنسنة نابعة من «الفكرة العلمانية القائلة إنّ العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء ، لا من صنع ربّاني»<sup>(2)</sup> ، وهذا يعني : أنّ الإنسان مؤطّر في حدود تناهيه ، ومعزول بالملطق عمّا هو فوق إنساني أو بعوالم ميتافيزيقية.

إنّ هذا الموقف ينطلق وبصلابة ليواجه تأثيرات البيئة الاجتماعية وباعها الطولي في صياغة العقلية وقولبتها ، إذ وبحسب محمد أركون<sup>(3)</sup> فإنّه من الصّحيح القول : إنّ الإنسان يُولد داخل دين مُعيّن أو لغة مُعيّنة أو

(1) إدوارد وديع سعيد (1935-2003) مُنظر أدبي فلسطيني. كان أستاذًا جامعيًا للغة الإنجليزية والأدب المُقارن في جامعة كولومبيا في أمريكا ، ومن الشخصيات المؤسسة لدراسات ما بعد الكولونيالية ، وله العديد من المؤلفات مثل : الاستشراق ، الإنسانية ونقد الديمقراطية ، وغيرها.

(2) إدوارد سعيد ، الأنسنة والنقد الديمقراطي ، ترجمة : فواز طرابلسي ، دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 2005 ، ص27.

(3) محمد أركون (1928-2010 م) مُفكّر وباحث أكاديمي ومؤرّخ جزائري ، من مؤلفاته : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.



مذهب مُحدّد، ثم يُربّي اجتماعيًا بالنّواميس الأخلاقيّة المحليّة السّائدة، والأنسنة لا تتعامى عن ذلك، بل تُواجهه بما يقتضي من قوّة؛ إذ هي الموقف الإنسانيّ الذي «يتمثّل بانتهاك وتجاوز كلّ الحدود الجغرافيّة والطّائفيّة والمذهبيّة والعرقية واللّغويّة. هذا الموقف الإنساني لا يعترف إلاّ بالإنسان»<sup>(4)</sup>؛ ما يعني أنّ الإنسان الذي يصحّ أن يُوصف بأنّه إنسان هو ذلك الكائن القادر على صناعة مصيره بيده، مُشرّعًا لمجتمعه ما يراه الأفضل وُفقَ اجتهاداته المفارقة لأيّ هيمنة لاهوتيّة أو سلطة قداسة مؤسّساتيّة.

الأنسنة هي: عمليّة «الانتقال من عالم يُسيطر فيه المقدّس إلى عالم يُسيطر فيه الإنسان، وفيها لا يوجد مثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان»<sup>(5)</sup>. انطلاقًا من هذه الرّؤية ذهب نصر حامد أبو زيد<sup>(6)</sup> إلى القول بنظرة ثنائيّة التركيب للقرآن الكريم، جاء فيها إنّ «القرآن نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه؛ ولكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنساني، يُصبح (مفهومًا) يفقد صفة الثّبات، إنّهُ يتحرّك وتتعدّد دلالاته. القرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه؛ ولكنّه يُصبح مفهومًا بالنّسبي والمتغير؛ أي: من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني "يتأنسن". النصّ منذ لحظة نزوله - أي مع قراءة النّبّي محمد - صلّى الله تعالى عليه وسلّم - له لحظة الوحي - تحوّل من كونه (نصًّا إلهيًّا) وصار فهمًا (نصًّا إنسانيًّا)، لأنّه تحوّل من التّنزيل إلى التّأويل»<sup>(7)</sup>. وعلى هذا فهناك قفزة قطيعة بين المطلق والنّسبي، بين

(4) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط1، 1997، ص38.

(5) كحيل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2011، ص155.

(6) نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010) أكاديمي مصري، وباحث مُتخصّص في الدّراسات الإسلاميّة ومُتخصّص في فقه اللّغة العربيّة والعلوم الإنسانيّة. من مؤلّفاته: فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي) وكانت رسالته للدّكتوراه.

(7) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، المركز الثقافي العربي، (بيروت/المغرب)، ط3، 2007، ص99-100.

الميتافيزيقي والتاريخاني، وبينَ التّنزيل والتّأويل.

تبدو قراءة أبو زيد أقلّ تطرّفًا من قراءة أدونيس<sup>(8)</sup> التي رفع فيها راية القطيعة ليس مع الفكر الديني فحسب، بل مع الدين جملةً وتفصيلاً، حيث قال: «هكذا لا ألتقي بنفسي وإنسانيّتي إلّا بالخروج كلياً من الرّؤية الدّينيّة الوحداينيّة» طارحاً رؤية مارتن بوبر<sup>(9)</sup> التي يرى فيها أنّ على كلّ دين «أنّ يقبل حقيقة أنّه ليس إلّا شكلاً من الأشكال التي تُعبّر عن التّمثّل الإنساني للرّسالة الإلهيّة»<sup>(10)</sup>. فالأنسنة وُفقاً لأدونيس تقتضي قطيعة قطعية مع الدين تنزيلاً وتأويلاً، من حيث أنّه يرى أنّ كلّ ما هو إلهي ليس إلّا نتاج للاستيهامات التّخييليّة.

على الطّرف المقابل وقّف علي حرب<sup>(11)</sup> لينقد مشاريع الأنسنة هذه، سواء المتطرف منها المطالب بإحلال الإنسان محلاً للإلهي، أم تجريد الديني من قدسيّته وتعاليه، أم تلك التي تبدو أقلّ حدة، فعنده «ليس الخلاص بالتألّه ولا بالتأنّس ولا بالجمع بينهما. ما نحتاج إليه هو العكس، الاعتراف بدونيتنا، وبأننا لسنا أسرف الخلق ولا سادة الطّبيعة ولا مفاتيح الكون، بل نوع من أنواع الكائنات الحيّة. قد نكون الأفضل والأرقى. ربّما نحن الأذكى والأقوى، غير أنّ ذكاءنا ناقد يفضي بنا إلى دمارنا الدّاتي؛ ولذا فالمهمّة هي: مُجابهة إرادة التألّه على البشر والأنسنة للعالم والطّبيعة والأرض، بالتّخفيف والنّزع أو الصّد للمركزيّة البشريّة

---

(8) علي أحمد سعيد المعروف باسمه المستعار أدونيس شاعر سوري ولد عام 1930. تبنّى اسم أدونيس (تيمناً بأسطورة أدونيس الفينيقيّة) الذي خرج به على تقاليد التّسمية العربيّة منذ العام 1948. حصل سنة 1986 على الجائزة الكبرى ببروكسل ثمّ جائزة الإكليل الذهبي للشعر في جمهوريّة مقدونيا تشرين الأوّل 1997.

(9) مارتن بوبر (1878 - 1965) فيلسوف يهودي.

(10) أدونيس، الكتاب الخطاب والحجاب، دار الآداب، بيروت، ط1، 2009، ص28.

(11) كاتب ومفكّر علماني لبناني، له العديد من المؤلّفات منها كتاب نقد التّصّ وهكذا أقرأ: ما بعد التّفكيك، ويعرف عنه أسلوبه الكتابي الرّشيق وحلاوة العبارة. كما أنّه شديد التّأثر بجاك دريدا وخاصّة في مذهبه في التّفكيك.

النرجسية الإنسانية بوجهيها الإلهي والبشري. بكلام آخر: المتاح الآن للخروج من التفق هو: الانخراط في حركة مُضادة للأنسنة التي قادتنا إلى أن نكون ما نحن عليه الآن: بشرًا وبرابرة، عربًا وصنّاع كوارث، إسلاميين وإرهابيين، إنجيليين واستئصاليين، محافظين وليبراليين<sup>(12)</sup>. هذا يعني أنّ الأصل عند حرب هو المسار الذي لا يُفارق العلاقة المنتجة بين المكونات، بحيث يُصبح مجردًا؛ لأنّه بتجرده ينتقل من التقيض إلى نقيضه، وفي مثل هذه الحالة فإنّ الأخير لا يُحقّق أفضل ممّا فعله الأوّل.

كانت هذه نماذج من المشاريع العربية حول هذا المفهوم الضاربة جذوره بعيدًا في الحضارات الإنسانية؛ إذ قد نجد حضورها -مثلًا- في الحضارة الإغريقية التي صبّت جلّ اهتماماتها في المجال البشري بعيدًا عن التعبد بدين وتقديس إله خالق، إذ فارقوا المفارق وساروا فيما وراء الشرائع الماورائية، فحدّدوا مسارهم في النظر إلى الحياة من منطلق أرضي طبيعي، وحسب قانون الصواب والخطأ بعيدًا عن التكفير، والأصل في ذلك الإنسان، حتّى قال قائلهم بروتاغوراس<sup>(13)</sup>: «الإنسان مقياس كلّ شيء». وبعد التي واللتيا من الصراع بين الأنسويين والكنسيين، وجد كوجيتو ديكارت في القرن السابع عشر الفضاء المناسب ليكون شعارًا للعصر المنادي بمحورية الإنسان، وأنّه بمقدوره معرفة كلّ شيء، بل وبإمكانه السيطرة على الطبيعة بوسائله وأدواته المبتكرة.

من المتوقع أنّ أي تكريس لمنظور مُعيّن على أنّه الوحيد؛ يؤول إلى نتائج لا تُحمد عقباهها، فقد تلقّف الألمان فكرة الأنسنة، لما وجدوه فيها من موائمة مع أغراضهم، فوظّفوها لتبجيل العنصر الجرمني، على أنّه من سلالة الإغريق وهؤلاء أفضل عنصر عرفته البشرية، فتجدهم يُنادون بالإنسان وعظّمته وما يستحقّ من حقوق وحرّيات؛ ولكن جميع المؤشرات

(12) علي حرب، الإنسان الأدنى (أمراض الدّين وأعطال الحداثة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص28.

(13) بروتاغوراس هو زعيم الفكر السفسطائي في القرن الخامس ق.م.

تدلُّ بوجهٍ واضحٍ على أنّ هذا الإنسان ليس إلاّ الألمانى، ولا وجود للمرأة ولا للسود ولا للأسويين أو الأفريقيين.

كما نقد حرب مشاريع الأنسنة العربية فإنّ المشاريع الغربية نُقدت من نظائر لهم مثل: التوسير وفوكو<sup>(14)</sup> بنقديّ لاذع، فبدلاً من كون الإنسان هو المتحكّم والمسيطر ولا سلطة تعلو فوق سلطته وإرادته، وذلك ضمن المقولات أو اللاءات الأربع - كما يُسمّونها-، وهي: (لا سلطة فوق الذات، لا قيم أخلاقيّة إلاّ من طريق منافع الذات، لا سعادة إلاّ من طريق إشباع الذات، لا حقيقة إلاّ من طريق معرفة الذات)، والتي أسهمت في تأليه الإنسان وتعدّيه حدوده، نجد أنّ فوكو يرى الإنسان مقهور الإرادة، وهناك سلطة تعلو على سلطته وإرادته وتتحكّم فيه، وهي ما يُسمّيه بـ (النسق الخفية). حتّى وصل إلى حدّ أنّه نفى الفكرة كاملة ورفض موجوداً اسمه (الإنسان) قائلاً: «إنّ هذا الكائن ما هو إلاّ كشف حصل في القرن التاسع عشر وأنه سيزول قريباً»<sup>(15)</sup>.

في الحقيقة، إنّ متابعة قراءة المواقف المختلفة تُبعدنا عن المسار المقرّر لهذه الدراسة، وما أردتُ الوصول إليه بهذا الإيجاز هو الوصول إلى فكرة أنّ الأنسنة مفهومٌ يتمحور حول الإنسان ومركزيّته في الوجود، وانتهى. أعني: عند هذا الحدّ من العموميّة يتوقّف الاتفاق على طبيعة هذا المفهوم وحقيقة ما يُراد به. ما يأتي بعد ذلك ليس إلاّ مُصادرات مفهوميّة احتكاريّة، تختزلُ ذلك العموم في حدود رؤيتها أو فلسفتها أو عقيدتها.

## القرآن ومفهوم الأنسنة

حينما نفتح باب قراءة القرآن الكريم في مرآة مفهوم الأنسنة؛ فإنّ هذا

(14) لوي بيبير ألتوسير 1918 - 1990. فيلسوف ماركسي. ميشال فوكو (1926 - 1984) فيلسوف فرنسي.

(15) انظر: د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992.

الباب يفتح على مستويين: وجودي ومعرفي. أمّا الوجودي فالتساؤل ينطلق حول القرآن الكريم نفسه، وهل هو في صورته التي وصلت إلينا من العهد النبوي وإلى يومنا هذا، مخلوق أم غير مخلوق؟ أي: لم يزل نصًّا سماويًّا خالصًا أو محضًا (مُقدَّسًا) بصورةٍ مطلقةٍ، شكلاً ومضمونًا.

إنّ الإجابة عن التساؤل الوجودي تستدعي معرفتنا إجابة التساؤل الخاص بالمستوى المعرفي، والمتمثلة بكيف ينبغي أن نفهم القرآن الكريم؟ أبتأويل أم التفسير؟ إذ إذا كان القرآن الكريم مخلوقًا، فهذا يعني: أنّ للعقل الحرية المطلقة بفهمه وتأويله، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة<sup>(16)</sup>. أمّا إذا كان غير مخلوقٍ فلا سبيل للعقل في فهم القرآن إلاّ التفسير القائم على النقل أو المقيّد بشروط اللّغة الحاذة والمتواضع عليها في القراءات التفسيرية التقليدية في المؤسسة الدينية.

إنّ هذا يعني: أنّ القرآن الكريم إنّ كان مخلوقًا فهو قابل للأنسنة، والأنسنة هنا تعني: إمكانية تدخل العقل لتأويله، فضلًا عن فتح باب النقد له وللفهوم التي تبنتى عليه. أمّا إن كان غير مخلوق، فهذا يعني: أنّه مُقدَّس عن التدخل العقلي الذي لن يكون له دور معه إلاّ استخدام أدواته المناسبة في النقل من السابق إلى اللاحق، ناهيك عن مجرد التفكير بقضية النقد ولو للفهوم التفسيرية المتعلقة به؛ ما يعني أنّه ليس مؤنسن ولا ينبغي له أن يتأنسن بأيّ بوجهٍ من الأوجه.

في الحقيقة، نعلم أنّ قضية خلق القرآن قد شغلت الرأى العام الإسلامي في مطلع القرن الهجري الثالث، وقد استمرت زهاء نصف قرن تقريبًا، تبنتى فيه المعتزلة فكرة أنّ القرآن الكريم محدث أو مخلوق وليس كلام الله، وهذا يعني إزالة التقديس عنه وعده كلامًا قابلاً للتأويل والتحديث حسب مقتضيات العقل؛ الأمر الذي سبب ما عُرف بـ (فتنة خلق

---

(16) المعتزلة: فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري (80 هـ-131 هـ) في البصرة (في أواخر العصر الأموي) وقد ازدهرت في العصر العباسي، اعتمدت المعتزلة على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل.

القرآن) إذ رفضَ هذه المنظور كثيراً من الفقهاء والعلماء، ولعلَّ أشهر من اشتهر برفضه الإمام أحمد بن حنبل الذي أفتى قائلاً: «والقرآن كلام الله تكلم به، ليس بمخلوق، ومن زعم أنَّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أنَّ القرآن كلام الله ووقف ولم يقلِّ ليس بمخلوق فهو أحيث من قول الأوَّل، ومن زعم أنَّ ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي، ومن لم يُكفِّر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم»<sup>(17)</sup>. الأثر لهذا الاختلاف لم يزل مُمتدّاً على طول التاريخ إلى عصرنا الحاضر، ونحن إذ نتحدّث عن هذه الإشكاليّة الكبرى، فليس القصد الانغماس في قراءة تاريخيّة بقدر ما نقصد إلى التمهيد ل طرح رؤيتنا بهذا الخصوص.

في الحقيقة إننا حين ننظر إلى قضية ما، ونرى اللاتماثل في الآراء بشأنها؛ فإنَّ المنهجية المتبعة في تفكيرنا تفترض أنَّ وراء هذا التباعد في الآراء وحدة مُضمرة أشمل من المتباعدين، وما تباين الآراء بشأنها إلّا تَمْظُهُراتٍ كقمم الجليد في مُحيطها، وَوَقْفًا لهذا المنظور: فإنَّ ترجيحنا لا يذهب باتجاه أحد الآراء على حساب البقية، إضافةً إلى أنه لا يقترح قَمّة جليديّة أخرى، بل يُحاول أن ينزل إلى العمق لينظر إلى الأصل الموحد لها؛ ليعودَ إلى السطح ويُحاول أن يتلمّس ما توزّع من تلك الوحدة الأصليّة في تلك القمم، ناظرًا لها بعين التّكامل النسبوي.

على المستوى الوجودي؛ ليست مقولة خلق القرآن الكريم بالحقيقة المطلقة الوحيدة، ولا نفيها أيضًا، وفي المقابل ليست مقولة لا خلقه بالحقيقة المطلقة الوحيدة ولا نفيها كذلك؛ ما يعني تعدّد الحقائق المطلقة في الآن نفسه. هذا يقودنا إلى القول: إنّ القرآن الكريم في حقيقته، أي في شكله ومضمونه جامع لمعنى (مخلوق لا مخلوق - نسبيًا)، وما يرفع التناقض في هذا الجمع هو أنّ كلّ وجه من مقترن بدلالةٍ مختلفَةٍ عن دلالة الوجه الآخر. لتوضيح هذا المعنى أقول:

(17) إسلام بلا مذاهب، مصطفى الشكعة، الدار المصرية اللبنانية، ص 468.

لا يُمكن أن ندّعي أنّ القرآن الكريم من حيث مُظهره ألفاظ منطوقة أو حروف ومكتوبة غير مخلوق، هذا الوجه من القرآن بلا شك مُنزّل من مُستوى الوجود المتعالي أو المفارق إلى المستوى المتحيّز أو الكوني. وفي الوقت نفسه لا يُمكن أن ندّعي أنّ القرآن الكريم من حيث مضمرة أو حقيقته الذاتية ليس صفةً إلهيةً أزليتها لم تزل قائمة بأزلية الذات الإلهية. من هنا، يتبيّن أنّ القرآن الكريم أكثر من حقيقةٍ مُتكاملة لا يمكن فصلها، إضافةً إلى أنّه لا يُمكننا الاكتفاء بأحدها على حساب الأخرى إلّا نسبوياً.

يستتبع هذه المقدّمة قولنا: إنّهُ وعلى المستوى المعرفي، القرآن الكريم؛ (مؤنسن لا مؤنسن - نسبوياً). إذ لمّا كان القرآن مُنزّل من مرتبة الألوهية إلى المرتبة النَّاسوتية، فهو من حيث الأصل غير مؤنسن؛ ولكنّه من حيث ما بعد التنزّل مؤنسن؛ إذ لو لم يتأنسن، لم نستطع أن ننطق به أو نفهمه أو نتعلّقه.

لكن، قضية الأنسنة القرآنية تتطلّب مزيداً من التّفصيل والبيان لما يكتنفها من التباسات وإبهام. نعتقد أنّ المفاتيح المناسبة لحلحلة ذلك كلّهُ هو: إعادة قراءة مفهومي التّفسير والتّأويل في ضوء مضمون الأنسنة.

### الأنسنة في سياق التّفسير والتّأويل

التّفسير في اللّغة: الايضاح والتّبيين، وهو كشف المراد عن اللّفظ المشكل، ووفّقاً لذلك عرّف الزركشي تفسير القرآن بأنه: «علم يفهم به كتاب الله تعالى، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه».

أمّا التّأويل فهو في اللّغة: مأخوذ من آل إليه مآلاً، أي: رجع إليه، فكأن المؤوّل يُرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني. وقيل: هو صرف اللّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليلٍ يقترن به؛ ولذا يشترط للتّأويل أمرين:

الأمر الأوّل: أن يُبيّن احتمال اللّفظ للمعنى الذي حمّله عليه وأدّعى أنّه المراد.

الأمر الثاني: أن يُبين الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه  
الراجح إلى معناه المرجوح.

بغير ذلك، يعدّه بعضهم تأويلاً فاسداً، أو تلاعباً بالتصوُّص<sup>(18)</sup>. غير  
أنّ آخرين يميلون إلى ما هو أخفّ من هذه الاشتراطات، فقالوا: «التأويل:  
هو صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله، إذا كان المعنى الذي  
تحتمله موافقاً للكتاب والسنة. كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾<sup>(19)</sup> أن  
أراد به إخراج الطير من البيضة، تأويلاً، أو إخراج المؤمن من الكافر،  
والعالم من الجاهل»<sup>(20)</sup>. من هنا فقد ذهبوا في الفرق بين التفسير والتأويل  
إلى أقوال:

الأول: التأويل هو التفسير، فإذا قيل مثلاً: طلعت الشمس، فتأويل  
ذلك هو طلوعها نفسه، ولا شيء آخر، وهذا مذهب ابن تيمية وآخرين.

الثاني: التأويل غير التفسير، التأويل شأن إلهي بحث ولا يعلمه إلا  
هو فقط، وأمّا البشر فمقيّدون بالتفسير وفق ضوابطه اللغوية والتاريخية  
المتعلّقة بأسباب النزول. أكثر من يقول بالتأويل المتكلمة والصوفيّة  
ومتأخري المتفقهة والذاهبين إلى القراءات المعاصرة.

الثالث: التأويل يباين التفسير، فيه يكون التفسير إخبار عن دليل  
المراد، والتأويل إخبار عن حقيقة المراد، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ  
لِيَائِمِرْصَادٍ﴾<sup>(21)</sup>، فتفسيره أنّ الله يرصد عباده ويراقبهم. أمّا تأويله فالتحذير  
من التّهاون بأمر الله، والاستعداد للعرض عليه. والأدلة-كما يرى أبو  
طالب الثعلبي- تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة،  
وبهذا يكون التفسير مبيّناً للتأويل، أي أنّ التفسير هو: بيان المعاني التي

(18) د. محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ج 1 ص 13.

(19) الأنعام: 95.

(20) محمّد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار  
الهداية، ج 28 ص 33.

(21) الفجر: 14.



تُستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو: بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة. هذا هو المشهور عند المتأخرين كالعلامة الألويسي في مُقدّمة تفسيره<sup>(22)</sup>.

هذا يعني أنّ لدينا رأياً ينفي التأويل حين يُساويه بالتفسير، ونحن إن نظرنا فيه سنجد أنّه صحيح نسبويّاً، أي ليس بالمطلق، إذ بعض الآيات يتساوى فيها التفسير والتأويل، وتلك الصّحة مشروطة بدلالة مُحدّدة. فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا﴾<sup>(23)</sup> تعني: الشّمس وإشراقها بضوئها وحرارتها، فهذا تفسيرها، وهو تأويلها أيضاً، غير أنّ هذا التأويل بدلالة ظاهر النّص وصريح اللّغة؛ ولكن حين تكون الآية مثل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>(24)</sup> فهنا يصعب تصوّر التّطابق بين التفسير والتأويل؛ لأنّ التفسير سيُعطي دلالة تجسيميّة للإله، ولذا فإنّما أن يتوقّف عن فهمها كما فعل بعضهم، أو ينبغي التّمييز بين التفسير والتأويل؛ لكي يُحمّل معنى اليد على محمولاتٍ أخرى لا تتقيّد بدلالة ظاهر النّص وصريح اللّغة. لذا نرى أنّ التفسير يُمكن أن يكون هو التأويل ولكن بدلالة مُحدّدة فقط.

رأي يُثبت التّأويل ولكنّه يوقفه على الله سبحانه وتعالى فحسب، والحقّ إنّهُ من الصّحيح القول: إنّ الله تعالى هو العليم العلام بالحقيقة كما هي، وعلى هذا فهو المحيط المطلق بالتأويل؛ ولكن ذلك لا يمنع من أنّه سبحانه قد ارتضى أن يطلع من رسله وأنبيائه ومن شاء من عباده المخلصين على ما يشاء من حقائق التّأويل، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن آرَضْنَا مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِن خَلْفِهِ رَصَدًا﴾<sup>(25)</sup>، إذ التّأويل جزء من الغيب، وهو أنواع، منه ما يختصّ بتأويل الرّؤيا، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ

(22) التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج 1 ص 17.

(23) الشّمس: 1.

(24) الفتح: 10.

(25) الجن: 26، 27.

من قَبْلُ»<sup>(26)</sup>. ومنه ما يختص بالأخبار بمغيبات، يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْهَبُكَ رَبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾<sup>(27)</sup>. ومنه ما يختص بمغيبات حقائق الأفعال، وهو قوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾<sup>(28)</sup> وقوله تعالى أيضاً: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾<sup>(29)</sup>، ومراده هنا الاعمال التي أتى بها العبد الصالح من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار، وبيان السبب الحامل لفعلها، وما سوى ذلك فهناك الاجتهاد العقلي في محاولة الاقتراب نسبياً من التأويل الإلهي؛ فهو هنا بمعنى العلم الذي «يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالاته على مُراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية»<sup>(30)</sup>. فالقول: إن التأويل موقوف على الله تعالى يصح نسبياً لا تعميمياً.

رأي ثالث يشبهما (التفسير والتأويل) معاً، ويُميز بينهما فيجعل لكل منهما مجاله الخاص، يُعمل به بحسب طاقة الإنسان. ونرى أن هذا الرأي هو الأقرب إلى نسبية كل من التفسير والتأويل على حد سواء.

لفهم طبيعة الفرق بين التفسير والتأويل على وجه أكثر تفصيلاً، نميلُ إلى استحداث تصنيف لهما وفق ثلاثة مستويات:

**المستوى الإلهي:** وهو المستوى الذي يتطابق فيه التفسير مع التأويل؛ لأن الحقيقة عند الله تعالى واحدة مطلقة غير نسبية كما هي لنا، وقد ذهب بعض العارفين إلى تسمية ذلك المستوى بالتفسير الحقيقي، وأن لا أحد يستطيع أن يبت بشيء منه بعد الله تعالى إلا حضرة الرسول مُحَمَّد - صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وأفضل مثال على ذلك: الصلاة، فقد أمر سبحانه بالصلاة ولكنه لم يُبين في القرآن كيفية أدائها ولا عدد ركعاتها ولا

(26) يوسف: 100.

(27) يوسف: 6.

(28) الكهف: 78.

(29) الكهف: 82.

(30) التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج 1 ص 13.

توقيتاتها ولا كل ما يتعلّق بها، وما كان لأحد أن يتوقّع أو يستطيع أن يستنبط أنّها ستكون بهذه الكيفيات، فلمّا بينها الرّسول مُحمّد -صلى الله تعالى عليه وسلّم- بالطريقة التي تُؤدّي بها عند المسلمين، علمنا أنّ هذا هو تفسير آيات إقامة الصّلاة<sup>(31)</sup>. إنّ نظرنا في هذا التّفسير سنرى أنّه يتطابق مع مفهوم التّأويل، فتفسيره تعالى عين تأويله لذاته، وإن كانت تفسيره لنا غير تأويله.

**المستوى الوهبي:** ويكون لمن يصطفيه ربّه أو يجتبيه للإحاطة بشيء من علمه، فيكون التّفسير عنده مُطابقاً للتّأويل، بقدره لا بقدر الله تعالى بقدر، أي: بقدر ما يهبه الله تعالى له ويكرمه به، ومثاله أفعال العبد الصّالح مع النّبي موسى -عليه السّلام-.

**المستوى الكسبي:** وهو الذي ذهب إلى شرحه العلماء، وميّزوا فيه بين التّفسير والتّأويل، وأثبتوا التّباين بينهما وكما بيّناه سلفاً.

إذن، التّفسير والتّأويل قد يتطابقان وهذا في المستوى الإلهي. وقد يكون بينهما شبه تطابق كما في المستوى الوهبي، على حين لا يكونان مُتطابقين بل متباينان في المستوى الكسبي.

من افتراض هذه المستويات الثلاثة لفهم القرآن، نستطيع أن نقول: إنّ أيّ الذّكر الحكيم يُمكن أن تُفهم بالتلقّي، وأخذ النّص المنزل كما هو، إذا كان التّفهيم من المستويين: الإلهي والوهبي. مثلاً عندما يذُكر تعالى أنّه خلق سبع سمواتٍ، فلا نملك إلّا أن نتلقّى هذا العدد كما هو، أو عندما يستفتح بعض سور القرآن الكريم بما يُسمّى الحروف المقطّعة، فعلينا أن نتلقّاها كما هي، ذلك من شرائط التّسليم الذي لا يعلمه إلّا هو أو من يلهمه الله شيء من علمه فيه. بالمثل؛ نتلقّى ما يرد لنا من الطّريق الوهبي، فعندما يخبرنا الرّسول -صلى الله تعالى عليه وسلّم- أنّ أركان الصّلاة وعدد ركعاتها وشرائطها وكيفية أدائها أداءً مُخصّصاً؛ فإنّنا نتلقّى ذلك كما

(31) القائل بذلك هو حضرة السيّد الشّيخ محمد الكسنزان، وقد سمعت هذا منه مباشرة.

هو دون نظر أو اجتهاد. لكن هذا التلقّي مشروط -كما نرى- بالنسبوية. بمعنى: أنه لا يمنع أن يجتهد في محاولة فهم العلل والمقاصد، أو يجتهد لتوظيف ذلك التلقّي في فهوم علاقيّة، كأن يُقال: أمر بغسل الوجه قبل الصلّاة لتطهير الحواس ظاهرياً ومعنوياً من ارتكاب الآثام قبل مواجهة الله؛ إذ القائل لا يستطيع أن يقطع أنّ فهمه ذلك مُطابق لمراد الله، وبخاصّة، إذا كان فهماً كسبياً لا وهيباً؛ ولكن لا يوجد ما يتعارض بين الأخذ بالتلقّي والأخذ باللاتلقّي معاً على وجه نسبوي. مثال ذلك: قال تعالى مخاطباً موسى -عليه السلام-: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾<sup>(32)</sup>، هذا النصّ يتلقّى كما هو، أمر موسى بخلع النّعلين يعني: أن يخلعهما من قدميه؛ ولكن لا يُقال إنّ هذا هو المعنى وحسب، بل هذا هو المعنى المتلقى نسبويّاً؛ لأنّه بالإمكان الفهم أنّه أمره أن يخلع وساوس النّفس ومطامع الهوى حين يُواجه ربّه، فيكون أمر خلع النّعلين مزدوجاً؛ أي: اخلع هاتين من نفسك مع خلحك النّعلين من قدمك. بالمقابل؛ لا يُقال إنّ المراد هو الفهم الكسبي دون الوهبي. فالنسبويّة تُثبت ظاهر ما يرد في المستويين الإلهي والوهبي، وتُثبت فوقهما الفهم الكسبي. ما نقوله هنا: إنّ الأصل هو التلقّي ولكنّه لا يسدّ لوحده مسدّ اللاتلقّي، بل هما متكاملان تكاملاً عضويّاً، ينمو أحدهما بنمو الآخر طرديّاً.

من جانب آخر، فإنّ بالإمكان النّظر إلى كلّ من التّفسير والتّأويل الكسبيّان (اللاتلقّي) على أنّهما وجهان مُتكاملان لحقيقة واحدة، ووجه التّكامل بينهما متأتي من أصل اللاتماثل بينهما في هذا المستوى، فإذا كان التّفسير يمثّل الوجه المظهر للقرآن، فإنّ التّأويل يمثّل الوجه المضمّر له، وهذا المضمّر عبارة عن: جميع الاحتمالات الممكنة التي لا تماثل المظهر؛ ولكنّها وحتّى في لا تماثلها لا تنفي الثّبات النسبوي للمظهر؛ أي: لا غنى لأحدهما عن الآخر نسبويّاً. على سبيل المثال: الخطاب في زمن البعثة بالقول: (يا أيّها النّاس) كان موجّهًا في الظّاهر لأهل قريش

(32) طه: 12.

مثلاً، فإن فهمت في الأماكن الأخرى أو في الأزمان المتعاقبة على أنها عامة لكلّ الناس، فإنّ ذلك الفهم لا ينفي تلك الخصوصيّة التاريخيّة المحدّدة لها، فيكون مفهوم (يا أيّها الناس) بدلالة التفسير لأهل قريش وبدلالة التّأويل لأهل اليمن مثلاً أو الشّام أو الهند أو أفريقيا، وعند التّأويل بدلالة التّعميم تصبح للناس كافّة في كلّ زمان ومكان. واضح أنّ هذا التّعميم نسوي بدلالة التّأويل؛ لأنّه -وبدلالة التّفسير- لا يُوجد مثل هذا التّعميم، بل هو مُخصّص بمن خوطبوا في بقعة تاريخيّة زمنيّة مكانيّة بعينها، فالتّأويل لا ينفصم عن التّفسير ولو كانا لا متماثلين؛ لأنّهما في الأصل متضامرين لكونهما وجهين ناطقين عن الحقيقة ذاتها.

بناءً على ما ذكر من افتراضاتٍ فإنّ المستويين الأوّلين: الإلهي والوهمي، يُعطينا التّصوّر عن الجانب غير المؤمن معرفياً من القرآن الكريم، على حين يُعطينا المستوى الثّالث، وهو الكسبي، الجانب المؤمن معرفياً منه. بتعبيرٍ آخر: لا نستطيع أن نأخذ بالمنهج التّقلي (التلقّي المفسر) فقط، على حساب المنهج العقلي (اللاتلقّي المؤول)، بل لا بدّ منهما معاً، أخذاً يتناسب مع تفهّمنا أنّ للتّاريخ ليس وجهًا وحيدًا يتمثّل في ثباته عند موقفٍ قد حدث وانتهى، بل للتّاريخ وجه آخر يتمثّل في حركته المستمرّة أثناء حركة الزّمن، ولأنّ هذا الوجه للتّاريخ ليس بساكن بل هو لا يعرف السّكون أبداً؛ فإنّ فهم النّص وفقّ دلالة التّاريخ ينبغي أن تُقرأ وفق هذه الثّنائية غير التّقليديّة، بمعنى أنّ النّص ثابت مع الوجه الثّابت للتّاريخ ومُتحرّك أو مُتغيّر مع حركة أو تغيّر الوجه المتحرّك أو المتغيّر من التّاريخ. لنأخذ على سبيل المثال، قصّة الصّراع بين ابني آدم. إنّها حدثٌ تاريخي له مكانته الثّابتة والسّاكنة في الوجه البعيد للتّاريخ؛ ولكن تلك القصّة تتكرّر كلّ يوم وبألف صورة وصورة، مع حياة النّاس ضمن تَمَطُّهَاتٍ لا تُعدّ ولا تُحصى، وهذا التّكرار المتغيّر هو حركة النّص التّأويليّة ضمن الوجه الحاضر السّيال من التّاريخ. ما حدث تاريخياً هو التّقلّ اللامؤمنسن، وما نفهمه تبعاً كتنظائر لذلك اللامؤمنسن، هو الوجه المؤمنسن.

من هنا رأيتُ من الأهمية بمكان أن أسير في طريق استكمال الفكرة، بأن أعرض إلى آليّة مُقترحة لتوسيع فهم الأنسنة وفق المنظور الذي نُقدّمه للقراءة في هذا البحث.

### نحو القراءة القرآنية المؤمنة

من الآليات المعاصرة التي نرى أنّها من الأهميّة بمكان بحيث تصلح أن تكون خلفيّة فكرية مناسبة لتصور هذه الأنسنة هي: الآلية التي تُوفّرها نظريّة (توشيهيكو ايزوتسو) <sup>(33)</sup> في (علم دلالة القرآن). حيث تذهب هذه النظريّة إلى القول إنّ للغة وظيفتين: تكون أداة للكلام والتفكير فحسب، والثانية: أداة لمفهمة العالم وتفسيره. وهذه الوظيفة الثانية تُعدّ نوعاً من (علم الرؤية للعالم) (Weltanschauungslehre) <sup>(34)</sup> أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما.

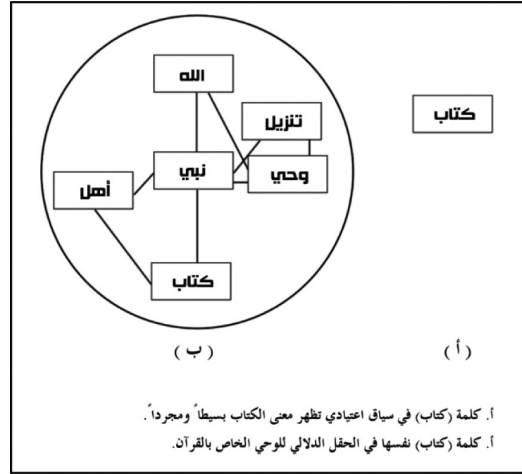
في الحقيقة يقصر ايزوتسو علم دلالة القرآن على الوظيفة الثانية فقط، فيذهب في فهم كلمة (القرآن) مثلاً ليرى أنّ هذه الكلمة ينبغي أن تُفهم بمعنى الرؤية القرآنيّة للعالم، وما يراه بشأن مكوّناته وكيف تتعالق فيما بينها. بهذا الفهم فإنّ علم دلالة القرآن سيكون نوعاً من الأنطولوجيا (مبحث الوجود)؛ ولكنّها أنطولوجيا عيانيّة حيّة حركيّة، لا ذلك النوع من الأنطولوجيا النظاميّة السكونيّة التي يُقيمها فيلسوف على أرضيّة تجريديّة من التفكير الميتافيزيقي.

وَقَفًا لايوتسو أنّ المفاهيم في القرآن الكريم لا توجد منعزلة عن بعضها بعضاً، بل تكون -دائمًا- مُنظّمة إلى أقصى حدّ داخل نظام أو

(33) توشيهيكو ايزوتسو (تم) مستعرب ياباني، درس في جامعة كييو، وفي معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل-كندا، وفي المعهد الملكي لدراسة الفلسفة - إيران. ترجم معاني القرآن إلى اللّغة اليابانيّة.

(34) توشيهيكو ايزوتسو، الله والانسان في القرآن-علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم، ترجمة وتقديم: د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2007، ص33.

أنظمة، بما يُشكّل هيكل مفهومي ككل أو (الكلّ الموحد) أو (الجشتالت Gestalt). لكن ومع هذا الوضع فإنّ لكلّ كلمةٍ تُؤخذ على وجهٍ مُنفصل معناها الأساسي أو الخاص، أو مُحتواها المفهومي الذي تظلُّ مُحفوظة به حتّى لو اقتطعناها من سياقها القرآني. فكلمة (كتاب) على سبيل المثال، تعني بصورة أساسية الشيء نفسه سواء أوجدت في القرآن أم خارجه. إنّ هذا الكلمة ما دام يُعتقد أنّها الكلمة نفسها من قبل المجتمع، فإنّها تستبقي معناها الأساسي الذي هو في هذه الحالة معنى عام جداً مُخصّص لكلمة (كتاب) حيثما وُجدت. إنّ عنصر الدلالة الثابت، الذي يظل مُلازمًا للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استعملت، يدعوه ايزوتسو (المعنى الأساسي) للكلمة.



لكن هذا المعنى لا يستنفد معنى الكلمة، ومن هنا يبدأ الوجه الثاني للمعنى، كما يرى ايزوتسو، إذ وفي السياق القرآني تكتسب كلمة (كتاب) أهمية غير اعتيادية، كعلامة على مفهوم ديني خاص جداً، تُحيط به هالة من القدسيّة عندما ينظر إليه على أنّه مرتبط بعلاقة قوية جداً بمفهوم الوحي الإلهي. أن هذا يعني أنّ كلمة (كتاب) ذات المعنى اليسير، حالما أُدخلت في نظام خاص، ومنحت موقعاً مُحددًا ومُعَيَّنًا فيه، اكتسبت عددًا من العناصر الدلالية الجديدة النَّاشئة عن هذا الوضع الخاص، وعن العلاقات

المتنوعة التي شكّلتها لتحملها إلى المفاهيم الرّئيسة لذلك النّظام. وكما يحدث غالباً، فإنّ العناصر الجديدة تميلُ إلى التّأثير بعمق في بنية المعنى الأصلي للكلمة، بل إلى تغييرها جوهرياً. من هنا، وفي هذه الحالة، فإنّ كلمة (كتاب) حالما تدخل إلى هذا النّظام المفهومي الإسلامي، ترتبط بعلاقة صميمية مع كلمات قرآنية ذات أهمية كبرى مثل: (الله، وحي، تنزيل، نبي، أهل) في التّركيب الخاص (أهل الكتاب)، وتعني النّاس الذين لديهم كتاب موحى مثل: المسيحيين واليهود... إلخ. من هنا تكتسب الكلمة مُستوى آخر يُطلق عليه ايزوتسو اسم (المعنى العلاقي)، ويعني به الطّابع الدّلالي المميّز، الذي ما كانت الكلمة لتكتسبه لو أنّها بقيت خارج هذا النّظام. هنا يلفت ايزوتسو إلى نقطة مهمّة وهي أنّ: (المعنى العلاقي) في القرآن يكون أكثر أهميّة بكثير من (المعنى الأساسي).

إذن، بينما يكون المعنى الأساسي لكلمة ما شيئاً مُتأصلاً في الكلمة نفسها تحمله معها أنّى ذهبت؛ فإنّ المعنى العلاقي شيء إضافي يُلحق ويُضاف إلى الأوّل باتّخاذ الكلمة موقعاً خاصاً في حقل خاص، مُرتبطة بعلاقات مُتعدّدة الأوجه بكلّ الكلمات المهمة الأخرى في ذلك النّظام.

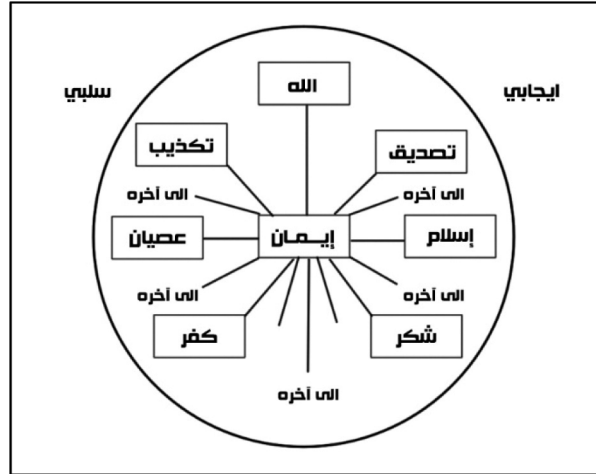
إنّ ما يحدث عادة هو: أنّ القوة المحوِّلة للنّظام الكلّي تعمل على الكلمة بقوة كبيرة. حتّى إنّ الأخيرة تكاد تنتهي إلى أن تفقد معناها المفهومي الأصلي كلياً، وإذ يحدث هذا سيكون لدينا كلمة مُختلفة. بتعبير آخر، إنّنا نشهد ميلاد كلمة جديدة. والمثل الأكثر وضوحاً على ذلك هو التّحوّل الدّلالي الذي خضع له الفعل (كفّر) في القرآن.

الفعل (كفر) يعني على وجهٍ أساسيٍّ ودقيق (يكون غير ممتنّ) أو (يظهر الجحود) تجاه فعل حسن ما أو معروف مُقدّم من الآخرين. إنّهُ النّقيض التّام للفعل (شكر). وهذا هو المعنى المعتاد للفعل (كفر) ضمن السّياق الأوسع لمعجم اللّغة العربيّة، وأكثر من هذا ظلّ كذلك عبر العصور منذ العصر السّابق للإسلام وحتّى أيّامنا هذه.



إلا أن الكلمة اتخذت سبيلاً خاصاً تماماً ضمن السياق الأضيق للدين الإسلامي؛ ففي المرحلة القرآنية من تطوّر اللّغة العربيّة، استعار الوحي الإلهي الكلمة من المعجم الجاهلي وأدخلها في حقلٍ دلالي غاية في الأهميّة تكوّن من كلماتٍ لها مرجعيّةٌ مُباشرةٌ إلى المفهوم المركزي (الإيمان)، أي: الإيمان بالله؛ فلم يعد معنى الفعل (كفر) مجرد الجحود لفضل أو نعمة، بل أصبح الجحود تجاه الله. أي: أنه تحول شيئاً فشيئاً عن معناه الأصلي المناقض للشكر إلى معنى آخر أصبح فيه نقيضاً صريحاً للإيمان، وبدل أن كانت معنى الكافر هو غير الشاكر على النعمة، أصبح هذا اللفظ يعني غير المسلم.

إنّ معاني الكلمة تتأثر بجيرانها، أي بفعل النظام الذي تبدأ بالانتماء إليه ككل. وبحسب ايزوتسو فإنّ «الكلمات كلّها في الحقيقة ظواهر اجتماعية - ثقافيةٌ مُعقّدة، ولا يمكن إيجاد كلمة ولو واحدة في عالم الواقع يكون معناها المحدّد مستوفىً بوجه تام بواسطة ما سمّيته المعنى الأساسي، فكلّ الكلمات، وبلا استثناء، تتلوّن قليلاً أو كثيراً بطابعٍ مُميّز خاص يتأتى من البنية الخاصّة للوسط الذي تُوجد فيه»<sup>(35)</sup>.



(35) المصدر السابق، ص50.

من الجوانب المهمّة التي يُشيرها ايزوتسو تشديده على أنّ (الأيتمولوجيا Etymology) وهو الدّراسة التي تعني بأصل الكلمات وتاريخها، ليس بكاف إطلاقاً ليمدّنا بالمعنى الدّلالي، فهو لا يعدو في أحسن الأحوال المعنى الأساسي لكلمة ما، «ولا بد من أن نتذكّر أنّ الأيتمولوجيا تظلّ في غالب الأحيان عملاً تخمينياً محضاً، وكثيراً ما تكون لغزاً لا يحلّ. إنّ التحليل الدّلالي في تصوّراتنا شيء يعتزم الذّهاب بعيداً وراء ذلك، ويسعى إلى أن يكون علماً للثقافة، إذا أردنا تصنيفه»<sup>(36)</sup>.

المعنى الأهم -في رأينا- هو ما انتهى إليه ايزوتسو حين تقرّر لديه أنّ تحليل العناصر الأساسيّة والعلاقيّة لمصطلح ما، عندما ينجز، «فإنّ دمج وجهي معنى الكلمة سيكشف عن وجه استثنائي آخر؛ وجه خطير للثقافة كما مورست أو تمارس من قبل الذين ينتمون إليها... وهذا ما أريد تسميته بـ (الرؤية الدّلالية للعالم) الخاصّة بثقافة ما»<sup>(37)</sup>.

\* \* \*

حين نقرأ الدّراسة المعمّقة التي درسها ايزوتسو؛ فإنّنا نميلُ إلى بناء قراءتنا وفق منظوره، فلا نرى أنّ (علم دلالة القرآن) يقتصر على (المعنى العلاقي) فحسب، وإن كان ذلك صحيحاً نسبويّاً ضمن الدّلالة التي بنى عليها ايزوتسو؛ ولكنّه وفق دلالتنا نحن وهي التّرابط العضوي بين التّفسير والتّأويل، فإنّنا نميلُ إلى عدّ (علم دلالة القرآن) شاملاً للمعنيين: الأساسي والعلاقي على حدّ سواء؛ وذلك لأنّنا نعتقد أنّ المعنى الأساسي، ولو بدى مُجرّداً عن المفهوم العلاقي إلّا أنّه غير منفصل كليّاً عن روح القرآن الكريم. شاهدنا على ذلك، هو أنّ المؤمن حين يجد قصاصة من الورق فيها كلمة أو كلمتين من القرآن مثل: (أيها النّاس)، ويعلم من طبيعة الخط، وربّما نوع الورق أيضاً، أنّ هاتين الكلمتين قرآنيّات، فإنّه يتعامل

(36) المصدر نفسه، ص51.

(37) المصدر نفسه، ص51.

معهما بتقدّيسٍ يختلفُ عمّا إذا رأى ذات الكلمتين في قصاصة ورقية نظيرة تابعة لصحيفة مثلاً. وهذا يعني - من وجهة نظرنا - أن المؤمن يرى التّواصل الدّلالي مستمر في جميع كلمات القرآن، ولو كان ما يفهمه منها هو المعنى الأساسي فحسب. فإذا تقرر لدينا أن (علم دلالة القرآن) يتضمن المستويين: اللغوي والمفهومي، أو الأساسي والعلاقي، فإن ذلك يستدعي عندنا إقامة علاقات التّوازي أدناه:

المعنى الأساسي // التّفسير الكسبي

المعنى العلاقي // التّأويل الكسبي

الآن، ووفقاً لما شرحه ايزوتسو حول الترابطات الدّلالية التبادلية بين الكلمات القرآنية، ووفقاً لمنظورنا في عدم الفصل التّام بين المعنيين: الأساسي والعلاقي، نستطيع أن نستنج طبيعة العلاقة بين التّفسير والتّأويل الكسبان. إذا الأصل هو التّفسير، وهو الوجه الأول أو الأساسي، ثم يأتي التّأويل كوجهٍ مستفاد من الرّؤية القرآنية، أو من المفاهيم العلاقية.

من هنا، يمكننا أن نفهم، التّباين الكبير، والكبير جداً في فهم القرآن، ما بين من يركن إلى المعنى الأساسي، ويختلف فيه - لأنّ الأساس في الغالب تخميني بحسب ايزوتسو-، ومن يركن إلى المعنى العلاقي - وهذا أفقه مُتّسع لاحتتمالات لانتهائية، فتحصل التّباينات في وجهات النّظر- ومن يُحاول الجمع بينهما، فينطلق من الأساسي إلى العلاقي، وفي تقديرنا: إنّ أيّ وجهٍ من أوجه التّفسير أو التّأويل هو صحيح نسبويّاً، وصحّته مُتأنيّة من استناده إلى دلالاته المحدّدة، ولا يُشترط أن يكون صحيحاً بالمعنى المطابق أو المقارب لمراد الله تعالى منه. فعلى سبيل المثال: قول تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ﴾<sup>(38)</sup> قيل فيه: أوّل النّهار. وهذا هو الأقرب للذهن، خاصّةً وقد تلتته الآية القائلة ﴿وَالْيَالِ عَشْرِ﴾<sup>(39)</sup>. لكن كان للمفسّرين

(38) الفجر: 1.

(39) الفجر: 2.

آراء أخرى، مثل: النهار بطوله، أو أول يوم من المحرم؛ لأن السنة تتفجر منه، أو أول ذي الحجة، وهناك من نقل المعنى إلى مستوى آخر، مستوى اعتباري لا يُماثل الدلالة اللفظية الأساسية أو المعنى المتداول أو المألوف، وقيل: الصّخور التي تتفجر منها عيون الماء، وهنا حصلت نقلة جوهرية في المعنى، إذ انتقل من الدلالة اللفظية أو المعنى الأساسي إلى دلالة أخرى علاقية مُستفادة من مصدر اللفظ اللغوي الثلاثي وهو (فجر). بالمثل يُمكن النظر لإضافة السادة الصوفية العلاقية، التي منها:

■ أقسم بفجر أنوار كشوف صفاته في قلوب العارفين<sup>(40)</sup>.

■ أقسم بابتداء ظهور نور الروح على مادة البدن عند أول أثر تعلّقه به<sup>(41)</sup>.

■ أقسم تعالى بأول فجر نهار الإحسان، وتمام قمر نور الإيمان<sup>(42)</sup>.

صحيح أنّ الأقرب إلى الفهم أنّ الفجر هو أول النهار وهو الشّاع أيضاً؛ ولكنّ هناك لكلّ مفسّر أو مؤول دلالة مُحدّدة وفق منظوره حملته إلى إضافة المعنى العلاقي الخاصّ به، ونحن إنّ أعملنا الاتّساع في الفهم فسيمكنا أن نعد كلّ تفسير حقلاً قابلاً لإضافة افتراضات علاقية أو تأويلية أخرى، ومنها يُمكن القول: لفظة الفجر تحتل الدلالة على مولد حضرة الرّسول مُحمّد -صلى الله تعالى عليه وسلّم-، بل ولا أجد ما يمنع من تعميمه ليشمل ولادة أيّ شيء حين تتفجر فيه الحياة أو من خلاله. في الجانب الآخر لن يكون غريباً أن نُضيف مثلاً: الانفجار العظيم الذي خلق فيه الكون أو نشأ بحسب النظرية. فهو حدث عظيم ومتفرد ولعله أعظم من تفجر المياه من الصّخور. نعم، نحن نعلم أنّ هذا الانفجار مُجرّد نظرية،

(40) أبو محمد روزبهان الشيرازي، عرائس البيان في حقائق القرآن، تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008، ج 3 ص 190.

(41) تفسير ابن عربي، الشيخ محي الدين بن عربي، تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006، ج 2 ص 201.

(42) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة، تحقيق: أحمد عبد الله الرشي، النّاشر: د. حسن عباس زكي، القاهرة، 1419 هـ، ج 4 ص 133.

فوقه احتمالي ليس إلا؛ ولكن هذا لا يصدّ عن إدراجه ضمن المفهوم العام للقسم بالفجر، إذ العلاقيّة تقوم في أصلها على اجتلاب الاحتمالات وضمها لبعضها بعضاً. المقصد من الانفجار العظيم ليس مجرد الاشتراك بالمصدر (ف ج ر)، بل لما يتضمّنه حدث خلق الكون من عظمة لا نظير لها.

إن نظرنا إلى جميع تلك الأوجه، فلا نستطيع أن نغلق فهم القرآن الكريم على التفسير (المعنى الأساسي) دون التّأويل (المعنى العلاقي)، ولا العكس. إضافة إلى أننا لا نستطيع أن نغلق الحقيقة على أحد الأوجه المذكورة ضمن مستوى التفسير أو مستوى التّأويل، بل نقول بنوع الارتباط التّلازمي أو الحقلّي بينهما. نطلق على هذا الترابط اسم (التعقّد التشابكي) أي تكوين عناقيدي مفهومية متشابكة. وهنا نستعين بالمنظور الذي طرحه ايزوتسو حول طبيعة العلاقة بين ما يسميه بالمصطلحات المفتاحية لنعكسها على فهمنا لطبيعة العلاقة بين الأوجه اللامتماثلة للتفسير والتّأويل، وما سنقوم به هو نقل الفكرة إلى المستوى الثاني، أي من اقتران علم الدلالة بالكلمة القرآنية فحسب إلى الآية القرآنيّة بجملتها. لتكون كلّ آية (أو أكثر إذا كانت مكملة) بمنزلة الكلمة، وحين ندمجها مع رؤيتنا الخاصّة في التضامر، فإننا نتوصل إلى قواعد أو أسس فهم القرآن الكريم الآتية:

أولاً: إذا كانت مفهومات الكلمات في القرآن الكريم لا توجد منعزلة عن بعضها بعضاً عند ايزوتسو؛ فإنّ هذه القاعدة تصبح: أنّ مفهومات الآيات القرآنيّة لا تُوجد منعزلة عن بعضها بعضاً إلاّ نسبويّاً.

في الحقيقة المنظور العام أو الأساسي لهذه اللانعزالية بين الآيات القرآنيّة، تمحور بوجه أساسي حول مبدأ (القرآن يفسر بعضه بعضاً)، كما في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ﴾ في [سورة الفاتحة: الآية: 7]. وقد فسرت المنعم عليهم في [الآية 69 من سورة النساء] في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾. أو كما في قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ فـ في [الأنعام، الآية: 82]، وقد تساءلوا: من الذي لم يلبس إيمانه بظلم، إذ لا بد من أن يظلم الإنسان ولو بوجه من الأوجه، فكان تفسيرها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ في [سورة لقمان، الآية: 13]. إذ تبين لهم أن المقصود بظلم الذي يؤثر في الإيمان هو الشرك وليس ظلم العباد. وهكذا، نستطيع أن نتلمس هذا التواصليّة أو الترابطيّة بين آيات القرآن الكريم؛ ولكن وكما أشرنا، أنّ هذه اللانعزاليّة المتداولة موجودة في المستوى الأساسي أو التفسير الكسبي، وهي نوعاً ما محدّدة أو مُقيّدة أو حتّى محدودة، وربّما نتجراً ونقول: إنّها غير كافية لتغطي جميع النواحي التكاملية في فهم القرآن الكريم بتكثفاته المترابطة.

غير أنّ هنا مستوى آخر من هذه اللانعزالية بين آيات القرآن، وهي تنبسط في التّأويل الكسبي، فهذه أكثر مرونة، وأقل تقيداً من سابقتها، وأكثر تشابكاً وتسلسلاً. على سبيل المثال: يقول تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(43)</sup>، السّؤال هنا: ما معنى رب؟ وما معنى العالمين؟ لمعرفة ذلك علينا أن نتبع كلمة ربّ في القرآن الكريم في مُشتقاته كافة، وهي قرابة (84) مورد، ثم نقرأ مفاهيمها الأساسية والعلاقيّة في سياقتها، ليجتمع لنا منها المفهوم التّشاركي لمعنى الرّب في هذه الآية. فمثلاً: أوّل آية تُقابلنا بعد سورة الفاتحة هي الآية 131 من سورة البقرة، وهي: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، وهنا تعلق الاسم الرّبّ بالتّسليم له. وحين نسحب هذا المفهوم على منطوق (الحمد لله رب العالمين) يكون الحمد على نعمة التّسليم التي وهبنا الله إياها. لكن هذا يستدعي منّا النّظر في ماهيّة التّسليم ومعناه القرآني، وحين نتحرّرها نجد أنّها تُناهز 140 مورد في القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(44)</sup>، وهنا يتكشف مكن

(43) الفاتحة: 2.

(44) البقرة: 112.

من مكامن النعمة، إذ التسليم لله يؤول بالمسلم إلى مرتبة أجرها لا خوف عليه ولا هو يحزن، وهي نعمة تستحق حمد الرب عليها. لكن -مرة أخرى- نجد أنّ هذا التسليم اقترن بالإحسان لقوله سبحانه (وهو محسن)، وهنا علينا أن نستحضر جميع موارد الاحسان ليكتمل جزء آخر من أجزاء الصورة الكلية. إنّنا -ولحد الآن- تسلسلنا من مورد واحد من موارد ذكر الاسم الرب من ما مجموعة 131 مورد، ومن هذا المورد تفرّعا إلى مورد واحد من 140 مورد من موارد التسليم، ووصلنا إلى الإحسان الذي فيه قرابة الـ (50) مورد، ومن كلّ واحد من تلك الموارد يُمكن أن نفتح على تشعبات متسلسلة أخرى، وهذا فقط بشأن كلمة (رب) ولدينا كلمة العالمين والحمد لله.

ما نخلص إليه من هذا التحليل، هو الترابط التكاملي بين الآيات الكريمة التي يُمكن أن يفتح بعضها على بعضها الآخر في مشجر متسلسل لا نهائي التشعب ومغلق على نفسه.

ثانياً: إذا كان المعنى الأساسي يبقى مُلازماً للكلمة أينما ذهبت، فهذا يعني: أنّ المفهوم الأساسي (التفسير اللغوي أو المستقى من سبب النزول) يبقى ملازماً للآية أينما ذهبت. ومن ذلك؛ تفسير البحر المديد لابن عجيبة، إذ يذكر المعنى الأساسي، ومن ثمّ يعقب بالمعنى العلاقي، ووفقاً لمنظومته المعرفية الصوفية. فعلى سبيل المثال؛ قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْعَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾<sup>(45)</sup>. فيقول فيها: «أي؛ بالعهود التي عهدت إليكم أن تحفظوها، وهي حفظ الأموال، وحفظ الأنساب، وحفظ الأديان، وحفظ الأبدان، وحفظ اللسان، وحفظ الأيمان...» ثمّ يعقب بذكر المفهوم الصوفي، ويفتحة بلفظة (الإشارة) فيقول: «الإشارة: يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود التي عقدتموها على نفوسكم في حال سيركم إلى حضرة

(45) المائة: 1.

ربكم، من مجاهدة ومكابدة، فمن عقد عقدة مع ربه فلا يحلها، فإن النفس إذا استأنست بحلّ العقود لم ترتبط بحال، ولعبت بصاحبها كيف شاءت، وأوفوا بالعقود التي عقدتموها مع أشياخكم بالاستماع والاتباع إلى مماتكم، وأوفوا بالعقود التي عقدها عليكم الحق تعالى، من القيام بوظائف العبودية، ودوام مشاهدة عظمة الربوبية...»<sup>(46)</sup>. من ذلك؛ ما جاء في تفسير القشيري، كما في قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ السَّحَابَ الْقِثَابَ»<sup>(47)</sup>. فيقول: «كما يريهم البرق -في الظاهر- فيكونون بين خوف وطمع خوف من إحباس المطر وطمع في مجيئه. أو خوف للمسافر من ضرر مجيء المطر، وطمع للمقيم في نفعه...» كذلك يريهم البرق في أسرارهم بما يبدو فيها من اللوائح ثم اللوامع ثم كالبرق في الصفاء، وهذه أنوار المحاضرة ثم أنوار المكاشفة<sup>(48)</sup>.

يؤشّر هذا لحضور المعنى العلاقي أو التأويل الكسبي جنباً إلى جنب المعنى الأساسي أو التفسير الكسبي؛ فيتأسس العلاقي على الأساسي، أو التأويل على التفسير. ما يبرز تكثف في المعنى وإمكانية للانبساط في أكثر من مستوى.

ثالثاً: إذا كانت معاني الكلمات تتأثر بجيرانها أو نظيراتها، فمثلاً: كلمة حق، تتأثر وقد تتعالق بكلمات من قبيل: عدل، مساواة، باطل، استقامة، ثبات... إلخ؛ فإن الآيات بدورها تتأثر وقد تتعالق بجيرانها أو نظيراتها من الآيات. فمثلاً: الآية: «وَيَبِّئْ وَجْهَ رَبِّكَ» تتأثر بآيات مثل: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و«وَبِئْتِ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ» و«وَجْهٌ يُؤْمَدُ نَاصِرَةٌ إِلَى رِبَّهَا نَاطِرَةٌ»... وهكذا. فيما يأتي نموذج عن هذه التعالقات، وهو عبارة عن قراءة تحليلية تضامرية:

(46) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، مصدر سابق، ج 2 ص 3.

(47) الرعد: 12.

(48) لطائف الإشارات، الإمام القشيري، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3، ج 2، 219.



يقول تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾<sup>(49)</sup>. يُؤوّل السيد كمال الدين الحيدري هذه الآية بالوجه القائل: (فالألفاظ هي: الشّيء المنزل بقدر معلوم لدينا بسقفها الصّوتي والكتبي، وأمّا الخزائن فهي الحقائق التكوينية الخارجيّة التي تمثّل روح القرآن وحقيقته التي تجلّى الله تعالى فيها لخلقه ولكن لا يبصرون ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾<sup>(50)</sup>. وتلك الخزائن ثابتة غير متغيّرة، باقية غير فانية، وقد أشير إلى هذه النكته الشريفة في آية الخزائن، حيث يقول تعالى: ﴿عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾، وما دام الشّيء عنده سبحانه فهو باق: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَفْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾<sup>(51)(52)</sup>.

نلاحظ هنا أنّ الله تعالى قال: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ ونحن لا نعلم ما هو هذا الشّيء بالتحديد، هل يشمل كلّ ما يمكن أن يطلق عليه شيء فيدخل فيه كلّ ما سوى الله؟ أم لا؟ لا نعلم. لكن أتى السيد الحيدري فخصّص المعنى وعيّنهُ بأن المراد به هو الألفاظ بصوتها وصور كتابتها، وعنى بها في سياق حديثه ألفاظ القرآن الكريم، التي أنزلها الله من خزائنه، فهل - حقاً - كان مراد الله تعالى من ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ ما ذكره السيد الحيدري؟ من يعلم؟ ربما يكون هو المراد وربّما لا يكون.

إنّ ما ذهب إليه الحيدري هو ما نعنيه بالتأويل الكسبي، وهو محاولة توقّع مُراد الله، والاتيان بحسب الطّاقة البشريّة ما يقترب من المراد الكلي أو الحقيقي، وإن كان ما يأتي به الإنسان مطابقاً، فستبقى تلك المطابقة مجهولة وفق هذا المستوى؛ لأنّه مستوى اجتهاد العقل لا مستوى استحصال الوهب.

(49) الحجر: 21.

(50) الدخان: 42.

(51) النحل: 96.

(52) طلال حسن، معرفة الله-من أبحاث السيد كمال الحيدري، دار فرقد، إيران، ط1،

م2007، ج 2 ص156.

هل هذا النوع من التّأويل صحيح؟ تضامرياً نقول: (صحيح لا صحيح) نسبويّاً بدلالة فعل التّأويل. أمّا كونه (صحيح نسبويّاً)؛ فلأنه احتمال من احتمالات التّأويل التي لا تتعارض مع صريح الرّسالة ولا مضامينها. أمّا كونه (لا صحيح نسبويّاً)؛ فلأن هذا الاحتمال لا يستغرق حقيقة المراد بالآية، أو المراد الحقيقي كما يعلمه الله تعالى منها.

من جانب ثانٍ؛ (صحيح لا صحيح) نسبويّاً بدلالة فاعل التّأويل؛ أي الشّخص المؤول. أمّا كونه (صحيح نسبويّاً)؛ فلأنّ المؤول اجتهد بقدر الطّاقة ووفّق منظور مقرر لديه للإتيان به. أمّا كونه (لا صحيح نسبويّاً)؛ فلأنّ المؤول لم يكسر حتمية التّعميم في تأويله، فبدا كأنه يقول هذا هو المقصود الحقيقي بالآية، وهذا ما نعدّه مصادرة على المطلوب، أو بتعبير أدق: مصادرة على الموهوب؛ إذ يُمكن أن يأتي بهذا التّعميم صاحب التّأويل الوهبي، مثلما أتى به العبد الصّالح مع موسى -سلام الله عليه-.

بالتأكيد، الفكرة ذاتها يُمكن أن نكرّر ذكرها بشأن تأويله لمعنى (الخزائن) ولأي تأويل يأتي به هو أو غيره، ضمن محاولة فهم القرآن. إن طرحنا الـ (لا صحيح نسبويّاً) أو استخلصنا الـ (صحيح نسبويّاً) فقط، فسيكون لدينا تأويل سليم مستوفٍ شروط التّضامر التكامليّة؛ عندئذٍ ستكون صياغة التّأويل -لهذه الآية مثلاً- بالصّور القائلة:

فالألفاظ هي نسبويّاً ذلك الشّيء المنزّل بقدر معلوم لدينا بسقفها الصّوتي والكتبي... إلخ.

أو: فيحتمل أن تكون الألفاظ هي الشّيء المنزّل بقدر معلوم لدينا بسقفها الصّوتي والكتبي... إلخ.

في شقٍّ آخر من تأويل السيّد الحيدري وجدناه يقول:

أمّا الخزائن فهي الحقائق التكوينيّة الخارجيّة؛ ولكن لا يبصرون ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾، فقررر هنا، أنّ هناك تلك الحقائق

التكوينية، وأنها قابلة للرؤية، والأهم أنها المقصود الحقيقة الذي تعنيه أو تتضمنه لفظة الخزان، وأنّ الناس لا تبصرها لا من رحمته الله بعزته ورحمته.

التساؤل ضمن حيثيات هذا الشق، هو: هل نزل قوله تعالى: بشأن من لم يبصر محتويات تلك الخزائن أم نزلت في شأن آخر؟ حين نراجع هذه الآية الكريمة نجدها في سياق ما يحدث في يوم الفصل، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ بشأن من لم يبصر محتويات تلك الخزائن أم نزلت في شأن آخر؟ حين نراجع هذه الآية الكريمة نجدها في سياق ما يحدث في يوم الفصل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ يَوْمَ لَا يُعْنَى مَوْلًى عَنْ مَوْلَى سَيِّئًا وَلَا هُمْ يُصْرُونَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾<sup>(53)</sup>. ومعناها الأساسي (التفسير الكسبي): أن من يرحمه الله بعزته ورحمته، يكون له مولى يغييه، فقد جاء في التفسير أنّ المؤمن تشفع له الأنبياء والملائكة... إلخ<sup>(54)</sup> هذا يعني أنه لا صلة مباشرة بين هذه الآية والمورد الذي ساقها فيه الحيدري. فهل يصح ذلك؟

نقول: (يصح لا يصح) نسبوياً بدلالة التأويل. فأما وجه الصحة؛ فلأن هذا النوع من الربط أو التكامل بين الآيات التي لا صلة مباشرة بينهما، يمكن أن يكون فعلاً تأويلياً مُساعدًا على الاقتراب من المراد نسبوياً، وهو فعل تأويلي لأنه بالإمكان استبدال هذه الآية بغيرها، فيبقى المقصد ذاته أو حتى يتغيّر. فهذا غير مُستشكّل عندنا، وما يُمكن أن نستشكله، هو أن يتخذ هذه الأفعال التأويلية كمصاديق لا كمفاهيم، بمعنى: أنها تأخذ عند المؤول موقع الجزم أو القطع، فهذا ما لا يصحّ نسبوياً من وجهة نظرنا. إذ يلزم وكما قلنا: طرح التعميم.

(53) الدّخان: 40 - 42.

(54) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الإمام فخر الدّين الرّازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ، ج 27 ص 663.

هناك شطر ثالث في تأويل الحيدري، وهو قضية ثبات الخزائن وخلودها؛ لأنّها في عنديّة الله، إذ ما كان في عنديته لا ينفد أبدًا لقوله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [التحل: 96]. الحق أن هذا يندرج ضمن ما يسمى (القرآن يفسر بعضه بعضًا)، إذ يؤخذ ظاهر لفظ، ويفهم لتصريح لمعنى هذا اللفظ أو مقصد الله منه في آية أخرى.

لكننا نتساءل: عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(55)</sup>، نستطيع أن نقول بالمثل: إن المقصود هو أن الخزائن درجات؛ لأنّ ما عند الله درجات، ولا يوجد ما يمنع ذلك، ولا يوجد تعارض أيضًا؛ ولكن دائرة الفهم تتسع -كما ذكرنا سابقًا- من المصداق إلى المفهوم، ومن الأحاديّة إلى التعدديّة، ومن القبض إلى البسط، فلا تعود خزائن الله تفهم على أنّها خالدة فحسب، بل ودرجات وكونها تتضمن أرزاقًا، كما تُشير إلى ذلك الآية: ﴿فَنَقَبَلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾<sup>(56)</sup>. يمكن أن تكون الخزائن منازل للأبرار أيضًا، كما يُشير قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾<sup>(57)</sup>. إضافة إلى ذلك فإن الخزائن -وبسبب كونها في العنديّة فهي- تتصف بأنّها جامعة للأحكام والتشابه، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(58)</sup>... وإلى آخر الآيات الكريمة التي تنفتح على أيّ درجة من درجات معنى العنديّة.

(55) آل عمران: 163.

(56) آل عمران: 37.

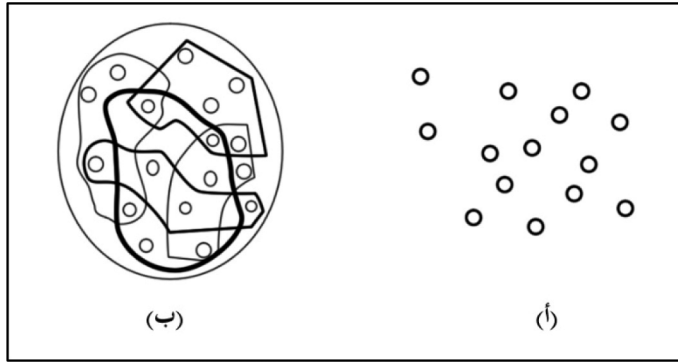
(57) آل عمران: 198.

(58) آل عمران: 7.

ما نقوله هنا: أنّ ما يُسمّى (تفسير القرآن بعضه بعضًا) الذي استخدمه السيّد الحيدري هنا، يندرج ضمن مقتربات التّأويل الكسبي، وتنطبق عليه قواعد النسبويّة التي سبق أن بيّناها سلفًا.

هكذا نصل إلى الاستنتاج القائل إنّ التّرابطية بين آيات الذّكر الحكيم أكثر تشابكًا وتعنقّدًا من مجرد حصرها ضمن المنطوق الظّاهر، بل هناك قفزات بين المفاهيم ضمن جسور تأويليّة تجعل القرآن نسيجًا محبكًا أو متعالقًا مع بعضه بعضًا في وحدة متكثرة، لم نعهد لمثلها نظيرًا.

رابعًا: إذا كانت الكلمات عندما تدخل في نظام مفهومي خاص تكتسب عناصر دلاليّة جديدة ناشئة عن الوضع الخاص -مثلما حصل مع كلمة كفر- لينتج المعنى العلاقي؛ فإنّ ذلك ما يحصل مع الآيات أيضًا، عندما تدخل في أنظمة مفهوميّة خاصّة، فوقتئذٍ تكتسب قوى دلالية جديدة ناشئة عن وضعها الخاص لتنتج مفهومها العلاقي (تأويلها الكسبي). لعلّ أبرز تلك الأنظمة التي نشهد من خلالها إنتاج مفاهيم جديدة: النّظام الفلسفي، النّظام الكلامي، النّظام العرفاني، النّظام الصّوفي. وكما ميّن في التّموذج أدناه:



يعدّ كتاب الفارابي (فصوص الحکم) نموذجًا بارزًا لهذا النوع من الفهم الفلسفي، فقد فسّر الفارابي، المتوفي سنة 339 للهجرة، بعض

الآيات القرآنية، والحقائق الشرعية تفسيراً فلسفياً محضاً، ومن ذلك: أنه يُفسّر الأولى والآخرة الواردة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾<sup>(59)</sup> تفسيراً أفلاطونياً مبنياً على القول بقدّم العالم، فيقول: إنّه «الأول من جهة أنه منه ويصدر عنه كلّ موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه بالوجود لغاية قربه منه، أول من جهة أنّ كلّ زمني يُنسب إليه بكون، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء، ووجد إذ وجد معه لا فيه». ويفسّر معنى (الآخرة) بقوله: «هو الآخر؛ لأنّ الأشياء إذا لوحظت ونسبت إليه أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب، فهو آخر لأنّه الغاية الحقيقية في كلّ طلب، فالغاية مثل السعادة في قولك: لم شربت الماء؟، فتقول: لتغيير المزاج، فيقال: ولم أردت أن يتغيّر المزاج؟ فتقول: للصّحة، فيقال: لم طلبت الصّحة؟ فتقول: للسعادة والخير، ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه؛ لأنّ السعادة والخير تطلب لذاته لا لغيره... فهو المعشوق الأول، فلذلك هو آخر كلّ غاية، أول في الفكرة آخر في الحصول، هو آخر من جهة أنّ كلّ زمان يتأخّر عنه، ولا يوجد زمان متأخّر عن الحق»<sup>(60)</sup>.

يشرح (الظاهر) و(الباطن) في قوله تعالى: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>(61)</sup>. فيقول: «لا وجود أكمل من وجوده، فلا خفاء به من نقص الوجود، فهو في ذاته ظاهر، ولشدة ظهوره باطن، وبه يظهر كلّ ظاهر، كالشمس تظهر كلّ خفي وتستبطن لا عن خفاء»<sup>(62)</sup>.

يشرح هذه الجملة مرّة أخرى، فيقول: «هو باطن؛ لأنّه شديد الظهور، غلب ظهوره على الإدراك فخفي، وهو ظاهر من حيث أنّ الآثار تنسب إلى صفاته، وتجب عن ذاته فتصدق بها»<sup>(63)</sup>.

(59) سورة الحديد: 3.

(60) فصوص الحكم، الفارابي، ص 174-175. ضمن المجموع من مؤلّفات أبي نصر الفارابي.

(61) سورة الحديد: 3.

(62) المصدر نفسه، ص 170.

(63) المصدر نفسه، ص 172-173.

ويفسّر (الوحي) بقوله: «والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانيّة بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي؛ فإنّ الكلام إنّما يُراد به تصوير ما يتضمّنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله، فإذا عجز المخاطب عن مسّ باطن المخاطب بباطنه، مسّ الخاتم الشّمع فيجعله مثل نفسه، اتّخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظّاهرين، فتكلّم بالصّوت أو كتب أو أشار. وإذا كان المخاطب لا حجاب بينه وبين الرّوح اطلع عليه إطلاع الشّمس على الماء الصّافي فانتقش منه؛ لكن المنتقش في الرّوح من شأنه أن يسبح إلى الحسّ الباطن إذا كان قوياً، فينطبع في القوّة المذكورة فيُشاهد، فيكون الموحى إليه يتّصل بالملك باطنه، ويتلقّى وحيه الكلي بباطنه»<sup>(64)</sup>.

يشرح (الملائكة) بأنّها: «صورة علميّة، جواهرها علوم إبداعية قائمة بذواتها، تلاحظ الأمر الأعلى فينطبع في هويّتها ما تلاحظ، وهي مطلقة؛ ولكن الرّوح القدسيّة تخاطبها في اليقظة، والرّوح البشريّة تُعاشرها في النّوم»<sup>(65)</sup>.

يذهب ابن سينا في تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾<sup>(66)</sup> إلى أن المعنى هو: «فالق ظلّمة العدم بنور الوجود»<sup>(67)</sup>، بينما يقرأها ابن تيمية وغيره، بمنظور الظاهر قرآني فيذهب إلى أنّ معنى الفلق هو المذكور في قوله تعالى: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ﴾<sup>(68)</sup>، و﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾<sup>(69)</sup>.

في آية النّور مثلاً، يُعيد ابن سينا فهم المعنى القرآني بإغراقه بمصطلحاتٍ إشراقية متأغرقة، ويؤولها تأويلاً فلسفيّاً من غير أن يخرجها

(64) المصدر نفسه، ص163.

(65) المصدر نفسه، ص146.

(66) الفلق: 1.

(67) د. حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصّوفيّة في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص27.

(68) الأنعام: 96.

(69) الأنعام: 95.

من سياقها لتستخدم على وجهٍ منفصل أو في إطار آخر. فيقول: «النور اسم مشترك لمعنيين: ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف، كما ذكرها أرسطوطاليس، والمستعار على وجهين: إمّا الخبر، وإمّا السبب الموصل إلى الخبر، والمعنى ههنا هو القسم المستعار بكلي في قسميه... أعني أنّ الله تعالى خير بذاته وهو سبب لكلّ خير، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي. وقوله تعالى: ﴿السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ عبارة عن الكل. وقوله: (مشكاة) فهو عبارة عن العقل الهيلولاني والنفس الناطقة؛ لأنّ المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيؤ للاستضاءة، لأنّ كلّ ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشدّ، والضوء أكثر، وكما أنّ العقل بالفعل مُشبه النور، كذلك قابله مشبهه بقابله وهو المُشِفّ، وأفضل المُشِفّات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيلولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد بالفعل؛ لأنّ التور كما هو كمال للمشف كما حدّ به الفلاسفة ومخرج له من القوة إلى الفعل. ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيلولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة، وقوله: ﴿فِي زُجَاجٍ﴾... لما كان بين العقل الهيلولاني والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح، فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلى المشف إلا بتوسط وهو المسرجة، ويخرج من المسارج الزجاج لأنّها من المشفات القوابل للضوء. ثم قال بعد ذلك: ﴿كَأَنَّهُا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ ليجعلها الزجاج الصّافي المشف، لا الزجاج الذي لا يستشف، فليس شيء من المتلونات يستشف، ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ يعني به القوّة الفكرية التي هي موضوعه ومادّة للأفعال العقلية، كما أنّ الدهن موضوع ومادّة للسراج»<sup>(70)</sup>.

الخُلَاصَةُ الَّتِي نَصَلُ إِلَيْهَا مَعَ ايزوتسو بشأن دلالة الآيات القرآنية هي أنه: على حين يكون المعنى الأساسي لآية قرآنية ما شيئاً مُتَأَصِّلًا فِي الْآيَةِ

(70) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ترجمة: حنين بن إسحاق، دار العربي، القاهرة، ط2، ص125-128.



نفسها تحمله معها أنى ذهبت؛ فإنَّ المعنى العلاقي شيء إضافي يُلحقُ ويُضافُ إلى الأوَّل باتِّخاذ الآية موقعًا خاصًّا في حقلٍ خاص، مُرتبطة بعلاقاتٍ مُتعدِّدة الأوجه بكلِّ الكلماتِ المهمَّة الأخرى في ذلك النِّظام. نحنُ -ووفق هذه القواعد- يُمكن أن نذهب بعيدًا في تحليل أسباب تعدُّد التفسيرات والتأويلات، ويمكن أن نلتمس لها وفق منظورنا في (التعقُّد التشابكي) العديد من أوجه التقاطع والتَّشارك أو التَّكامل، ويمكن أن نجد التباين والتَّوازي والتناظر، وربَّما التَّخالف والتَّعارض وحتى التناقض.

إنَّ التفسيرات والتأويلات، لا توجد مُستقلَّة عن بعضها بعضًا، بل يترابط كلُّ واحد منها مع الآخر بطريقة مُعقَّدة جدًّا وباتِّجاهاتٍ مُتعدِّدة. لتوضيح ذلك؛ لتكن: (أ، ب، ج، د، هـ، و، ز) فهوم لأية ما. إنَّ الفهم (أ) بمعناه الأساسي الخاص مُرتبط بقوة مع (ب، د، هـ) على سبيل المثال. والفهم (ب) بدوره ممتلك معناها الأساسي الخاص، وله علاقة صميمة مع (هـ، و، ز)، إضافةً إلى (أ)، والفهم (ز) مع (ج) و(ب)... إلخ. وعليه فإنَّ الفهوم مأخوذة ككل، تقدِّم نفسها بوصفها نظامًا على أعلى درجات التَّنظيم مكوَّنًا من عناصر يتوافق بعضها على بعض تبادليًّا، وشبكة من التَّرابطات الدلالية.

النَّتيجة أنَّ فهوم القرآن كلِّها ستتوزَّع على امتداد هذه الخطوط الكبرى. من هنا نرى أنَّ التفسيرات والتأويلات بهذا الفهم ليس مجرد مجموعة إجمالية من الآراء كمًّا، أعني: أنَّه ليس مجرد مجموعة تكوَّنت مُصادفة من عددٍ كبير من الآراء التي اجتمعت معًا بلا نظام أو أساس، وكلَّ فهم منها يقف بمفرده دون أي علاقةٍ جوهريَّة مع غيره، كما في الشَّكل (أ)، بل على العكس: إنَّ الفهوم تُوجد مترابطة بعضها مع بعضها الآخر في علاقاتٍ مُعقَّدة، ومن ثمَّ تشكِّل عددًا من المناطق أو القطاعات المتداخلة الواسعة كما في الشَّكل (ب). إنَّ هذه القطاعات أو المناطق النَّاشئة بفعل العلاقات المتنوّعة للفهوم فيما بينها يُمكن أن تُسمِّيها (الحقول الدلالية)، وكلَّ حقلٍ دلاليٍّ يُمثِّل مجالًا مفهوميًّا مُستقلًّا نسبيًّا عن غيره،

ومُشابهًا له -تمامًا- من حيث الطَّبيعة.

\*\*\*

إنَّنا نعتقد أنَّ فهم القرآن الكريم، وفقًا لهذه الصَّيغة المقترحة، كفيلة بأن تُعطينا إجابات مفيدة عن الكيفيَّة التي لا تضطرُّنا لأن نختار أحد طرفي التقيضين المطلقين: نفي مطلق للحرية الإنسانيَّة من الاختيار باسم الله، أو إثبات مطلق للتحرُّر الإنساني من كلِّ ما له صلة بالله، والحقَّ إنَّني لطالما قلت: (الحرية المطلقة كالاحرية المطلقة كلاهما مفسدة مطلقة). بدلًا من ذلك، فإنَّ لدينا الطَّريق الثالث التَّسبوي أو التَّسبائي ما بين المطلقين، وفي هذا الطَّريق نستطيع أن نمسك بكفتي الميزان بكلتا اليدين، فنحقِّق التوازن المطلوب ما بين الإيمان ما وراء العقلي باللامؤمنسن، والفهم العقلي ما بعد الإيمان المؤمنسن، دون تعارض أو تناقض أو انتهاك لقوانين المنطق. نعتقدُ -أيضًا- أنَّ هذه القراءة يُمكن أن تسهم بوجهٍ فعَّال في إعطاء الإجابات عن قضايا جوهريَّة مثل: طبيعة العلاقة بين المطلق والتَّسبي، والواحد والكثير، والثَّابت والمتحرِّك، والخالق والمخلوق، أو أيِّ ثنائيَّة حادَّة لم يزل أغلب النَّاس ينقسمون ما بين الاصطفاف في أحد جوانبها على حساب مُعاداة أو مُحاربة أو تكفير أو تخريف الجانب الآخر، أو ما بين الدَّخول في متاهات التناقضات، أو تجنُّب كلِّ هذا والهروب إلى عماء اللادرية اللامجدية إلَّا نسبويًا.

مُختتم

تساءلنا في المستهل قائلين:

- هل يُمكن أن يتأنسن القرآن الكريم أم لا، هو معصوم منها؟
- إن كان بالإمكان أنسنه، فبأيِّ معنى؟
- هل تتعارض تلك الأنسنة مع قداسته أم لا؟
- هل يُمكن توظيف هذه الأنسنة لمصلحة الإنسان؟

عند أخذ الرُّؤية التي بيَّناها في هذه الورقة البحثية في الاعتبار؛ فإنَّ

وجهة نظرنا بشأن تلك القضايا سوف تتلخص فيما يأتي :

أولاً: ليس من الإنصاف الوقوف عند الوثوقية الايمانية، أو الانقلاب عليها للوقوع في وثوقية نظيرة لا تُماثلها، وتتمثل في القراءة النقدية القروسطية الإقصائية.

ثانياً: لا نعتقد أنّ هناك قطيعةً تامّةً أو كليّةً أو مُطلقةً بين الإلهي والبشري، بحيث يتحوّل الوحي -فجأةً- من الألهة إلى الأنسنة، بل نعتقد بالتضامر الذي يُحافظ على المباينة بينهما، وعلى التفاعل اللامباشر المتبادل بينهما.

ثالثاً: لا ينبغي لنا التعامل مع نصوص القرآن الكريم بوجهٍ تعازلي، بل من طريق تفهّمنا لوجود شبكة مُترابطة من العلاقات (نعقد تشابكي) فيما بينها كتلك التي نشهدها في قوانين الطبيعة أو الحياة الاجتماعية أو في أنفسنا.

رابعاً: لا يُمكن أن يتنزّل شيء إلى عالم الإنسان دون أن يتأنسن؛ لأنّه إنّ لم يتأنسن، استمرّ مُفارقاً لنا لانعدام المجانسة ولو بوجهٍ من الوجوه؛ ولكن الوقوف عند هذا الحدّ من الإجابة هو وقوف في منتصف الطريق، وفقدان للمعرفة بالقدر المكافئ لما حصلنا عليه، ونصف الطريق الآخر، أو التكملة الضرورية لتكامل المعرفة الحقّة هو في أنّ القرآن في تأنسنه لا يفقد عصمته عن الأنسنة، بل يستمرّ معصوماً منها، متجاوزاً لمادّيتها، مفارقاً لمعقوليّتها. إنّ في حالة أنسنته يضمّر اللاأنسنة. ما يتأنسن منه هو مظهره المواجه لنا، وما هو متعالٍ عن مسّه الأنسني أو التعقلي، هو جوهره النوراني، وحقيقته المطلقة المتعالية. ما نقوله هنا: إنّ هذا المحدود في كلماتٍ معدودةٍ ينطوي في جوهره على الإطلاق اللامتناهي. والمقدّس في ذاته يُمكن أن يُلامس في مظهره ما هو غير مُقدّس، وأعني به هنا الفهم البشري. من الشّطر المقدّس نأخذ ما نُؤمن به كما هو إيماناً غيبياً؛ إذ لا فائدة -مثلاً- من تصور أشكال الملائكة، أو سواها بالمرّة،

وفي المقابل يُمكن تعقل وظائفها والنظر في نظائر لها في عالمنا في قوانين الطبيعة، أو في القوانين الاجتماعية أو في أنفسنا أو مكتشفاتنا، فلا نوقف ما يحصل عليها فقط منكرين ما نرى ترابط سببي -كما يبدو لنا- في واقعنا، ولا ننكرها لنتمسك بما نرى فحسب، بل نعدّ الأمران فاعلين بمستويين لحدثٍ واحدٍ. وعلى هذا فلا نُؤنسن ما لا ينبغي أنسنه، ولا نمتنع عن أنسنه ما علينا أنسنه، فالقرآن الكريم (يتأنسن لا يتأنسن - نسوي).

# «أنسنة الخطاب»

## مقاربات في الخطاب الانساني

### عند ابن باجة الأندلسي

■ أ.م.د. زيد عباس كريم\*

#### مقدمة

يميل الكثير من الباحثين إلى تعريف الأنسنة «بأنها حركة فلسفية وأدبية انطلقت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي في إيطاليا، وانتشرت بعدها في البلدان الأوربية الأخرى. وقد شكلت هذه الحركة احد عوامل الثقافة الجديدة، وهي الثقافة التي تقيم وزنا لقيمة الإنسان، وتجعله ميزان كل شيء، وبتعبير آخر، ثقافة ترى إن الأصل هو مصير الإنسان وحدوده وميوله وطبيعته البشرية»<sup>(1)</sup>. في حين يرى آخرون «إن الأنسنة ظهرت في القرن السادس عشر، بوصفها تفكيراً خاصاً يعتمد على الأصل الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) فركزت على الإنسان بوصفه أساساً للمعرفة»<sup>(2)</sup>. وقد أصاب أصحاب التعريفين أعلاه في جزء وأخفقوا في الجزء الآخر، فان توصف الأنسنة في التعريف الأول بأنها (حركة) ثقافية، وفي الثاني بأنها (تفكيراً) خاصاً، فلا يمكن لحركة ثقافية واحدة

(\*) العراق.

(1) بور، مريم صائغ : مباني علم المعرفة في الفلسفة الانسانية، ترجمة، د. دلال عباس، مجلة

المنهاج، عدد 26، 2002، ص 9

(2) المصدر نفسه، ص 10

فقط ان تشكل ثقافة جديدة، ولا يمكن للتفكير وحده وهو ملكة واحدة من ملكات العقل أن يعد أساسا للمعرفة. ولكنهم أصابوا في اعتماد قيمة الإنسان بوصفه أساسا للمعرفة، وهنا تجدر الإشارة إلى التمييز بين الأنسنة المفهوم والمصطلح، والاتجاه، والمذهب الفلسفي\*.

(\*) نشير هنا الى محاولة الاتحاد الأنسني والأخلاقي الدولي IHEU: فقد وافق الآباء المؤسسون للاتحاد الأنسني والأخلاقي الدولي International Humanist and Ethical Union، في مؤتمهم الأول بهولندا عام 1952، على ما اعتبروه بياناً بالمبادئ الأساسية للأنسنية العالمية. غير أن المؤتمر العالمي للاتحاد الدولي، والمنعقد بهولندا عام 2002، أي بعد مرور خمسين عاما على انعقاد المؤتمر الأول، تعهد بالتحديث لبيان المؤتمر الأول، المعروف باسم "إعلان أمستردام Amsterdam Declaration"، واعتبره تعريفا رسميا لخصائص الأنسنية الحديثة، تميزا لها عن غيرها من الفلسفات. وعليه أضحي "إعلان أمستردام معروفا باسم "إعلان أمستردام 2002 Amsterdam Declaration 2002"، وأضحت المبادئ الواردة به والتالي عرضها تجسيديا فعليا لرؤية الاتحاد الدولي لخصائص الأنسنية العالمية:

1 - الأنسنة أخلاقية، فهي تؤكد قيمة وكرامة واستقلالية الفرد، علاوة على تأكيدها لحقه في التمتع بأكبر قدر ممكن من الحرية، بما لا يتعارض مع حقوق الآخرين. فالأنسنيون يهتمون بالبشر كافة، بما في ذلك الأجيال القادمة، ويؤمنون بأن الأخلاق جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية، وأنها تقوم على التفاهم مع الآخرين والاهتمام بهم، ولا تتطلب قوة خارجية لفرضها.

2 - الأنسنة عقلانية، فهي ترمي للتوظيف الخلاق وليس الهدام للعلم. فالأنسنيون يعتقدون في أن حل مشاكل العالم سبيله الفكر والفعل البشريين وليس تدخل القوى العالية عن الكون. والأنسنة تدافع عن الأخذ بالمنهج العلمية في حل المشكلات الإنسانية، بما لا يتعارض مع القيم الإنسانية ذاتها، فهي التي تساعد الإنسان على تحديد الغايات التي يعد العلم وسيلة لبلوغها.

3 - الأنسنة تساند الديمقراطية وحقوق الإنسان، فهدفها بلوغ الكائن البشري أقصى قدر ممكن من التطور. إنها تعتبر الديمقراطية والتنمية البشرية حقا طبيعيا لذلك الكائن. فطبقا للأنسنية، تهيمن المبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان على العلاقات الإنسانية، فلا يترك قرار الأخذ بهما أو تركهما للحكومات والأنظمة، أيا كانت طبيعتها، لكونهما حقا إنسانيا.

4 - الأنسنة تصر على ضرورة تناغم الحريات الشخصية مع المسؤولية الاجتماعية. أو بعبارة أخرى، تؤكد الأنسنية على ضرورة بناء عالم يكون فيه الشخص الحر مسؤولا أمام المجتمع، كما أنها تعترف باعتماد الإنسان على الطبيعة وكذا تعترف بمسئوليته تجاهها. والأنسنة ليست دوجماتيكية، فهي لا تفرض عقيدة بعينها على الأنسنيين، وتطالب بحق الإنسان في التعليم الحر.

5 - الأنسنة تؤكد على إيمانها بعدم مشروعية إجبار الإنسان على اعتناق ديانة بعينها، =

فالأنسنة (humanism)\* -بعبارة موجزة- هي أن يحقق الإنسان أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تبيين لقول الأنسنة بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسبا لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوع تلك الأقوال والأفعال في إطار الخصائص العامة للأنسنة، والتي نُوجزها فيما يلي<sup>(3)</sup>:

- 1 - معيار التقويم هو الإنسان.
- 2 - الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة.
- 3 - تبيين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها.
- 4 - القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه.
- 5 - تأكيد النزعة الحسية الجمالية.

ومن هذا المنطلق نذهب الى تعريف الأنسنة بوصفها اتجاهها فلسفيا

---

= وكذا عدم مشروعية السعي لفرض الاعتناق القسري لبعض الديانات الرئيسية في العالم على الآخرين، استنادا لكونها صالحة لكل زمان ومكان. فالأنسنية تعترف بحق الإنسان في التدبر والتقييم والاختيار الحر لعقيدته، أيا كانت تلك العقيدة.

6 - الأنسنة تثنى الخيال والإبداع الفني، وتعترف بدور الفنون والآداب في تطوير الملكات الخلاقة. فهي تؤمن بارتباط الفنون على اختلافها وتنوعها بما يحزره الإنسان من تطور وتقدم في مناحي الحياة المختلفة.

7 - الأنسنة تعد موقفا حياتيا يرمى لتمكين صاحبه من تحقيق أقصى قدر ممكن من الآمال والطموحات، فضلا عن تزويد الأنسنة معتنقيها بالأدوات الأخلاقية والعقلانية اللازمة للتعاطي الكفء مع الحياة، في كل زمان ومكان. للاطلاع على اعمال هذا الاتحاد، ينظر موقعه على شبكة الانترنت <http://www.iheu.org>

(\*) لم يستقر الباحثون وخصوصا العرب منهم على إضفاء صفة موحدة لمفهوم الأنسنة، هل هي نزعة، أم اتجاه، أم تيار، أم فلسفة. ينظر: اركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص16.

(3) خيرى، د. حازم: الانسان هو الحل، دار سطور للنشر، القاهرة، ط1، 2007، ص13-15.

يعطي الأهمية القصوى للعقل الإنساني بكليته بوصفه أساسا للمعرفة.

وفي ذلك نجد ما يجيز لنا تحديد نقطة انطلاق الأنسنة تاريخيا، من تلك الإشارة الهامة في أنسنة العقل التي أشار لها (أنكسا غواراس)\* في نظام الكون ومنحته المذاهب المتعاقبة الصفة المركزية<sup>(4)</sup>. ومن ثم محاولات تأنيس ذلك العقل التي نجد بداياتها في فلسفة (بروتاغوراس)\* السفسطائي في مقياسية الإنسان لكل الأشياء<sup>(5)</sup>.

وقد تأثرت المذاهب الفلسفية المتعاقبة بوجهات النظر الانسانية

(\*) انكساغوراس (500-428 ق.م) في شذراته يقول عن العقل «جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أما العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائما بذاته. ذلك انه لو لم يكن قائما بذاته وكان ممتزجا بأي شيء آخر لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجا بشيء آخر، اذ في كل شيء جزء من كل شيء. ولو ان الاشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه وهو قائم بذاته. ذلك ان العقل ألطف الأشياء جميعا وأنفاها. عالم بكل شيء عظيم القدرة. والعقل يحكم جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. وهو الذي حرك الحركة الكلية فتحركت الاشياء الحركة الاولى. وبدأت الاشياء تتحرك من نقطة صغيرة ولكن الحركة الان تمتد الى مسافة اكبر ولا تزال تنتشر، والعقل يدرك جميع الاشياء التي امتزجت وانقسمت، وهو الذي بث النظام في جميع الاشياء التي كانت والتي توجد الان والتي سوف تكون. وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والاثير المنفصلين عنها. هذه الحركة هي التي احدثها الانفصال. فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنور عن الظلمة واليابس عن الرطب. وكانت هناك اشياء كثيرة. ولا يفصل أو ينقسم شيء عن شيء انفصالا أو تمييزا مطلقا ما عدا العقل. العقل كله متشابه كبيره وصغيره، ولا شيء اخر يشبه شيئا اخر، بل كل شيء من الاشياء يشبه تلك الاشياء التي يحتويها اكثر من غيرها».

(4) انظر: د. الالهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954، ص 194-195.

(5) انظر: د. ال ياسين، جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط3، 1985، ص 80.

(\*) بروتاغوراس (481-411 ق.م) من أهم الشخصيات السفسطائية في تاريخ الفلسفة اليونانية اشتهر عنه قوله «الإنسان مقياس الأشياء جميعا، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس عدم وجود ما لا يوجد».

ينظر: بحثنا، السفسطائية ونقدها في الفكر الفلسفي الإسلامي، رسالة ماجستير، مخطوطة، كلية الآداب جامعة الكوفة، 1994، ص 52-59.



وصولا الى عصر النهضة والاتجاهات الفلسفية الحديثة، ويرى الكثير من الباحثين ان مفهوم الأنسنة يتبلور- بل يكاد أن يكون ما يميز الحداثة الفلسفية التي تبدأ - مع الرؤية الديكارتية والأفق الديكارتية في صياغة مفهوم الأنا المفكرة، أي الأنا التي تتعلق وجودها بالتفكير ولكن في نفس الوقت هذه الأنا هي التي تملك هذا التفكير وينسب لها. إلا أن أحدا من الباحثين لم ينتبه إلى ذلك النموذج الانساني الواضح والمتميز الذي قدمه الفكر الفلسفي الإسلامي متمثلا في فلسفة ابن باجة الأندلسي\*.

لذلك كان يتعين على الباحثين في هذا المجال لبلوغ هذه الرؤية الانسنية وبلورة هذا المفهوم ليس فقط المرور بمرحلة الشك والتشكيك التي وصفها ديكارت في مدخل التأملات. بل يتعين أن يعترف التاريخ الفلسفي والعلمي بأن التعقل في ملكية الإنسان هي الواقعة الأكثر حظا في نسبة الأنسنة لها. ونقصد بذلك انتقال الفكر الفلسفي من مرحلة العقل المفارق إلى مرحلة العقل المؤنس.

وبتعبير آخر فإن الرؤية الديكارتية في قيامها كانت تفتقد واقعة أخرى سابقة تتضمنها ولكنها تستقل عنها تاريخيا بالضرورة ويمكن أن نزع أن هذه الواقعة القبليّة من إنجاز أسلاف تعددت أعمالهم. فمفهوم الأنسنة لا ينبع من سيرة ذاتية فقط وإنما في التقاء هذه السيرة وتقاطعها مع سيرة الفلسفة، كان هذا من الناحية الفلسفة الأوربية، أما من ناحية الفكر الإسلامي، فقد اختفى مفهوم النزعة الإنسانية من الساحة الإسلامية تدريجيا بعد أن شهد عصر الفلسفة الكلاسيكية الإسلامية ازدهارا في هذه النزعة

---

(\*) لا يعني ذلك اننا ننكر البحوث الكثيرة والمهمة التي بحثت في النزعة الانسنية في الفكر الاسلامي لا سيما كتاب محمد اركون (نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد) والذي يشير فيه الى مجمل المؤلفات التي كرس لها الموضوع، الا انها لم تتطرق الى مشروع ابن باجة في هذا المضمار، انظر : محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص6-8

عمليا ونظريا، والقول باختفاء النزعة الإنسانية نقصد به أن الموقف العقلي الذي كان يدعمها ويغذيها قد اختفى هو الآخر، فانتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية<sup>(6)</sup>.

و نعتقد أن ابن الصائغ (أبي بكر بن باجة) هو أحد ابرز هؤلاء الأسلاف الذين ظلت مساهمتهم الفلسفية في هذا المجال معزولة ومغمورة. «فقد أنطلق هذا الفيلسوف في نظرتة للإنسان من ثلاثية الدوافع التي تحركه، الإنسان (الجسد)، والإنسان (العقل)، والإنسان (القلب)، انه المنهج العقلاني في سياسة النفس والتعبير عنها بالقول والسلوك الاشمل والأكمل، وهو يبني فلسفته ليحرر الإنسان من دوافعه الحيوانية ويرتقي به نحو افقه الأخلاقي الرحيب تتحول فيه الذات إلى كل»<sup>(7)</sup>.

لا نحاول أن نثبت فقط مسألة أصالة ابن باجة في هذا المجال من خلال نصوصه التي تنقلنا إلى قضية اتصال العقل بالإنسان التي تتجه إلى تلك الواقعة المضمرة في الأنا المفكرة في الاتجاهات الأنسية : واقعة انتساب التفكير للإنسان كانتساب الحس والفعل الإرادي إليه، اتجاه سنتبعه في فقرات من رسائله وأقواله. بل أيضا، وقبل ذلك نذهب إلى تبيان أزمة نظرية المعرفة (الأنسية الحديثة) ليتسنى لنا بعدها المقارنة مع أنسنة ابن باجة التي هيأت المنطلقات الفكرية الكفيلة بتجاوز أزمة الحدائث الفلسفية.

أزمة نظرية المعرفة الأنسية الحديثة :

إذا كانت الأنسنة قد قدمت نفسها بوصفها توجهها من التوجهات الفلسفية، فقد تحولت في مسيرة تطورها في القرن السادس عشر إلى فلسفة وطريقة خاصة في التفكير بدأت بالأصل الديكارتي أنا أفكر إذن أنا موجود

(6) أركون، محمد :، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، المصدر نفسه، ص16

(7) محمد إبراهيم، د.نعمة والميالي، د.سامي شهيد : الفلسفة الإسلامية، ج2، دار الضياء، النجف، ط1، 2007، ص12

. وفي هذه القضية يجعل ديكارت من الإنسان أساسا للكينونة والوجود، وهو بذلك قد تقاطع منهجيا مع نمط التفكير المتعلق بالمبدأ الخالق. إذ أن في هذا التفكير تكون الكينونة أو الوجود المطلق أصل في موجودة الإنسان، وفي مجال نظرية المعرفة يكون الإنسان غاية المعرفة.

أما في نمط التفكير الديكارتي الذي يركز على مركزية الإنسان، فإن الإنسان يكون مبدأ المعرفة. وهو الأمر الذي أدى بـ(ديكارت) إلى ما هو معروف لديه بـ الشك الريبي<sup>(8)</sup>.

وفي محاولة منه للخروج من أزمة الشك المطلق التي لازمت فلسفته، فإن الكوجيتو الديكارتي أنا أفكر إذن أنا موجود الذي شكل نقطة البداية لما عرف فيما بعد بـ مركزية الإنسان في التفكير العقلاني، كان مرتبلا بالمبادئ الفطرية<sup>(9)</sup>. التي يمكن ان تكون - على نحو ما - نقطة الاتصال بالمبدأ الخالق، على النحو الذي عبر عنه فيما بعد بفكرة الضمانة الإلهية<sup>(10)</sup>.

ولكن حين أنكر (جون لوك) المبادئ الفطرية في فلسفته التجريبية، ابتعدت الفلسفة الأنسية ابتعادا تاما عن المبدأ الخالق، أما فلسفة (باركلي) التي فقد بنيت أساسا على (الأنا المدركة)، إذ أدرك (باركلي) حاجة الأنا التجريبية إلى وجود الله، ولكن بدلا من إثبات وجود الله ذهبت فلسفة (باركلي) إلى بناء اله ذهني قابل للعطب أسرع من الذهن الذي يحتويه، فقد كان باركلي يهدف في البداية إلى إثبات وجود الله، بعلمه المعرفي المثالي المبني على التجربة التي محورها الإنسان، وقد نجح عمليا في إثبات وجود

(8) بريهه، اميل : تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ت. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1983. ص 89

(9) انظر : ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ت. عثمان أمين، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، بلا ط، 1962. ص 37- 42

(10) ينظر : ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ت. عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط3، 1965، ص 153-176

اله قائم في ذهن الإنسان مدرك لم يكن سوى صنم ذهني صرف، لا وجودا خارجيا له<sup>(11)</sup>.

وهكذا واصلت الفلسفة الانسانية الحديثة مسيرة تطورها في نفس الاتجاهين اليونانيين، الاتجاه الانساني الانكاغوراسي الذي تطور إلى الأنا العقلانية، والاتجاه الانساني السفسطائي الذي تطور إلى الأنا التجريبية، إلى أن وصلا مع فلسفة (ديفيد هيوم) إلى تناقض عجيب، إذ لم يبق لدى الأخير سوى الشك، فأنكر عالم المادة، وأنكر أيضا النفس الإنسانية. فلم يكن من شك (ديكارت) الذي عبر مراحل العقلانية والتجريبية أي مستقبل سوى شك هيوم، وهو النتيجة المنطقية للمقدمة الديكارتية. ولم ينف هيوم الجوهر المادي والضرورة العلية فقط، وإنما أنكر أيضا الأنا النفسانية التي كانت عند ديكارت محور التفكير، وأوصل نظرية المعرفة التي تتمحور حول الإنسان إلى طريق مسدود<sup>(12)</sup>. وفي هذا الصدد صرح هيوم بقوله «ليس لدينا أي تأثير بذواتنا، ولذا لا وجود لدينا لأفكار نابذة من ذواتنا»<sup>(13)</sup>. سعى (كانت) بعد هيوم ليهب الأنا التي كانت قد أهدمت روحا جديدة يكون الإنسان فيها موجودا واهبا للصور، إذ يهب الذهن للمادة الخارجية صورة الزمان والمكان، ويحولها إلى ظاهرة<sup>(14)</sup>.

شرع (كانت) الذي شك بشكوك هيوم في مقدرة العقلانية والعقل المحض بالتحقيق في مقدرة آلة الفهم الفاهمة، وعد معرفة الأشياء في ذاتها غير ممكنة<sup>(15)</sup>.

(11) ديورانت، ول : قصة الفلسفة، ترجمة، فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985، ص320-321

(12) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية ج3، ت. محمد فتحى الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، بدون طبعة، 1977.

(13) هيوم، ديفد، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة د. موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص32

(14) كانت، عمانوئيل : نقد العقل المحض، ت. موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بلا ط، بلا سنة طبع، ص68-70

(15) برغسون، هنري : المادة والذاكرة، ت. أسعد عربي البرقاوي، دار العلم، بيروت، بدون طبعة وتاريخ، ص225

وقد أعلن (هنري برغسون) في نقده لفلسفة (كانت) «إننا لا نرى في تفكيره أي نسبة ممكنة الإدراك أو أي قدر مشترك بين الشيء في نفسه أي الحقيقة الواقعة، والتنوعات المحسوسة التي نصوغ بواسطتها معرفتنا بالعالم الخارجي»<sup>(16)</sup>.

وبعد أن عبر (كانت) خط عدم اعتبار العقل شرع بالتحقيق في قوة فهم الإنسان الفاهمة، بوصفها واهبة للصور، واقر بان الإنسان هو الموضوع والمحور، ووصل تأثير محورية الإنسان في فكر (كانت) إلى أوج استحكامه في اعتبار الإنسان أساس المعرفة ومبدأها الوحيد. فكانت نظرية المعرفة لديه تتلخص في تنظيم الأشياء في مطابقة معرفة الأنا وبذلك تتحدد المعرفة في اعتبار الموجودات مجرد ظواهر ذهنية، وان أي آلية للعقل لا يمكن أن تخرج عن حدود الظواهر<sup>(17)</sup>، ومن ثم اعتبار العقل هو الأصل الذي يهب الأشياء صورها. وفلسفة (كانت) هذه قائمة على افتراض يقول إن الادراكات هي علم الأشياء بذاتها. فهي نابعة من وقائع العالم المادي أو (الحساسية التجريبية)<sup>(18)</sup> «لان العقل البشري مدفوع لا بمجرد التباهي بكثرة المعلومات، بل حاجته الخاصة إلى أن يتابع سيره، بلا ارتداد نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أن تحظى بجواب من أي استعمال تجريبي، أو من أي مبدأ صادر عن ذلك الاستعمال»<sup>(19)</sup>. ولا يبدو ان هذا الافتراض له أي ضرورة منطقية، إذ لو تركنا هذا الفرض، لن تكون الادراكات حينئذ ذهنية في أي معنى من المعاني، لأنه ليس هنالك ما يقف في مقابلها. إن مفهوم الشيء في ذاته في فلسفة كانت عنصر غير متعين، وقد تخلى عنه فيما بعد تلامذته المباشرون، على النحو الذي نراه عند (فيخته 1762-1814)، الذي واصل الاعتقاد بأصالة الذات الى الحد الذي يقول فيه «ان

(16) المصدر نفسه : ص226

(17) بوترو، اميل : فلسفة كانت، ت.عثمان أمين، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، بدون ط، 1971، ص135

(18) كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط4، القاهرة 1966، ص223.

الأنا هي الواقعة النهائية الوحيدة، وسبب وجودها هو ان وجود الله مبني عليها، واللانا التي هي واقعة فرعية موجودة أيضا لان الأنا سبب وجودها»<sup>(20)</sup>.

لقد تأثر (فيخته) كثيرا بفلسفة (كانت)، إلا انه بالإضافة إلى قبوله بما جاء في فلسفة (كانت) عن الفاعلية المطلقة للعقل، سعى في منحاه الانساني الى الخروج من مأزق الثنائية الديكارتية ثنائية النفس والجسم، لان محاولة الفصل ثم التوحيد بين ثنائية الموجودات والظواهر بالمنظور (الكانتي) أدت إلى تعارض أعمق بكثير من التعارض بين النفس والجسم بالمنظور (الديكارتية)، لذلك سعى لان يستبدل الثنائية من جديد بالوحدة، لكن الحاكم المطلق هذه المرة في هذه الوحدة، كان عقل الإنسان لا غير<sup>(21)</sup>.

ف الأنا بحسب فلسفة (كانت) لا تستطيع ان تكون كاشفة لحقيقة الأشياء، لكن الحقيقة المحضة في فلسفة (فيخته) تنحصر بالإنسان. وهكذا يلخص (فيخته) جميع الأشياء بصورة مطلقة في الظاهرة نفسها، وبتعبير آخر، ليس الموجود في رأيه سوى الظاهرة، لتحل الوحدة لديه محل ثنائية (كانت)<sup>(22)</sup>. فإلتقي عنده الأنا مع اللانا، لكنه لا يشبه اللقاء مع شيء مقدم عليها مستقل عنها ف اللانا من خلق الأنا تضعها الأنا في مقابلها لتوجد نفسها. والنتيجة التي يخلص إليها هي ان التفكير يصنعنا كمؤدى لهويتي الأنا اللانا، وليس المبدأ الخالق تشخص أو تعين، إنما هو الأنا المثال للإنسانية<sup>(23)</sup>.

(19) كانت، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ص53.

(20) ينظر: جوليا، ديديه: فيخته، ترجمة حسيب نمر، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص74-77، نقلا عن فيخته: المبادئ الأساسية لنظرية العلم، المقدمة الثانية، فقرة 4.

(21) المصدر نفسه، ص79

(22) بوينر، رويجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ت. فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، بلا ط، بلا سنة طبع، ص63.

(23) المصدر نفسه، ص64

وهكذا تتوضح معالم الأزمة المعرفية للاتجاهات الأنسية في العصر الحديث، فإذا كان ديكارت قد اعتمد على قدرة العقل المتناهي للإحاطة بالمعنى اللامتناهي، فإن أصول فلسفته الإنسانية انتهت مع (كانت) بنقد العقل المحض إلى القول بعجز العقل عن ذلك. وحين قطع الفكر الانسي الحديث علاقة العقل بما وراءه، حكم على الإنسان بالإقصاء عن عالم المعرفة الحقيقية.

وما نريد قوله هنا إن هذه المشكلة المعرفية لم تكن حاضرة في النموذج الانسي العقلاني الإسلامي الذي قدمه ابن باجة الأندلسي. لأنه منذ البداية أرسى قواعده لحل إشكالية الاتصال والمفارقة على أسس منطقية، ترقى فيها الذات درجة درجة نحو كمالها.

### العقلانية ومركزية الذات عند ابن باجة :

الضرورة المنهجية تفرض علينا في البداية طرح السؤال التالي : ما الذي يجعل الإنسان إنسانا من وجهة نظر ابن باجة (أي ليس نباتا ولا حيوان)؟ ومنه نخلص إلى قضية أساسية نجدها ضمنية في فلسفة ابن باجة، قضية تشابه كثيرا قضية ديكارت : أنا أفكر فأذن أنا إنسان.

فالأنسنة لا تتعلق بالجسم بوصفه واقعة أساسية، إنما يحضر النوع الإنساني في الجسم بالقوة لا بالفعل. كما أنها لا تتعلق بالمجتمع لأن المجتمع لا يكمل إلا بالفكر ولا يكون إنسانيا إلا بالفكر: فالحيوان يعرف تجمعات غريزية والتجمع البشري إن كان على الفطرة تغلب عليه البهيمية<sup>(24)</sup>. والحيوانية ليست واقعة أساسية لأنها تتناقض مع الإنسية لسببين : السبب الأول أن الإنسان طفرة نوعية في الكائنات الفاسدة تماثل طفرة الحيوان بالنسبة للجما. والسبب الثاني : أن كل تماثل للفعل الحيواني ب الإنساني إنما هو سلب ونفي لما هو إنساني : يلاحظ ذلك في

(24) انظر : محمد إبراهيم، د. نعمة : الفلسفة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص18

الفضائل العملية التي لها نظائر في الحيوان حيث يفقد الإنسان ذاته ويصبح خادما لغيره. كما يلاحظ في أفعال الغريزة في الإنسان البهيمي الذي يعد حيوانا في مظهر إنساني<sup>(25)</sup>.

أنا أفكر، إذن أنا إنسان، قضية مضمرة ستكرر بصيغ مختلفة في رسائل ابن باجة وأقواله، وتكاد تتضمن كوجيتو باجوي لأنها تعني أن لا وجود للإنسان قبل واقعة التفكير. لكن هذا الكوجيتو ليس واضحا تماما اي ليس قائما بذاته، اذ كان يتعين على ابن باجة أن يبحث عما يجعل التفكير في الإنسان متحققا بالفعل رغم التسليم المنطقي والطبيعي بحضوره بالقوة في النوع الإنساني.

فالمعرفة العقلية هي وحدها التي تقود الإنسان إلى تحقيق ذلك أي معرفة الإنسان نفسه بنفسه، ومعرفته العقل الفعال، وكتابه (تدبير المتوحد) يبين معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعال<sup>(26)</sup>. ويبين أيضا معالم نظرية ابن باجة المعرفية وهي نظرية ذاتية تصورية محضة تنطلق فيها التصورية من أدنى الصور وهي الهيولانية، إلى أعلاها، وهي العقل المفارق، لتؤلف سلسلة. والعقل الإنساني يجتاز، في تكامله، مراحل تقابل تلك السلسلة، حتى يصير عقلا كاملا<sup>(27)</sup>. فالمعقولات بالقوة - كما تظهر في نص لبن باجة - عندما تجرد من الهيولى، تصبح موضوعات للفكر، ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة. وعلى هذا فان صور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل - وهذا هو الحد الأسمى الذي يمكنها بلوغه - يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل. وبذلك يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير في الصور المعقولة بدون تجردها من مادة، فكأنه بهذا يفكر في ذاته من حيث انه سيكون حاصلًا على معقولات بالفعل خالصة

(25) ابو ريان، د. محمد على : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973، ص426

(26) المصدر نفسه، ص420

(27) دي بور، ج. : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. عبد الهادي ابو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1948، ص304



تماما من أي تعلق بالهيوولي أي أن ذاته ستكون موضوعا لتفكيره<sup>(28)</sup>.

ويمكننا أن نستخلص من سلسلة انتقال العقل من القوة إلى الفعل، ومن القول بأن التّفكير في الإنسان هو العقل، إن ابن باجة أراد القول بأن الإنسان لا يمتلك العقل إلا عن طريق التفكير، وهذا يعني بعبارة أخرى أنا أفكر فأنا هو العقل.

ولا بد أن نبين أن لفظ الأنا المتكلم وإن كان في نص (ابن باجة) الفلسفي غير مصرح به، فإنه يحضر ضمينا وبقوة في ضمير المخاطب أنت أو ضمير الغائب هو أو فيما يشبه فعل الأمر. أي حينما تفكر فأنت هو العقل أو عليك أن تفكر لكي تكون العقل.

فالتفكير بحسب فهمنا لنص ابن باجة، هو عملية امتلاك تدريجي لما يكون العقل أي المعقولات أو الصور العقلية، لكنه ليس مجرد حضور لأي معقول أو صورة. فهذا التفكير المختلط ليس له دلالة خاصة «فالقوة الفكرية إنما تحصل - للإنسان- إذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه وبهذه الشخص لا تلك»<sup>(29)</sup>. فالتفكير استحضر لصور صادقة، صور لموضوعات خارجية - فصدقها يرتبط بالإضافة إلى المحسوسات- وفي قمة التفكير تعدم هذه الإضافة ويستمر الصدق واليقين دون أن يتحول المعقول إلى خيال أو وهم لفظي. تلك إذن تجربة واقعة التفكير ومحكها الحقيقي. ويشعر ابن باجة بحراجة هذه اللحظة في القمة ودقتها والتباسها. ويرى أنها لا تتم بالتفكير الاستدلالي السائد في علوم التعليم والعلوم الطبيعية. إنها نظر جديد يمتلك فيه الفكر معقولة خالصة بنظر حدسي مباشر وعبره يكون امتلاك المطلق ممكنا<sup>(30)</sup>.

(28) ابو ريان، د. محمد علي: المصدر السابق، ص 421

(29) ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط1، 1968، ص 160.

(30) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، دار عويدات، بيروت، بلا ط، 2004، ص 354

ولكن بين الأنا أفكار التي تفترض لزوم الاستدلال النظري والإضافة الحسية، والأنا أفكار التي تستخلص منها، صلة وثيقة وعميقة. فبدون امتلاك الحقيقة العقلية الاستدلالية الحسية، لا يمكن امتلاك الحقيقة العقلية الخالصة. لأن الأخيرة هي الأولى في ذاتها. فامتلاك الأولى هو شرط لحصول الامتلاك الثانية. وان ما يحدث في التفكير ليس خلق التصورات أو المعقولات، بل استحضارها عبر الحس ثم تصنيفها وتطهيرها وتوحيدها<sup>(31)</sup>.

من هذا كله يتضح أن العقل الذي نتملكه بالتفكير هو هذا المعقول في أكمل صورته. وبحسب (ابن باجة) فإننا نرى العقل في المعقولات كما نرى الشمس في الأشياء التي ينعكس فيها ضوءها. لكن هذا التمثيل المجازي يظل مجازيا، لأن إدراك الشمس لا يمتلك الشمس بينما إدراك العقل يعني امتلاكه: فالتعقل والعقل والمعقول بالفعل يصبح شيئا واحدا<sup>(32)</sup>. فنحن نعلم أن (ابن سينا) سيسخر من هذا التماهي بين التفكير والعقل الذي كان حاضرا في التراث المشائي قبل ابن باجة، وسيعزوه إلى الحشو الذي أحدثه (فورفوروس) الصوري في هذا التراث. ولكن خطورة هذا التماهي - والتي سيؤكد لها التوظيف الباجي - ولعلها هي التي أزعجت الشيخ الرئيس، تكمن في كونه يهدد بردم الهوية بين الإنسان والعقل الردم الذي يلوح بشروط في فلسفة ابن باجة. ذلك لأن الطريق الباجي لا يمنح هذا الامتياز للجميع: أي للإنسان من حيث هو إنسان<sup>(33)</sup>.

فالامتلاك الواعي للعقل ليس أعدل الأشياء قسمة، بل إنه امتلاك نخبوي لكنها نخبوية لا تنفي عموم الإمكان في الخطاب الباجي (لأنه يقصد كل من فكر تبعا لشرائط الطريق) يصبح العقل عينه كما أنها لا تنفي

---

(31) وقيدي، محمد: الكوجيتو بين ديكرت و كانت، ضمن كتاب دراسات مغربية، دار التنوير، بيروت، بلا ط، ص 120

(32) ابو ريان، د. محمد علي: المصدر السابق، ص 423

(33) ينظر: محمد ابراهيم، د. نعمة: الفلسفة الاسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 49-52

عن عموم النظار والجمهور امتلاكاً معيناً للعقل: امتلاكاً لا شعورياً غير مباشر وامتلاكاً لعقول متكثرة ومتنوعة. فأنا أفكر إذن أنا العقل في وحدته وكماله وصفائه. لا تنفي في قاعدة الهرم أنا أفكر فأنا العقل في تنوعه واختلافه وارتباطه بالحس<sup>(34)</sup>.

هذا الطريق المعرفي لامتلاك العقل سي طرح مشكلة أنطولوجية صعبة. فكيف يلتقي الوجودان في الإنسان: الوجود الجسماني والوجود العقلي؟. لم يكن التراث الأفلاطوني في هذه القضية مقنعا تماما، لأنه يحمل قضيتان مرتبكتان: قضية وجود الإنسان قبل وجوده، وقضية التناسخ. أي أن أي جسم يمكن أن يكون إنسانا. وهو ما ينتهي إليه دوماً أي قول بوجود جوهرين متناقضين في الإنسان. وهو أيضا ما يصدق على المشائين الذين تبنوا هذا الاتجاه أو لمحووا إليه للتخلص من القول (بحسية الفكر ونفي الخلود) ولذلك يبدو أن حل هذه المعضلة كان دوماً يتجه بصورة عامة إما إلى نفي العقل أو نفي الإنسان الذات المتفردة، ولكن يبدو أيضا أن ابن باجة (فيلسوف القرن 12م) ممن حاول أن يشد عن هذا الاتجاه العام لأنه تصور وحدة جوهرية في الإنسان، وحدة العقل والجسم.

ونظرا لدقة المسألة وتعدد تأويلات الدارسين وتناثر شذرات أفلوطينية في مخطوطات ابن باجة سنعمد في هذا القسم من القول إلى استقراء العبارات الباجية التي نعول عليها لبيان ما نقصد إليه:

ففي تدبير المتوحد يتحدث ابن باجة عن أصناف من الصور الروحانية، فالصنف الأول الذي هو «صور الأجسام المستديرة ليس هيولانيا بوجه... .. أما الصنف الثاني الذي هو العقل الفعال والعقل المستفاد فرغم أنه غير هيولاني أصلا إلا أن له نسبة إلى الهيولي أي مستفاد فعال لها وهو العقل الفاعل»<sup>(35)</sup>. والعبارة الباجية واضحة في كون

(34) ينظر: محمد ابراهيم، د. نعمة: المصدر نفسه، ص 63-64، إذ يخلص الدكتور في بحثه عن ابن باجة في أنه كان «واقعا استقرائيا ينتقل من الجزء الى الكل...»

(35) ابن باجة، تدبير المتوحد: رسائل ابن باجة الإلهية، ت م ف، ص 49-50

العقل الفاعل والمستفاد في الإنسان بسبب هذه النسبة إلى الهيولى لا يرقى إلى صور الأجسام المستديرة التي لا نسبة لها مطلقا للهيولى.

ويلاحظ أيضا في خاتمة التدبير، أن ابن باجة يلح على الصلة الجوهرية بين العقل والإنسان. فالمعقول كما يقول «لا يوجد إلا للإنسان خاصة فهو موضوع نوع الإنسان على أنه يوصف به وهو موضوعه على أنه ذو وجود وذو ملكة»<sup>(36)</sup>. لكن ذلك لا يعني أن الإنسان يمكن أن يدمج عالم الأجرام السماوية.

فالإنسان فيما يظهر كالواسطة «بين السرمدية والكائنة الفاسدة. ففيه معنيان معنى هو في تلك السرمدية فيكون به سرمديا. ومعنى يشبه الكائنة الفاسدة فيكون به كائنا فاسدا»<sup>(37)</sup>. ويخلص ابن باجة في هذه الخاتمة إلى «أن الإنسان من عجائب الطبيعة، وأن فيه أمورا كثيرة... وهو إنسان بمجموعها... ففيه القوة الفانية... فليس هذه تعقل صورتها... وفيه القوى الحساسة والخيالية والذاكرة، وهذه كلها لا تعقل ذواتها فلا تلحقها... وفيه القوة الناطقة : وهذه الخاصة به»<sup>(38)</sup>.

والسؤال هنا يتعلق بهذا العقل الذي له صلة بالهيولى والذي يؤسس مع سائر القوى النفسانية وحدة الإنسان وذاتيته ومركزيته وموقعه المتفرد في الكون. هذا العقل كيف يتصل بالجسم؟ إن مثل هذا الاتصال الذي لم تعد دلالاته تتجاوز كيان الإنسان يتعين بيان كلفيته وتلك هي قضية الرسائل الأخرى. ففي رسالة الوداع يقول ابن باجة «إن العقل في نفسه إذا تجرد لا يتحرك أصلا لأنه محرك صرفا... فوجوده متحركا من أنقص وجوداته»<sup>(39)</sup>.

إن هذه المقدمة التي تنسجم مع ماورد في الشروح وفي كتاب النفس

(36) ابن باجة، المصدر نفسه، ص 94

(37) المصدر نفسه، ص 95

(38) المصدر نفسه، ص 96

(39) ابن باجة، رسالة الوداع : رسائل ابن باجة الإلهية، ت ماجد فخري، ص 127.

سرعان ما يتجاوزها ابن باجة مستدركا أن هذا العقل «من شأنه أن يوجد تارة ولا يوجد وهو بهذا المعنى، أنقص رتبة من الجواهر الثواني... ولذلك أيضا احتاج هذا العقل للبدن... ليتحقق وجوده. فالجسم أداة لإثبات وجود العقل. فالعقل في البدن إنما يبتغي نفسه لا آلاته، وهو إنما يصلح لآلاته وأصلحت له. لوجود هو... وهو على أفضل أحواله»<sup>(40)</sup>.

وهنا نخلص مع ابن باجة إلى ثلاثة قضايا رئيسية تصب في أصل الاتجاه الانساني :

- إن العقل في الإنسان لا وجود له خارج الإنسان.
- إن العقل في الإنسان يوجد ويكمل في الجسم.
- إن الجسم آلة للعقل وأداته.

لكن وجود العقل في الإنسان يختلف عن وجود سائر القوى فيه بحسب ابن باجة، إذ إن وجوده يرتبط بالتصور. «فتعقلنا لهذه القوة التي نحكم بها على أشياء غير متناهية لم نشاهد فيها إلا أشخاصا قليلة أو لم نشاهد منها شخصا أصلا. ليس يكون بالوهم ولا بالتخيل فإن أكثر ذلك كاذب... وإنما تعقلنا بأن نتصور ما هي»<sup>(41)</sup>.

ويضيف ابن باجة موضحا أن العقل لأنه ليس في مادة «كان حصوله هو تصوره. وهذا ما يميز تصور العقل عن تصور الأشياء. فإن تصور الخزانة ليس هو حصول شخص من أشخاصها عندنا. فإنه قد يتصورها من لا يملك واحدا من أشخاصها. أما العقل فتصوره هو وجوده»<sup>(42)</sup>.

لكن من جهة أخرى «قد نتصور ما ليس موجودا كعنقاء مغرب وعنز أيل. فإن تلك أيضا تصورها هو وجودها لكن الفارق بين التصورين أن

(40) المصدر نفسه، ص 127

(41) المصدر نفسه، ص 136

(42) المصدر نفسه، ص 138

تصور المتخيلات يصنعها أو يخلقها، فهي متصورة على أنها مفعولة لنا ومركبة من أفعالنا. أما تصور العقل فليس كذلك لأن العقل لم يوجد بالتصور حتى كان التصور فاعله أو مركبه كما في عنزأيل<sup>(43)</sup>.

لو تأملنا هذا المعنى في ضوء الأفكار السابقة فإن الالتباس الذي قد تثيره نصوص ابن باجة أعلاه يتعلق بوجود (الله) الذي لا يدرك إلا بالتصور أيضا: فكيف يكون ما لا صلة له بالجسم مماثل ما لا يمكن أن تكون له هذه الصلة؟

وحقيقة الأمر، لا ترد الإجابة صراحة في نصوص ابن باجة تلك. لكن رغم الوصف الإلهي للعقل (المنقول عن النيقوماخوس) في هذه النصوص، فإن الإجابة يمكن أن نستنبطها استنباطا منها. ف الله في شرح ابن باجة للمقالة الثامنة من السماع يتعلق تصوره بحركة العالم وافتقاره الغائي إلى محرك لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض. والله في مدخل التدبير تفوق مرتبته مرتبة العقول عموما ولا يقاس بالإنسان: إنه ما يفوق كل وصف وتصور.

لكن ما يرفع هذا اللبس، ويضع العقل في مرتبته الجسمانية في الإنسان، هو ما ورد في القول الذي يتلو رسالة الوداع. فتصور العقل في ذاته يلزم عنه تصوره في جسم بعينه. تصوره محركا لهذا الجسم في العيان. الحركة الإنسانية وليس الحركة الطبيعية القسرية ولا الحركة الحيوانية الخيالية. فالعقل في الإنسان هو حركة الرأي فيه التي يمكن استنباطها في الوعي. لأن «الحركة الإنسانية هي الحركة الكائنة عن الرأي صوابا كان أم خطأ... فإذا تقدم الرأي تحركت الخيالية لتدرك ما أوجه الرأي. - وأحضر الحس المشترك- صنم ذلك الرأي. وعندئذ يحضر الاشتياق فيتحرك الجسم»<sup>(44)</sup>.

إن هذه الآلية السيكلوجية التي خلص إليها ابن باجة تفسير لما ورد

(43) المصدر نفسه، ص 139

(44) ابن باجة، قول يتلو رسالة الوداع: رسائل ابن باجة الإلهية، ت فخري، ص 151

في (رسائل الوداع) أي أن الجسم آلة العقل وأداته. فيبدو الآن أنه آتته  
بمعان ثلاثة :

1 - بمعنى الرأي المحرك : فالعقل في الإنسان بهذا المعنى هو  
مجموع الآراء التي تخطر بالذهن صائبة كانت أو خاطئة. وما يمنحها  
انتسابا للعقل وتمثيلا له في آن واحد، هو كونها تملك قدرة على التحريك  
أي خلق حركة متميزة تخالف حركة الطبيعة والحيوان : حركة الرأي أي  
الحركة الإنسانية الاختيارية.

2 - بمعنى الفاعل السيكولوجي : إنه هو الذي يمنح للإنسان صفة  
الفاعل ومسؤولية الفاعل على الحقيقة. إنه يبلور الذات الفاعلة وتحقق فيه  
وحده. وهو أمر أكده ابن باجة في الشروح وفي الرسائل، غير أن هذه  
الفعالية السيكولوجية المشار إليها لا يتم إلا بتضافر مع أفعال أخرى : فعل  
الخيال والحس والشوق. مما يتعين معه افتراض حد أدنى من المشاركة في  
الطبيعة بين الرأي وبقية القوى الفاعلة النفسية والبدنية.

3 - إن الجسم آلة العقل بتوسط القوى النفسانية : فإن ابن باجة يشير  
في هذا القول الذي يتلو رسالة الوداع إلى أن العقل الذي لا يدركه «البلى  
ولا السن» كما ورد في كتاب النفس وفي رسالة الوداع، لا يمكن للجسم  
قبوله إلا بعد وجود هذه القوى في الجسم، أي القوى الروحانية الخيالية  
والحسية، وجودا تراتبيا، لا يعني أن وجود اللاحق يتعلق بوجود السابق،  
كما هو الشأن في علاقة المادة والصورة. إنه تراتب وجودي تفاضلي<sup>(45)</sup>.

في عموم هذه المعاني نلمس ولو بغموض أن تفسير وجود العقل في  
الإنسان يتجه نحو اعتبار هذا الوجود معلقا بالوجود النفسي بنوع من  
المشاركة أو النسبة. فهو ملحق وفاعل في نطاق الآلية النفسية ويتكامل مع  
سائر القوى النفسانية.

---

(45) ابن باجة، المصدر نفسه، ص 152

ولا يمكن أن نفهم أبعاد هذه الآلية السيكلوجية التي خلص إليها ابن باجة إلا في حدود أبحاث علم النفس الانساني المعاصر الذي ينطلق أساسا من مفهوم الذات، فقد أكد (كارل روجرز Carl Rogers)\* إن استنتاجات الفرد عن العالم المحيط به مستمدة من تجربته الشخصية، وتسوقه هذه الاستنتاجات قسرا نحو التحيز لحاجات الذات، ويؤكد (روجرز) إن الفرد في مسيرة نموه يتعب كثيرا لتحقيق الذات والدفاع عنها وتعزيزها<sup>(46)</sup>. ومن جهة أخرى شدد (لودفيك بينس فانجر Ludwing Beins Wanger)\*\* على مفهوم الوجود المتعين، الذي اهتم فيه بكلية الوجود الإنساني، وفي هذا النمط من الفهم ينظر إلى النمو بشكل خلاق يتمكن الإنسان من خلاله من تحقيق ذاته، بإتباع نظام مستمد من قيمه الذاتية<sup>(47)</sup>.

والجدير بالملاحظة إن علم النفس الانساني يتوجه إلى الإنسان بوصفه موجودا يتكئ على ذاته تماما، وفي هذه الرؤية ينظر إلى الإنسان بفردانيته كشخص لا كنوع، ونظام القيم المتحكم بسلوك كل فرد من الأفراد، فهو قائم بذاته كليا، كان هنالك - بحسب رؤية الانسنيين - عللا فاعلية وأخرى غائية داخل الإنسان أيضا، إلى حد أن الفرد يحقق عمليا جميع استعداداته وقواه الذاتية، وهو وحيد منقطع عن العلل الخارجية. وأكثر من ذلك، بإمكانه التحكم في غاية وجوده<sup>(48)</sup>.

---

(\*) (كارل روجرز Carl Rogers) معالج نفسي امريكي ولد عام 1902، لمزيد من الاطلاع انظر: زيعور، د. علي: مذاهب علم النفس، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1977، ص128

(46) ينظر: مراد، د. يوسف: مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1978، ص372.

(\*\*) (لودفيك بينس فانجر Ludwing Beins Wanger) عالم نفس سويسري ولد عام 1881م وهو احد طلائع علم النفس الوجودي، توفي عام 1957م. انظر زيعور، د. علي: مذاهب علم النفس، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1977، ص135.

(47) ينظر: زيعور، د. علي: المصدر نفسه، ص128.

(48) انظر: المصدر نفسه، ص129



## مشكلة الوجود الهيلولاني :

في رسالة الاتصال بين ابن باجة أنه إذا كان الإنسان لا يكون إنسانا إلا بالقوة الفكرية. و«القوة الفكرية إنما تحصل إذا حصلت المعقولات لأنه بحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه»<sup>(49)</sup>.

ولما كان المعقول «ليس صورة لهيولي أصلا» ولا هو صورة «روحانية لجسم» كالخيالات. فإن ابن باجة يخلص إلى أن المعقول «صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة»<sup>(50)</sup> وهي الصور الروحانية التي ذكرت في تدبير المتوحد.

إن هذه النتيجة تبدو مستغربة لأن ابن باجة قد رفض في- القول الذي يتلو رسالة الوداع- اعتبار العلاقة بين القوى في آلية التحريك العقلي، علاقة الصورة بالهيولي لما ينشأ عن ذلك من فساد اللاحق بفساد السابق، ويبدو أن هذا الاعتبار إما أنه قد اختفى أو أن علاقة الصورة بالهيولي قد حملها ابن باجة معنى جديدا لا يلزم عنه مثل هذا التعلق الوجودي.

لكنها نتيجة رغم ذلك تنسجم تماما مع ما سبق ذكره في تدبير المتوحد حيث وردت الإشارة إلى أن للعقل نسبة للهيولي. فهذه النسبة لا تعدو أن تكون نسبة الصورة إلى الهيولي مادام أن العقل الفاعل للمعقولات والمتمم لها هو ذاته المعقول بالفعل أي هو الصورة العقلية.

يبقى الإشكال في الهيولي وهو ما تم حسمه في رسالة الاتصال. فما دام من المتعذر أن يكون المقصود هو الهيولي الطبيعية التي تؤسس مادة الجسم وعناصره. لأن ذلك يعني أنه لا وجود لجسم حي بدون عقل فما يصدق على النفس كصورة للجسم لا يصدق على العقل كصورة للجسم. فقد اعتبر ابن باجة الصور الروحانية هي هذه الهيولي التي للعقل نسبة إليها، لأنه لا يمكن أن تتصور إنسانا عاقلا دون أن يكون قلبيا جسما حيا.

(49) ابن باجة رسالة الاتصال: رسائل ابن باجة الإلهية، ت ماجد فخري، ص 160.

(50) ابن باجة، المصدر نفسه، ص 160-161

لكن هذه النسبة ليست مطلقة دون شرائط، فهي لا تلزم بالضرورة عن الحياة ذاتها في الجسم، إنها تلزم عن نوع من الأجسام. فالحياة تتضمن هذا الاستعداد في فطرتها ويستمر فيها عبر التوالد، وهو النوع البشري كما سبقت الإشارة إلى ذلك في تدبير المتوحد.

كما يتعين أن تكون هذه النسبة تبعا لما سبق ذكره في رسالة الوداع والقول الذي يتلوها هي نسبة المحرك للمتحرك. ففي رسالة الاتصال يقول ابن باجة «إن المعقولات التي هي صور غير متصلة بالجسم إنما تحرك الجسم بتوسط الصور الروحانية التي هي آلة»<sup>(51)</sup>.

وتبعا لما ذكره ابن باجة مرارا فإن نسبة المحرك للمتحرك في هذه العبارة تعني تحريك المحرك الذي لا يتحرك. وهو تحريك له وجه مماثلة مع تحريك الإله للعالم: فهو تحريك الفاعل للمعقولات وتحريك الغاية المتمم للمعقولات. لكن حضور النسبة إلى الهيولي واعتبار الهيولي هي الصور الروحانية يجعل هذا التحريك متميزا. إنه تحريك باطني في عالم نفسي للإنسان. تحريك المفارق بالمعنى وليس المفارق بالذات\*.

وهنا نعيد إثارة السؤال التالي مرة أخرى: ما هو العقل في الإنسان؟ أي ما هو العقل في ضوء ما اشرنا إليه أعلاه من رسائل ابن باجة وما علاقته بالقوة الناطقة؟

نستطيع أن نستشف في رسائل ابن باجة (التدبير/الوداع/الاتصال).  
إجابتين لهذا السؤال.

الجواب الأول: أن العقل في الإنسان يعني إدراك المعقولات في ذاتها.

(51) ابن باجة: المصدر نفسه، ص160-161

(\*) يذهب الدكتور نعمة محمد إبراهيم: الفلسفة الإسلامية ج2، مصدر سبق ذكره، ص50-53، إلى تأكيد هذا الرأي، أما الدكتور محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص422-423، فيذهب إلى أن العقل يعقل الصورة المفارقة كما هي في ذاتها، وهو بذلك يحيل إلى اثر نظرية أفلاطون المثالية على فلسفة ابن باجة. وهو الأمر الذي سبق وأثبتنا بطلانه.

وهذا يعني إن العقل في الإنسان ينير له العالم. يقدم له العالم الخارجي معقولا. جواب ضمني عن سؤال لا يزال يحير التأمل الفلسفي : ما الذي يجعل العالم معقولا ؟ يجيب ابن باجة بقوله «إن العقل يدرك ماهية الشيء أما الحس والخيال فيدركان الشيء»<sup>(52)</sup>.

ولما كانت ماهية الشيء هي معناه ومعناه صورته بنسبته إلى المادة، وكانت الصورة والعقل واحدا بالموضوع، وإثنين بالقول. يخلص ابن باجة إلى أن العقل حينما يعقل الشيء. فإنما يقصد تحصيل الصورة من حيث هي أحد الموجودات لا من حيث هي مضافة إلى موجود هيولاني. وهذا يعني تجاوز مرتبة الحس والخيال ومرتبة العقل النظري.

فالذي بالقوة في الحس والخيال إنما هو الجسم والصورة. فالصورة في الحس والخيال مقترنة بالأعراض التي لها من أجل الهيولي. فالصورة تتقوم بهذه الأعراض على أنها كلها في الهيولي في ذات الوقت. أما العقل النظري فإنما ينظر في صور الموجودات وهي ما هي فهو لا ينظر في الصورة كماهية مطلقة. إنه ينظر إليها من حيث حصل لها هذه الإضافة، أي من حيث إضافتها للأعراض التي لها من أجل الهيولي. فالصورة في الحس والخيال تقومها الهيولي وفي العقل النظري تضاف للهيولي، إنه ينظر إليها من حيث حصل لها هذه الإضافة أي من حيث إضافتها للأعراض التي لها من أجل الهيولي. فالعقل النظري إنما يروم تحصيل هذه الصورة في هذه الإضافة.

لكن هذه المعقولات الهيولانية لا بد أن يكون لها وجود آخر غير كونها ماهيات، أي إن وجودها في عقل لا يتقدم وجوده بالهيولي بوجه، ويكون لها حال غير ما هي عليه المعقولات. ذلك لأنه لا بد أن يكون في

---

(52) ابن باجة : كتاب النفس، تحقيق د. محمد صغير حسن المعصومي، دار صادر، بيروت، ط2، 1992، ص78

الوجود شيء ما وجوده ماهيته، ويكون وجوده الذي يخصه لا في هيولى على أنه «لم يتقوم بالهيولى»<sup>(53)</sup>.

لكن ابن باجة يضيف، في انسجام تام مع ما سبق أن ذكره في الرسائل - «أن هذا الذي وجوده الذي يخصه لا في هيولى ولم يتقوم بالهيولى. غير مباين لما في الهيولى جملة بل يتصل بالهيولى ليس اتصالا على أن يكون له وجود فقد كان موجودا دونها وليس اتصالا مباشرا بالهيولى كأعراض تقومه بل إنما يتصل بالمعقولات الهيولانية لتمامها وعند تمامها تكون لمعقولات الهيولانية التي بالفعل وهي التي وجودها في الهيولى كالهيولى لهذا»<sup>(54)</sup>.

أما الجواب الثاني فهو : أن العقل في الإنسان يعني (فعل العقل) في ذاته.

وهو فحص التعقل في الإنسان. وهو فحص لأهم أفعال القوة الناطقة التي بها يتم تحصيل المعرفة، فحص ينتهي أيضا إلى إثبات عقل في الإنسان له اتصال ضرورة بالهيولى.

ذلك أن في التعقل يحضر الظن واليقين. ويلتقي في تصوره (للكلي وللحد) المعقول بالمشار إليه، وينتهي فيه العلم بالغاية والمحمول إلى ضرورة علم بما ليس له محمول ولا هيولى.

يخلص ابن باجة من هذا إلى «أن التعقل (العقل) رغم أنه لا يمكن أن يكون له شيء يجري مجرى الهيولى لأن له صورة تخصه وعقلنا إياها هو وجودها فإن هذا التعقل يماثل تعقل المادة الأولى. فيكون الوجه في عقلنا المادة الأولى مقابلا للوجه الذي يعقل العقل الأول. ذلك أننا إنما عقلنا المادة الأولى بتلك النسبة التي لها إلى الأجسام دون توسط. فنسبتها

(53) ابن باجة، المصدر نفسه، ص78

(54) ابن باجة، المصدر نفسه، ص79

إلى المادة الأولى لا صورة لها فلا ماهية لها فلا يمكن أن تعقل في ذاتها لأن ما يعقل إنما هو ماهية شيء وقد صارت لها هذه النسبة بمثابة صورة لها. وكذلك هذا العقل فإنه يعقل بالنسبة إلى الصورة القريبة منه دون توسط ووجود هذه النسبة ليست له لأنه لا يعقل في ذاته كالمادة الأولى بل إن ذلك يعود لطبيعة وجوده، فلنقص وجود هذا العقل تكون تلك الصورة القريبة تقوم له مقام الهيولى»<sup>(55)</sup>.

وهكذا يفصل ابن باجة بين وجودين للعقل. وجوده الكامل كصورة يدرك بدون إضافة، ماهيته عين وجوده. ووجوده ناقصا يفتقر إلى نسبة يتعقل بها هي نسبته إلى أقرب صورة له تقوم له مقام الهيولى.

وهكذا يبدو أن في هاتين الإجابتين لابن باجة نتوخى مقارباتنا في هذا البحث، فمن خلال هذه المقاربات نرى إن في الخطاب الانساني الإسلامي عند ابن باجة معالجة وافية لتناقضات الفلسفة الأنسية الحديثة، ففي حين قامت فلسفة ديكارت والعقليين من بعده على فحوى الجواب الأول وأهملوا الثاني، فإن في المقابل اهتمت التجريبية بالجواب الثاني وأهملوا الأول. وهذه حقيقة ما أوصل الحداثة الفلسفية إلى أزمته المعروفة في تاريخ الفلسفة والتي أنتجت فيما بعد اتجاهات ما بعد الحداثة في محاولة لانتشال الفلسفة الغربية من تناقضاتها.

#### قائمة المصادر:

- آل ياسين، جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط3، 1985.
- ابن باجة: كتاب النفس، تحقيق د. محمد صغير حسن المعصومي، دار صادر، بيروت، ط2، 1992.
- ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط1، 1968.

---

(55) ابن باجة، المصدر نفسه، ص96.

- ابن باجة، رسالة الاتصال: رسائل ابن باجة الإلهية، ت م ف.
- ابن باجة، تديبر المتوحد: رسائل ابن باجة الإلهية، ت م ف.
- ابن باجة، رسالة الوداع: رسائل ابن باجة الإلهية، ت م ف.
- ابن باجة، قول يتلو رسالة الوداع: رسائل ابن باجة الإلهية، ت م ف.
- أبو ريان، د. محمد على: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973.
- أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997.
- الالهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954.
- برغسون، هنري: المادة والذاكرة، ت. أسعد عربي البرقاوي، دار العلم، بيروت، بدون طبعة وتاريخ.
- بريهه، اميل: تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ت. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.
- بونير، رويجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ت. فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، بلا ط، بلا سنة طبع.
- بوترو، اميل: فلسفة كانت، ت. عثمان امين، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، بدون ط، 1971.
- بور، مريم صائغ: مباني علم المعرفة في الفلسفة الانسنية، ترجمة، د. دلال عباس، مجلة المنهاج، عدد 26، 2002.
- جوليا، ديديه: فيخته، ترجمة حسيب نمر، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.
- خيرى، د. حازم: الإنسان هو الحل، دار سطور للنشر، القاهرة، ط1، 2007.
- دي بور، ت.ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. عبد الهادي ابو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1948.
- ديكرت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ت. عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط3، 1965.
- ديكرت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ت. عثمان أمين، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، بلا ط، 1962.
- ديورانت، ول: قصة الفلسفة، ترجمة، فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985.
- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية ج3، ت. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة

- للكتاب، القاهرة، بدون طبعة، 1977.
- زيعور، د. علي : مذاهب علم النفس، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1977.
- كانت، عمانوئيل : نقد العقل المحض، ت. موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بلا ط، بلا سنة طبع.
- الكبيسي، زيد عباس : السفسطائية ونقدها في الفكر الفلسفي الإسلامي، رسالة ماجستير، مخطوطة، كلية الآداب جامعة الكوفة، 1994.
- كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط4، القاهرة 1966.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، دار عويدات، بيروت، بلا ط، 2004.
- محمد إبراهيم، د.نعمة والميالي، د.سامي شهيد : الفلسفة الإسلامية، ج2، دار الضياء، النجف، ط1، 2007.
- مراد، د. يوسف : مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1978.
- هيوم، ديفد، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة د. موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008.
- وقيدي، محمد : الكوجيتو بين ديكرت وكانت، ضمن كتاب دراسات مغربية، دار التنوير، بيروت، بلاط، 1980.





# القول في الإنسان

## أم مشكل العقل في الإنسان

### عند فلاسفة الإسلام

■ د: يوسف بن عدي\*

«فإننا بأنفسنا نحن ما نحن، لا بأجسامنا لأن الجسم مشترك لكل  
'ذئ' جسم، فأما حيوانية كل واحد من الحية فبنفسه، وأنفسنا ذاتية  
لنا» [أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي]

«فإن لم يكن موتٌ فليس بإنسان، فإذاً ليس برديء أن نكون ما نحن إنما  
الرديء أن لا تكون ما نحن» [أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي]

[إن الإنسان أشكل عليه الإنسان] [أبو حيان التوحيد]

### في التمهيد

لقد اختلف نفرٌ من الباحثين وأهل النظر من القدامى والمتأخرين في  
أمر الإنسان: كيف يكون وماهي مقوماته وميزاته. وهو اختلاف اشد فيه  
التباين النظري والتفاوت المنهجي حينما تمكنت النهضة الأوروبية من النظر  
في الأنسنة أو النزعة الإنسانية مع جيوفاني دوميراندولي الذي اعتبر أن  
الإنسان هو من عجائب هذا الكون.

(\*) أستاذ ومؤلف في شؤون الفلسفة-المغرب.

وينجم عن هذا، أننا سوف نحاول في هذا المقال بيان بعض من معالم القول الانسي أو في الإنسان في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي عسى ان تكون ارضية صلبة تجاري اقاويل فلاسفة الغرب المعاصرين، بل قلْ تفوقها نظراً وتأملاً وابداعاً. والشاهد على ذلك صدور بعض المؤلفات العربية المعاصرة<sup>(1)</sup> التي إرتأت ضرورة اعادة قراءة التراث وتقاليد الكلامية والفلسفية واللغوية والصوفية بُغية الوقوف عند مياسم الإنسان وكيف هو وما هو. إنها نصوصٌ تسعى الى القول في الإنسان عن طريق العقل أو اجزاءه أو قواه أو من جهة فعله السياسي والاخلاقي. وعلى هذا يجدر بنا صياغة الاشكالات والتساؤلات المعرفية والانطولوجية والدلالية التي تُوَطر ورقتنا كما يلي:

هل الحديث عن الإنسان في تراثنا هو حديث على العقل أو مشكل العقل في الإنسان؟ كيف نفهم الإنسان المؤنس بما هو وكيف هو؟ الى أي حد يمكن القول إن نظر الفلسفة العربية الاسلامية قد تمكنت من صياغة نظرية في الإنسان أم ان الامر يتعلق برسائل واقاويل لا تكاد تكون في مرقى الرؤية المنهجية النسقية؟ كيف نبرر ان ماهية الإنسان ليس هو العقل بل العلم؟ وما دلالة العقل في نصوص فلاسفة الاسلام، هل يقال بالتواطؤ أو الاشتراك أو التشكيك؟ ثم كيف تنعكس هذه المعاني على استراتيجية الدلالة والمنهج؟

---

(1) نشير هنا الى بعض النصوص الفلسفية العربية المعاصرة التي اهتمت في أطروحتها بالقول في الانسان:

الانسان في الفلسفة الاسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري، منى احمد ابو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيد، محمد اركون، بيروت: دار الساقى، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الاولى 1997.

الانسان في فلسفة الفارابي، إبراهيم العاتي، دار النبوغ، الطبعة الاولى 1998.

القول الانسي لابن باجة، محمد ألوزاد، الدار البيضاء، مطبعة الاندلس، بدون تاريخ.

كتاب الحكمة العربية دليل التراث العربي الى العالمية، محمد الشيخ، بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، 2008.

نظرية الانسان في فلسفة الفارابي، محمد قشيقش، دار التنوير، بيروت، طبع سنة 2011.

## أولاً: حصيلة دراسات في نزعة الأنسنة العربية

لعل من أهم مبررات الخوض مع الخائضين في مذهب القول في الإنسان هو وجود رسائل ومكتوبات كثيرة تشير الى الفرد والإنسان والانس والمؤنس...حتى صارت الثقافة العربية لا تنفك «تنظر في امر الإنسان بما هو إنسان أو من حيث هو إنسان وما فتئت تعاود النظر فيه وتراجعه»<sup>(2)</sup>. وهو الباعث ذاته الذي دفع الباحث محمد قشيش الى الدفاع على اطروحة نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي بقوله: «فالإنسان حاضر بصفته موضوع فلسفته وغايتها وغائب في آن واحد، غائبٌ باعتباره موضوعاً منظوراً إليه في كل ابعاده المختلفة»<sup>(3)</sup>. وينجُم عن هذا، أن النظر في الإنسان هو مختلف الابعاد والصور والاشكال، فهو صورة «كون صغير فاعل ومنفعل في كون كبير مكون مثله مثل العالم من العناصر الأربع...»<sup>(4)</sup>. كل ذلك من شأنه ان يفسح المجال أمام تقريب المؤنس/الانسي من جهة أنه متصل بالعقل ومستعد لطلب الكمال مع العقل الالهي، بل والأكثر من ذلك ليكون في رتبة تقفين والسعداء كما يقول فيلسوف سرقسطة ابن باجة.

من المعلوم ان النظر في الانسية العربية، أو بالأحرى البحث عن مقومات النظر في النزعات الإنسانية في فكرنا وترثنا أو بعبارة اكون «مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الاسلامي»<sup>(5)</sup>. فهو قام برصد كرونولوجي

(2) محمد الشيخ. كتاب الحكمة العربية دليل التراث العربي الى العالمي، بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، 2008، ص44.

(3) محمد قشيش. نظرية الانسان في فلسفة الفارابي، دار التنوير، بيروت، طبع سنة 2011، ص6.

«لقد كان الفارابي بأرائه في الانسان مطوراً لآراء الفلاسفة السابقين عليه، ونقله نوعية في النظر للإنسان مقارنة بأراء أفلاطون وأرسطو وفلوطين...»، ص452.

(4) المرجع ذاته، ص447.

(5) محمد اركون. نزعة الانسية في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، بيروت: دار الساقى، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الاولى 1997، راجع مقدمة الطبعة الاولى، ص5 إلى 42.

ومنهجي لقضايا الإنسان أو الانسية على اساس سؤال اشكالي جاد مفاده «من الذي لا يشعر اليوم بالحاجة الملحة لإعادة التفكير جذريا بمسألة النزعة الإنسانية في الوسط الاسلامي؟»<sup>(6)</sup>. وقد اعتبر اركون ان النزعة الإنسانية هي الدفاع على العقل والعقلانية في مواجهة التعصب الديني، فالرغم من اهتمام القرون الوسطى بالله اكثر من الإنسان أو قل الانشغال بالإنسان من خلال التفكير في الله، فإن التيار الإنساني والفلسفي العربي كان موجوداً يشمل «انتاج كل المثقفين والمفكرين الذين كتبوا أو عبروا عن مشاعرهم باللغة العربية سواء أكانوا مسلمين أم مسيحين أم يهود»<sup>(7)</sup>.

وفي هذا المعرض جاءت أطروحة أركون في الأنسنة العربية التي لم يكن يعتقد المستشرقون على وجه الأطلاق بوجودها في التراث الاسلامي العربي<sup>(8)</sup>.

لننعتف ونقول إن التأليف العربي قدامة وحادثة قد أجال نظره وفكره في الإنسان في مختلف المجالات والتقاليد الفكرية من قبيل التقليد الطبي الذي ينظر في اعضاءه، وامراضه الجسدية والنفسية، والتقليد الصوفي الذي نال الشرف كله في سعيه نحو الإنسان الكامل والبحث عن الاستثناس والانس والأنسنة<sup>(9)</sup>. ألم تر أن الشيخ الأكبر ابن عربي قد جعل مفتاح

---

= «لقد استخدمت مصطلح الوسط الاسلامي (أو السياق الاسلامي) عن قصد لكي ابين مدى التعددية العرقية-الاجتماعية-الثقافية لذلك الفضاء الواسع المدعو بالإسلام أو العالم الاسلامي. فهو ليس موحدًا ولا منسجمًا كما تدعي الخطابات الايديولوجية من سلامة وغير اسلامية. على العكس انه يتميز بالتنوع الشديد والتعقيد من الناحية التاريخية والاجتماعية والانثروبولوجية والجيوسياسية(او الجغرافية السياسية)»، ص9.

(6) المرجع ذاته، ص8

(7) المرجع ذاته، ص17.

«...نجد لدى ابن سينا الذي جاء بعد التوحيدي بذورا فلسفية واعدة نزعة انسانية جديدة وشديدة الانفتاح.انها نزعة انسانية»، ص20

(8) المرجع ذاته، ص14

(9) محمد الشيخ. كتاب الحكمة العربية دليل التراث العربي الى العالمي، بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، 2008، ص48.

الكون هو الإنسان. فالإنسان هو المفتاح لذلك الكون. فهو المفتاح وبه يقع الفتح، وعند الفتح تخرج الاسماء الى الإنسان<sup>(10)</sup> وأما التقليد الكلامي الذي اهتم ايما اهتمام في تقريب افعال الإنسان بين الخلق والكسب.

يتحصل من هذا أن الثقافة العربية والاسلامية لا يخلو من نظرات في الأنسنة أو الإنسان، فانظر كيف تملء موضوعات الصداقة<sup>(11)</sup> والحزن والموت والشر والخير والقبيح والجميل... بطون التراث والكتب حتى أضحى الناظر فيها غير قادر على الاحاطة بدقائقها وأصولها كلية<sup>(12)</sup>.

### ثانيا: العقل والإنسان: من الكندي الى ابن سينا

بادئة، نقول إن نظر فلاسفة الاسلام لم يخلو من القول في الإنسان متى علمنا ان تقريبه لم يأت إلا عن طريق النظر في العقل كفعل معرفي وانطولوجي. لذا سعى الكندي سعيا الى حصر دائرة دلالات العقل في اربع. فالأول هو على جهتين العقل الذي خارج الى الفعل أبداً، والثاني هو العقل الذي بالقوة وهو النفس. واما الدلالة الثالثة فتتجلى في العقل

(10) محمد المصباحي. نعم ولا ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الاولى 2006، رجع ص 121-الهامش 144.

«ومن بعض أقواله نفهم أن النسيان طبيعة ذاتية للإنسان...»، ص 47: المرجع ذاته.

(11) يمكن ان يعود القارئ الى تفاصيل موضوع الصداقة ضمن. كتاب الحكمة العربية دليل التراث العربي الى العالمي، بيروت، سبق ذكره، ص 127 الى 184.

يقول محمد الشيخ في هذا السياق: «على أن من مفكري الاسلام من جعل من "الصداقة" أمراً إنسياً مخصوصاً ليس بمقدور الحيوان أن يقدم عليه ولا أن ينتجته»، ص 132.

(12) لا بد من لفت الانتباه الى كلام حسن حنفي الذي اعتبر ان الانسان غائب بالمرّة لصالح البحث في الالهية والكلاميات. يقول: "حياتنا المعاصرة لم تُبن على وجود الإنسان: جامعة الأعداد الكبيرة، مركبات الكتل البشرية...، مجتمعات السلوك الجماعي، إلى آخر ما نعهده من مظاهر في حياتنا المعاصرة التي يغيب عنها البعد الإنساني الفردي، والتي يكون فيها الإنسان موضع قهر من السلطة والمجتمع والأسرة. فلا مجال للفردية في سلوكنا العام، إلا في صورة شذوذ وانحراف أو ادعاء أو تقليد. أزمة الإنسان في عصرنا هي أزمة غياب الإنسان"، ص 394: حسن حنفي: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم» من كتاب «دراسات إسلامية» (القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية)، الطبعة الأولى، 1981م

الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل. والصنف الرابع هو العقل الذي يسميه الكندي البياني<sup>(13)</sup>. وبهذا الاعتبار، نجد ان الكندي لم يرغب عن نظره وتأمله مفهوم الإنسان أو قلّ النفس. هذه الاخيرة التي لم يتردد في تصورها «استكمال أولاً لحسم طبيعي ذي حياة بالقوة». فالنفس هي صورة الإنسان من جهة مذهب الكمال الارسطي وجوهر من جهة التصور الافلاطوني. يقول محمد المصباحي في هذا المعرض: «النفس في مذهب الكمال ليست صورة الحي أو ماهية الحياة. بل هي كمال أو صورة الجسم»<sup>(14)</sup>.

وهكذا نسجل ان رسالة العقل لدى الكندي تنظر في افعال تشكل المعقولات البشرية من خلال الصورة الهيولانية وغير المادية التي تحل في النفس. فانظر كيف يرصد فيلسوف العقل الصور الهيولانية الواقعة تحت العقل، والصور الحسية الواقعة تحت الحس. ومن ثمة، تنتظم ثلاثة عوالم «عوالم ثلاثة اولها عالم العقل الذي يؤسس العالمين الثاني والثالث، عالم الطبيعة وعالم الإنسان على اعتبار أن الكائنات توجد في العالم الأول حقائق، وفي العالم الثاني موجودات في العالم وفي العالم الثالث معارف»<sup>(15)</sup>.

والحق، أن أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي لا يحصر نظره في الإنسان المشار اليه من جهة النفس القابلة للمعقولات أو فعل التعقل الى

---

(13) رسالة اسحاق بن يعقوب الكندي في الحيلة لدفع الحزن" ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الاندلس، 1983، ص 1-2

(14) محمد المصباحي. "من المعرفة الى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب"، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص 8.

«...كلام في النفس والقول في النفس ورسالة في ماهية الرؤيا والنوم، ذلك انه سيقدم لنا النفس في هذه الرسائل على أنها جوهر روحي بسيط مباين للجسم مباينة أنطولوجية»، ص 9: المرجع ذاته.

(15) المرجع ذاته، ص 20.

النظر في الإنسان من جهة الحزن كالم نفساني وعضوي والحيل في دفعه. وهذا تصور وضحه الفيلسوف في رسالة تحت مسمى: "في الحيلة لدفع الحزن"<sup>(16)</sup>. وعليه، أليس الحزن هو من مياسم الإنسان واوانه دون الحيوانات العجم؟

ينطلق الكندي في رسالة "في الحيلة لدفع الحزن" من تعريف طبي سكيولوجي مفاده أنه «كل الم غير معروف الأسباب غير موجود الشفاء»<sup>(17)</sup>، أو بعبارة اخرى «الم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات»<sup>(18)</sup>. وينجم عن هذا ان الحزن يحدث في عالم الكون والفساد لان مداره هو الاستحالة والتغير والنقلة والتبدل... من ذلك كانت مفقوداتنا متعلقة شديد التعلق بالمطلوبات الحسية. وبالضد من ذلك نجد عالم العقل والعقول متصف بالثبات والدوام وهو الأمر الذي يجدر بنا السعي اليه وطلبه. يقول الكندي في هذا السياق: «فإن أحببنا ان لا نفقد محبوباتنا ولا تفوتنا طلباتنا، فينبغي ان تشاهد هذا العالم العقلي وتصير محبوباتنا وقنيتنا وارادتنا منه»<sup>(19)</sup>. بل الأكثر من ذلك اعطى الكندي أملا في مشاهدته، اي عالم العقل، يقوله ايضا: «وإنما البيات والدوام موجودان اضطرارا في عالم العقل الذي هو ممكن لنا مشاهدته؟»<sup>(20)</sup>.

فهذا التقابل بين القُنية العقلية والقُنية الحسية انما تعكس صورة الإنسان المزدوجة بين عالم الكون والفساد وعالم المعقولات. فالأولى مدركة غير فائتة، والثانية وحشية بعد ان كانت مؤنسة وعصية بعد أن كانت طائعة، ودبرة بعد أن كانت مقبلة. كل ذلك من شأنه، أن يجعلنا نستحضر

---

(16) رسالة اسحاق بن يعقوب الكندي في الحيلة لدفع الحزن " ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الاندلس، 1983.

(17) المرجع ذاته، ص 6.

(18) المرجع ذاته، ص 6-7.

(19) المرجع ذاته، ص 7.

(20) المرجع ذاته، ص 7.

كلام ارسطوطاليس: «ومن اراد في الطبع أراد ما ليس موجوداً، ومن اراد ما ليس موجوداً عدم طلبته والعدام طلبته شقي»<sup>(21)</sup>. ومعنى هذا ان دفع الحزن انما يتم تقسيمه الى اقسام، بل النظر اليه من جهة الذات اي ما يعرض لنا، ومن جهة الغير. يقول الكندي: «...وإن كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا تخلو من ان يكون دفعه إلينا أو لا يكون ذلك إلينا»<sup>(22)</sup>.

وبهذا الاعتبار، كانت النفس اولى من مصلحة الجسم، «فإننا بأنفسنا نحن ما نحن، لا بأجسامنا لأن الجسم مشترك لكل 'ذي' جسم، فأما حيوانية كل واحد من الحية فبنفسه، وانفسنا ذاتية لنا، وبمصلحة ذاتنا اوجب علينا من مصلحة الأشياء القريبة منا وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر لها أفعالها. فإصلاح ذواتنا اولا بنا شديداً نت إصلاح آلاتنا»<sup>(23)</sup>. وذاتية الإنسان هي قابلة للموت<sup>(24)</sup>، وهو حزن عظيم. غير ان الموت، كما يقول الكندي، ليس برديء «إنما خوف الموت رديء، فأما الموت فإنما هو طباعنا، فإن لم يكن موتٌ لم يكن إنسان البتة، لأن حد الإنسان هو: الحي الناطق المائت. والحد مبني على الطبع [...] فإن لم يكن موتٌ فليس بإنسان، فإذاً ليس برديء أن نكون ما نحن إنما الرديء أن لا تكون ما نحن»<sup>(25)</sup>.

(21) نقلاً عن المرجع ذاته، ص 8.

(22) المرجع ذاته، ص 6-7.

(23) المرجع ذاته، ص 13.

(24) من لطائف دفع الحزن عند الكندي: «تذكر محزناتنا التي سلونا عنها قديماً ومحزنات غيرنا التي شاهدنا حزنهم بها وسلوتهم عنها وتمثيلنا في حال المحزن محزناً بالسالفات من محزناتنا والمحزنات التي شاهد ما وما آلت اليه من السلوة، فإن لنا بذلك قوة عظيمة على السلوة»، ص 14.

راجع تفاصيل تصور الثقافة العربية للموت، كتاب الموت ضمن محمد الشيخ. كتاب الحكمة العربية دليل التراث العربي الى العالمي، بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، 2008، ص 569 الى 598.

(25) رسالة اسحاق بن يعقوب الكندي في الحيلة لدفع الحزن" ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الاندلس، 1983، ص 28.



بكلمة، نقول إن النظر في الإنسان عند الكندي هو نظر في اتصال العقل بالإنسان واستعداد النفس لقبول المعقولات وإخراجها من القوة إلى الفعل، وهو نظر في عوارضه من قبيل الحزن والموت وما أشبه ذلك التي تدخل في حد الإنسان وطبعه.

لا يبتعد الفارابي كثيراً عن رؤية الكندي للإنسان من جهة اتصاله بالعقل. هذا الأخير الذي ظل هو المحرك الأساس لمباحث معتبرة من قبيل السياسة والأخلاق والمنطق والميتافيزيقا. فهي كلها ما بحث لا تخلو من الإلماع والإلماع للإنسان أو العقل أو الفرد. يقول محمد قشيقش في هذا الأمر: «ما هو تصور الفارابي للإنسان؟ [...] لم يفرد الفارابي قولاً خاصاً للإنسان في كتاب مستقل وإنما نجد تصوره في ثنايا كل مقوماته وخاصة السياسة والأخلاقية وحتى في هذه المؤلفات الأخلاقية والسياسية لم يفرد للإنسان قولاً مستقلاً بتعريفه وحد طبيعته وما طبيعة وكل ما يتعلق بمقوماته قبل أن يعرض آراءه الأخلاقية والسياسية»<sup>(26)</sup>. ومن هنا، تصور المعلم الثاني العقل كدال على الإنسان، في رسالة العقل. إذ لا قائمة ولا معرفة ولا علوم ولا معارف من دون العقل الفعال المتصل بالعقل البشري.

---

= يقول ابن سينا: «الموت هو تمام الإنسان، لأنه حي ناطق مائت. فالموت تمامه وكماله. وبه يصير إلى أفضه الأعلى». نقلاً عن الهامش 1 ص 55 من: كتاب من المعرفة إلى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب" لمحمد المصباحي، بيروت: دار الطليعة، 1993 (26) محمد قشيقش. نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، دار التنوير، بيروت، طبع سنة 2011، ص 20.

«إن الإنسان غائب في هذه النصوص، بهذه الجهة من الفحص وغير معطى بشكل مباشر، لكنه حاضر في ثنايا عرضه لفلسفته الأخلاقية في العلم الإلهي»، ص 20. أشار المعلم الثاني الفارابي إلى الإنسان حينما قال: «إذا حدث الإنسان، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغذائية ثم من بعد ذلك التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة وسائرهما التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح والتي بها يحس الأصوات والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات [...] ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبنا عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة»، ص 82: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، قدم له وعلق عليه وشرحه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1995.

وقبل ان يحدثنا عن العقل بالمعنى الانطولوجي والمعرفي، رصد لنا تصورات العقل عند الجمهور واهل الكلام. فالعقل عند الجمهور وهو المرتبط بالخير والفضيلة. فالعقل «يحتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنون هم انه هو الفضيلة. فهؤلاء انما يعنون بالعقل من كان فاضلا وحيد الرؤية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير ويتجنب من شر»<sup>(27)</sup>. واما العقل عند المتكلمين فهو الذي يتعلق بالمشهور عند بادئ الرأي وهو «المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل»<sup>(28)</sup>. وبالضد من ذلك استحب الفارابي تصور العقل كما جاء في كتابي النفس والبرهان عند ارسطو. فهو يتعلق بقوة النفس التي بها يتحصل للإنسان اليقين بالكليات أو المقدمات الصادقة الضرورية لا بقياس ولا عن رؤية أي فكر، بل «بالفطرة والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت، فإن هذه القوة جزء ما من النفس لها المعرفة الاولى لا يفكر ولا يتأمل أصلاً واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية»<sup>(29)</sup>. واما العقل في الاخلاق فهو «جزء النفس الذي يحصل فيه بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور على طول تجربة شيء...»<sup>(30)</sup>. وهذا يعني ان النفس تقاد

(27) الفارابي. رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1986، ص4-5.

(28) المرجع ذاته، ص5.

(29) المرجع ذاته، ص8-9

يقول محمد المصباحي: «في معاني العقل، في الظاهر، أربع احتمالات لوصف طبيعة هذا العقل، فهو إما نفس ما، أو جزء من نفس أو قوة من قواها أو شيء ما في ذاته معداً أو مستعد، غير أنه يبدو ان الاحتمالات الثلاثة الاولى متساوية الاطراف إن أخذت مفاهيم النفوس والأجزاء والقوى بالمعنى الاخير، وهو المعنى الارسطي، اي إن اعتبرت النفوس النباتية والحيوانية والناطقة أجزاء لا بمعنى أفلاطوني اي تقتضي الانقسام بالمعنى الارسطي اي باعتبارها قوى وهيئات تنتمي لنفس واحدة»، ص26: «من المعرفة الى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب»، بيروت: دار الطليعة، 1993.

(30) الفارابي. رسالة في العقل، سبق ذكره، ص9.

«واما الخير والشر فهما في العموم والشمول ليسا بدون الصواب والخطأ لهما مناط =

بمقدمات من الأمور الارادية لفعل الخير والشر.

لننعتف ونقول إن تصور ارسطو للعقل في كتاب النفس هو الذي حظي باهتمام الفارابي بشكل ملفت للنظر. فانظر كيف أن العقل في علم النفس القديم الارسطي هو على اربعة أنحاء: فهناك العقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد والعقل الفعال. فالعقل بالقوة له معاني ودلالات، فتارة يسمى نفس ما، أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو معدة. من ثمة، «ينبغي ان تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطو في كتاب النفس عقلاً بالقوة. فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات، فهي عقل بالقوة، فإذا حصلت فيها صور الموجودات على سبيل المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلاً بالفعل...»<sup>(31)</sup>. وينتج عن هذا، أن عاقل بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل لها معنى واحد بعينه.

ومن المؤكد، أن المعقولات بالفعل يكون وجودها في مقولات. فتارة تعبر في اين ومرة في متى ومرة وضع واحيانا هي كم واحيانا هي كيفية بكيفيات. ولعل هذا التصور هو من بين بواعث قول الفارابي: «جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الاشياء التي هي في مواد، فليست تعقلها الانفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن نعقل المعقولات التي هي دونها»<sup>(32)</sup>. والعقل المستفاد هو حينما يعقل العقل بالفعل المعقولات التي هي صور من حيث هي بالفعل. وهذا يعني تصير الصور معقولة «كأنها صور العقل من يحث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد ينتج بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل

---

= بكل شيء، ويغلبان على الأفعال وإن كان أحدهما عدماً للاخر»، ص137: الامتاع والمؤنسة، أبوحيان التوحيدي، بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل، شاركه في التحقيق احمد رشدي شحاته عامر، الطبعة الاولى، 2003.

(31) المرجع ذاته، ص32

(32) المرجع ذاته، ص32-33

الذي بالفعل والعقل الذي بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبدى الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية...»<sup>(33)</sup>. وبهذا يكون مدار العقل المستفاد هو مدار ينتهي الى ما هو أنقص وهو العقل المستفاد ثم لاتزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال تنحط الى ان تبلغ صور الاسطقسات التي هي احسن الصور في الوجود وموضوعاتها اخس الموضوعات وهي المادة الأولى. فإذا ارتقى من المادة الأولى رتبة رتبة فإنما يرتقي الى الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية الى ان يرتقي الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى إذا انتهى الى العقل المستفاد انتهى الى ما هو لينته بالتخوم والحد الذي اليه تنتهي الأشياء "حتى يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة وأول رتبة رتبة العقل الفعال" <sup>(34)</sup>.

من المعلوم ان الإنسان في عملية الارتقاء والاتصال مع العقول لم يكن غائباً على الاطلاق بل ان حضوره هو سر عملية تكوين المعارف والعلوم. وهو الأمر الذي يتضح مع النوع الرابع اعني العقل الفعال. إنه «صورة مفارقة لم يكن في مادة ولا يكون اصلا وهو بنوع ما هو عقل

(33) الفارابي. رسالة في العقل، سبق ذكره، ص22.

(34) المرجع ذاته، ص24.

يقول المصباحي في العقل المستفاد: «إن العقل المستفاد هو اخراج الفعل الخارج الى الفعل، أي أنه نقل العقل بالفعل، وهو العقل النظري الى المستوى الأخير من الفعل، الذي يحتاج فيه الى الخيال من أجل المعرفة، مادامت الموضوعات الميتافيزيقية ليس لها وجود مشار اليه يتطلب معرفة حسية تهضمه ليصير قابلا للتصور العقلي، ولذلك يمكن القول أن لحظة العقل المستفاد تتكون من عنصرين فقط هما العقل المادي والعقل الفعال بعد أن يكون العقل النظري قد توجد بالعقل المادي مستوعبا كامل معرفته الشاملة، في حين يتكون العقل النظري من عناصر ثلاث»، ص218: راجع التفاصيل في الفصل الرابع: العقل والانسان ضمن اشكالية العقل عند ابن رشد، محمد المصباحي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدرايبضاء، الطبعة الاولى 1988.

بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد»<sup>(35)</sup> فالعقل الفعال هو الذي يجعل الاشياء بذواتها معقولات التي هي «الاشياء المفارقة للأجسام والتي ليس قوامها في مادة اصلا، وهذه هي المعقولات بجواهرها»<sup>(36)</sup>.

وعلى هذا، قام الفارابي بتقريب العقل الفعال بتشبيهه بالشمس التي «هي البصر انما يكون بصرًا بالقوة مادام في ظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذاة منير. فإذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصرًا بالألوان مرتبة بالفعل»<sup>(37)</sup>. وهو التصور ذاته الذي عرضه في كتاب السياسة المدنية بقوله: «ومنزلة العقل الفعال من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالقوة الذي استفاده من الشمس مبصرًا بالفعل بعد أن كان مبصر بالقوة، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في أن أبصر بالفعل»<sup>(38)</sup>.

ويتولد عن هذا، ان الشمس تجعل العين مبصرة بعد ان كان بصرها بالقوة، فكذا بالنسبة للعقل الفعال الذي يخرج عقل الإنسان بالقوة ومعقولاته الى عقل بالفعل. فهو أي العقل الفعال يفيد «الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة، منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر، فبذلك الشيء تعقل النفس الناطقة العقل الفعال، وبه تصير الاشياء

---

(35) المرجع ذاته، ص25.

(36) الفارابي. السياسة المدنية، حققه وقدم له فوزي متري نجار، الطبعة الاولى، المطبعة الكاثوليكية، 1964، ص34.

(37) الفارابي. رسالة في العقل، سبق ذكره، ص25.

(38) الفارابي. السياسة المدنية، حققه وقدم له فوزي متري نجار، الطبعة الاولى، المطبعة الكاثوليكية، 1964، ص35.

يقول الفارابي في هذا المعرض: «فالمبدأ الذي به صار البصر بصرًا بعد أن كان بصرًا بالقوة وصارت المبصرات بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس»، ص26:رسالة في العقل،مرجع سابق.

التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل»<sup>(39)</sup>، شيئاً فشيئاً يصير الإنسان وعقله المستعد إلى رتبة العقل الفعال مما ينقله من عقل هيولاني إلى عقل الهي<sup>(40)</sup>. تلك السعادة القصوى والحياة الآخرة وهي أن يحصل للإنسان آخر شيء يتجوهر به وأن يتحصل له كماله الأخير»<sup>(41)</sup>.

وبكلمة، نقول ان نظر الفارابي في الإنسان هو نظر في ارتقائه إلى عالم العقل وهو الأمر الذي «يمكن أن ننكر توفيرين هذين الشرطين في فلسفة الفارابي»<sup>(42)</sup>.

لا يخفى على الناظر في مؤلفات ابن سينا انه من أبرز فلاسفة الاسلام الذين كتبوا في النفس وفعالها وطبيعتها وجوهرها ومصيرها. والنفس هي انية الإنسان ومؤشر عليه. فانظر وتأمل!

وهكذا، لا يسعنا ان نقول ما قاله المصباحي في هذا السياق: «نستطيع ان نميز في تحليل ابن سينا لطبيعة النفس الإنسانية ووظائفها لحظات اساسية ثلاث، فقد نظر اليها في البداية نظرة وظيفية وجودية بالمعنى الحسي، مما حدا به إلى استعمال مفهوم الكمال لوصف افعالها وانفعالاتها واشكال تجلي وجودها ثم بعد ذلك تأمل حقيقتها غير نظرة انطولوجية لتكشف له وجوها قائما بذاته واخيرا نظر إلى هذا الجوهر نظرة ميتافيزيقية ليجد انه يعود بأصله وماهيته إلى عقل مفارق»<sup>(43)</sup>. من اهم اضافات الشيخ الرئيس هو قدرته على قراءة النص الارسطي قراءة مختلفة عن الشراح والمشائين.

---

(39) الفارابي. السياسة المدنية، حققه وقدم له فوزي ميري نجار، الطبعة الاولى، المطبعة الكاثوليكية، 1964، ص36.

(40) المرجع ذاته، ص36.

(41) الفارابي. رسالة في العقل، ص31.

(42) محمد المصباحي. ابو نصر الفارابي. البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة، ضمن من المعرفة إلى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب"، بيروت: دار الطليعة، ص44.

(43) المرجع ذاته، ص45-46.

والشاهد على ذلك اجتراحه لمفاهيم رئيسة من قبيل الكمال المنطبع والكمال المفارق والكمال الاستعدادي والكمال الفعلي والكمال الانفعالي<sup>(44)</sup>. واللازم من هذا ان النفس متى كانت منغمسة في الجسم ومحسوساته كانت محجوبة عن ادراك «الموجودات المفارقة مكتفية بادراك الاشياء المتوسطة الوجود اي الاشياء المشار اليها»<sup>(45)</sup>. ولعل هذا ما دفع ابن سينا الى القول في التعليقات بأن: «نفس الإنسان هي في الحياة البدنية ممنونة بالبدن ودواعيه فلا يتحقق الا ما رآه عيانا أو ادركه بحواسه، ويعتقد أن ما يدركه بها لا حقيقة له ولا وجود لشدة إلف نفسه بحواسه وذهوله عما سوى ذلك وانغماسها في البدن وقواه»<sup>(46)</sup>. ومن البين ان حقيقة الإنسان عنده هي حقيقة مفارقة تلامس انيته متى شعر بها وتحقق منها حين يحظى برتبة مفارقة النفس للبدن. كل ذلك لتعلم النفس الإنسانية ان آلة بدنية هي «الآلات كانت عاقبة له عن خاص فعلها»<sup>(47)</sup>.

---

(44) محمد المصباحي. "دور مفهوم الكمال من تعريف النفس بين ارسطو وابن سينا" ضمن دلالات واشكالات، المغرب، منشورات عكاظ، الطبعة الاولى، 1988.

«وهناك اخيرا العقل بمعنى النفس الناطقة أو العقل بمعناه العام أو بمعناه التكويني إن صح التعبير في هذا الباب تعتبر النفس الناطقة نوعا للإنسان يضم في اعماقه النفسين النباتية والحيوانية باعتبارهما الاساس الذي يقوم عليه العقل...»، ص 123.

(45) محمد المصباحي. "من المعرفة الى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب"، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص 52.

(46) ابن سينا. "التعليقات"، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب، 1973، ص 31. «النفس الانسانية مطبوعة على أن تشعر بالموجودات، فبعضها يشعر بها بالطبع وبعضها تقوى على ان تشعر بها بالاكْتساب. فالذي بالطبع، فهو حاصل لها بالفعل دائما، فشعورها بذاتها بالطبع، فهو من مقوماتها فهو لها بالفعل لم يزل. فأما شعورها بأنها تشعر بذاتها فهو لها بالاكْتساب ولذلك قد لا يعلم أنها شعرت بذاتها، وكذلك سائر ما يقوى على ان يشعر بها وذلك ما هو غير حاصل له ويحتاج الى استحصاله»، ص 30.

(47) المصدر ذاته، ص 31.

«الإنسان لما اعتاد ان يدرك الاشياء بالحس صار يعتقد ان ما يدركه حسا لا حقيقة له، ولا يصدق بوجود النفس والعقل وكل صورة مجردة، لأنه اعتاد أن يرى الصور الجسمانية ويراهم محمولة في شيء غير محدود هذا مع ما يراه من فعل الطبيعة وفعل النفس والعقل اعتباراً. لكنه بوجود الطبيعة أوثق منه بوجود النفس»، ص 32: ابن سينا، "التعليقات"، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب، 1973.

أليس هذا مؤشر دالٌّ على غياب «باب الارادة أو النفس النزوعية من كتب النفس السينية»<sup>(48)</sup>. وهكذا، صار النظر في الإنسان أو قلُّ النفس الإنسانية عند ابن سينا لا يستوي إلا بفصل الوجود عن ماهيته، فالوجود عرض. لذلك السبب صارت افعال النفس افعال روحانية!، بل والأكثر من ذلك، صار الإنسان «يحققُ إنسيته وربما إنسانيته حينما يظل في مستوى حيوانيته، وتحقق جوهره ويمتلئ سعادته المثلى متى قضى على الإنسان فيه»<sup>(49)</sup>.

### ثالثا: كلام في الإنسان أم بحث عن المتعالي في الإنسان

ليس من العجب أن يكون ابن باجة هو أكثر فلاسفة الاسلام عناية بالإنسان كذات، وليس الإنسان كنفس كما هو الحال من ابن سينا كما سلف ذكر ذلك آنفا. هذا دليل على العناية بالغاية الإنسانية. يقول محمد ألوزاد: «وهو تكرار يدل على رفض لتيارات تلتقي بالكلام في نفي الغاية الإنسانية أيام ابن باجة وعلى الاخص التيار الشكي والدهري»<sup>(50)</sup>. ومن

---

(48) محمد المصباحي. "من المعرفة الى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب"، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص78- الهامش 4.

يمكن للقارئ ان يعود الى تفاصيل انتقاد ابن سينا لنظرية الهوية بين العقل والعقل، ونظرية الانطباع في الجسم الى مقال: "ابو علي بن سينا. انية الانسان بين وجوده وماهيته" ضمن. "من المعرفة الى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب".

(49) المرجع ذاته، ص79.

«لقد أمسى عالم الكون والفساد مجرد ظل للعقل الفعال ومناسبة لتدخله في مجرياته الكلية. ومن ثم يتأكد انه من العبث البحث عن الحقيقة في الطبيعة، فقد تم منذ البداية تجميعها وبلورتها في مخزن العقل الفعال»، ص79.

يرجع الامر في ما تحصل لابن سينا من النفس ودور العقل ومنزلة الانسان هو تقويضه لمبادئ ارسطو من قبيل أن العقل يقبل صورة دون ان يقبل غيرها من صور، لان العقل متى صار قبل صورة لم يستطع قبول غيرها. والحال ان العقل يكون بالقوة ازاء جميع الاشياء من المعقولات ولا يكون أيا منها، وان العقل ثانيا يكون كل المعقولات بالفعل عند تعلقها. راجع صفحات: 70-71-72-73: "من المعرفة الى العقل"، سبق ذكره.

(50) محمد ألوزاد، القول الانسي عن ابن باجة، الدار البيضاء، مطبعة الاندلس، بدون تاريخ، ص43.



ثمة، صار فيلسوف فاس وسرقسطة يتحدث «في الرسائل عن مشكل الإنسان من حيث هو يشكل مرتبة مرتبة وسطى بين الاجسام الكائنة الفاسدة والاجرام السماوية السرمدية»<sup>(51)</sup>. فانظر كيف يحدد ابن باجة النفس التي تشير على الذات والإنسان في رسالة الوداع، بقوله: «فالمحرك الاول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع والنزوعي يعبر عنه بالنفس ولذلك اقول "نازعتني نفسي" [...] والذي تدل عليه الخالفة هو القوة الفكرية...»<sup>(52)</sup> وهذا ما دفعه الى تفصيل الكلام في الإنسان كقوة متخيلة وقوة ناطقة والتمييز بينه وبين الحيوان. ف «التشوق الفكري وهو تشوق الصواب فإنما هو للإنسان خاصة...»<sup>(53)</sup>.

فضلا عن ذلك يتصور ابن الصايغ وجود قوة لم يسبق أن انتبه اليه الفلاسفة المتقدمين/ وهي قوة تمييز الدلالات. ف «ابن باجة في تعاليقه يتجاوز في تأملاته ما استقر عليه التقليد في باب التصور في منطق ارسطو اخضاع المعاني لشرائط صورية. ذلك أنه يتحدث عن قوة سابقة على كل تصور وعنهما تنبع كل التصورات وبدونها يتحول الى لفظة بدون معنى: قوة الفهم»<sup>(54)</sup>. لكن هل يمكن القول إن الكلام في الإنسان هو كلام في العقل؟ وكفي يمكن تفسير ذلك علماً أن العقل عند فلاسفة الاندلس هو احد موجودات العالم؟. يقول المصباحي في هذا المعرض: «لا نستطيع أن

(51) المرجع ذاته، ص 44.

(52) ابو بكر بن باجة. رسالة الوداع ضمن

la conduite de l'isolé et deux autres épîtres, introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, Vrin, 2010, p101.

(53) المرجع ذاته، ص 101

يقول ابن باجة: «...والتشوق قد يقع بخيال ويقع بالفكر وليس للحيوان غير الناطق غير تشوق الخيال وهو اقصى مراتبه»، ص 101.

(54) محمد ألوزاد، القول الانسي عن ابن باجة، الداربيضاء، مطبعة الاندلس، بدون تاريخ، ص 51.

«إن هذه القوة على التمييز: القوة على تحصيل الدلالة، القوة على النفاذ الى محتوى الالفاظ، القوة الذاتية على الفهم لها السبق وهي التي تسمح بالتعلم الصحيح ودونها يكون الانسان "أبهم بهيمة"، ص 53.

نجزم فيما إذا كانوا يتكلمون عن العقل أم عن الإنسان، لأن الانتقال بهما كان يجري بمرونة لا تسمح لنا بالفعل التمييز بينهما<sup>(55)</sup>.

ومن ثمة، لما كانت القوة الناطقة والفكرية غير قادرة على الاحاطة بحقيقة الإنسان، ذهب ابن باجة الى توظيف «جوهر العقل لتعريف الإنسان»<sup>(56)</sup>. وهذا ما يجعل الإنسان يملك استعدادات صادرة عن العقل الفعال. فانظر كيف أن الذي يفسر علاقة الإنسان بالعقل ليس هو مقولة الجوهر، بل مقولة الفعل والانفعال: «فالإنسان يستفيد فعليين من اتصاله بالعقل أحدهما فعل المعقولات وهو من هذه الجهة يسمى عقلاً فعالاً، والفعل الثاني هو فعل قبول المعقولات، ومن هذه الجهة يسمى عقلاً منفعلاً»<sup>(57)</sup>.

كما أكد ابن باجة أن العقل بالفعل هو المحرك الاول في الإنسان بالإطلاق<sup>(58)</sup>. وبهذا الاعتبار، يكون للإنسان «أو الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود»<sup>(59)</sup>. فهذا حال السعداء الذين يصيرون هم الشيء. وينجم عن هذا أن ابا بكر قد تصور حقيقة

---

(55) محمد المصباحي. "الوجه الاخر لحدث ابن رشد"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الاولى، 1996، ص20.

(56) محمد المصباحي. "من المعرفة الى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب"، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص108.

«الانسان عاقل أي ناطق بالمبادئ الاولى ومستعملا لها في عمليات عقلية قصد تلقي معقولات [...]أفو متصل بالعقل وليس عقلاً»، ص111.

(57) محمد المصباحي. "الوجه الاخر لحدث ابن رشد"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الاولى، 1996، ص21.

«ومن ثم إذا نظرنا الى المعقولات نفسها من جهة النفس سمينها نطقاً وإذا نظرنا اليها من جهة الانسان سمينها ناطقاً»، ص24.

(58) ابن باجة. رسالة اتصال العقل ضمن la conduite de l'isolé et deux autres épitres, introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, Vrin, 2010, p101.

(59) المرجع ذاته، ص194

الإنسان في افق مضاد للإنسان، ثم ماهي الضرورات النظرية التي انزلت بالبحث في الإنسان الى أن ينقلب الى بحث عن المتعالي عن الإنسان<sup>(60)</sup>. فالبحث في الإنسان عند ابن باجة هو بحث يطمح كي يصير عقلا ووجودا. يتحصل مما تقدم، أن القول في الإنسان عند فلاسفة المسلمين هو قول في مشكل العقل في الإنسان. كيف لا، وقد سارع جلهم بل جميعهم في فحص النفس وقواها التي اشرفها القوة الناطقة. ومن ثمة، كان التفكير في المعقولات المفارقة وكيفية تحصيلها عن طريق العقل الفعال والعقل بالقوة هو مبلغ تأمل الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة... وغيرهم مما لم نذكر. وبهذا الاعتبار، لا مفر لنا من القول إن الإنسان والعقل كان موجودان في مؤلفات النظر الفلسفي بصورة قوية لاسيما وأن النظر في النفس هو المدخل الاساس لفهم المؤمنس كما يقول ابو حيان التوحيدي.

---

(60) محمد المصباحي. "من المعرفة الى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب"، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص105.



## الأنسنة والنثر العربي عند التوحيدي قراءة في مقابسة علم النجوم

■ ذياب شاهين\*

في تعريفه للأنسنة يقول روبرت بولدوين<sup>(1)</sup>: - الأنسنة هي الحركة الثقافية لعصر النهضة التي كُرِّست إلى دراسة وإحياء وترجمة الأدب الكلاسيكي، ومن ثم بعد العام 1460 عملت على طباعة هذا الأدب لجعله عنصراً ضرورياً في الثقافة الحديثة، وقد ركزت الأنسنة مبكراً معظم طاقاتها على تغيير المناهج وخلق مدارس عامّة جديدة لتعليم أبناء العوائل الثرية. ومنذ أن أعادت الأنسنة تعريف ما هو المقصود أن يكون الشخص متعلماً، حصل تأثير واسع جداً غير كل الثقافة العالية الأوروبية بعد العام 1400 بضمنها السياسة والأدب والفن والموسيقى والفلسفة والدين والعلم. والأنسنة كذلك أساسية لفهم فن القرن الخامس عشر الإيطالي وكذلك كل ما ينتمي لفن القرن السادس عشر فضلاً عن فن القرن السابع عشر الأوروبي على الرغم من توجهه نحو الماضي الكلاسيكي، الأنسنة مثلت حركة تقدمية لم تتحرك نحو الحصول على منح دراسية من أجل مصلحتها الخاصة ولكن بالأحرى نحو التعليم الضروري لنخب المواطنين لمعالجة

(\*) العراق.

(1) *Social History of Art*, created by Robert Baldwin, Associate Professor of Art History, Connecticut College - New London, CT 06320.

التحديات الناتجة عن الحالات الحضريّة الجديدة والتجارب والمشاكل الكبرى ضمن الإطار السياسي الناتج عن تمركز البلدان والاستكشافات العالمية.

سيكون مفاجئاً للبعض أن يجد في الذي حصل أعلاه في القرنين الخامس عشر والسادس عشر في أوروبا هونتيّة الاحتكاك بالنموذج العربي الإسلامي من خلال الحروب الصليبية وتعلم لوثر العربية النموذج ونقل العلوم الإسلامية وفك الدولة عن الكهنوت الذي انتشر في العصور المتأخرة ومحاولة استلهاً ذلك ليكون نموذجاً من أحد نماذج الإصلاح اليهودي المسيحي<sup>(2)</sup>.

إن الفكر الإنساني عندما يغير وجهته باتجاه الإنسان وليس باتجاه المتعالي يكون قد خطا خطوته الأولى باتجاه تحرير نفسه وتحرير الإنسان وكذلك رد الاعتبار للمتعالي الذي ترتكب باسمه جرائم متوحشة هو بريء منها ولم يأمر بها بأية حال من الأحوال، وبالتالي فسح المجال للإنسان لحل معضلات حياته بنفسه وليعيش حياته على أحسن ما تكون بعيداً عن هيمنة الكهنوت بكل أنواعه وكذلك السماح للنصوص المقدسة لتتقاعد وتريح وتستريح بعد أن طلب منها لتحل مشاكل ليس بمقدورها أن تحلها وليست أصلاً جاءت لتحلها.

الأنسنة تعني الاحتراف بالإنسان بوصفه قيمة عليا حيث تتطلب أن يعيش الإنسان حراً ومنعتاً من كل التزامات تريد أن تكبله تحت أي مسمى كان، تحرير الإنسان من هيمنة الديني والسياسي والخرافي يمثل حقاً لا نكوص دونه لذا يجب أن تبذل الجهود وتتوجه الثروات والمصادر وقرار القوانين والضمانات لتعليمه واسكانه وتطبيبه وتلبية جميع احتياجاته الحياتية، إن الأنسنة تعني تحرير الإنسان كلياً من كل أنواع العبودية

---

(2) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر 2011.

والإذلال وتوفير كل ما يساعده ليعيش حرا وسعيدا غير خائف ولا متردد له كامل الحقوق، وليكون إنسانا كامل الصحة واللياقة ليؤدي دوره الحياتي ويساهم بفكره وقلبه في بناء مصيره.

ولكن هل هنالك أنسنة في الفكر الاسلامي ومتى ظهرت ولم انتهت؟ يرى محمد أراكون<sup>(3)</sup> (أن الأنسنة الاسلامية كانت موجودة في العراق ومن ثم إيران وفي أسبانيا والمغرب واستمرت لمدة خمسة قرون من 900م وحتى 1300م (أي في القرن الثالث وحتى السابع الهجري)، ويضيف قائلا<sup>(4)</sup>: (إن الأنسنة اتخذت صيغة الأدب من الناحية الأسلوبية، وبالمعنى الواسع وليس المعنى الجمالي أو الفني الضيق، بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبى والأفكار الفلسفية في آن معا، ولكن بعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدخول في عصر الانحطاط اختفت النزعة الإنسانية أو الفلسفة العقلانية من الساحة، وهكذا ماتت الفلسفة الإنسانية والعقلانية العربية طيلة قرون عديدة).

إن الأنسنة تستوجب نشاطا عقليا يعضدها ويدعمها، وبغياب مثل هذا النشاط الفكري تنهار الأنسنة وكل النشاطات الملحقة بها وتنمو بدلا عنها مستنقعات الجهل والخرافة ويصبح الإنسان من مُتَحَكِّمٍ بمصيره إلى شخص مَتَحَكِّمٍ به، يبحث عن منقذٍ يخلصه من المصير المؤلم الذي آل إليه، كما أن بحثه عن المنقذ وانتظار الذي لا يأتي سيجعله يبدد حياته ووقته هدرًا وبالتالي ينتقل من سيءٍ إلى أسوأ، ومن هاوية إلى أخرى، وبالتالي يجد نفسه ألعوبة ومطية يركبها أناس آخرون أستفادوا من وقتهم وحياتهم وأنقذوا أنفسهم بأنفسهم دون منتظر ينقذهم ولا معجزة سماوية تحط عليهم فجأة، وبالطبع فمصير الشعوب العربية والاسلامية تمثل صورة ناصعة لمن هرولوا خلف الخرافة فأضاعوا حاضرهم ومستقبلهم.

(3) نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدى)، محمد أراكون، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص15.

(4) م.ن.، ص13.

إن فترة الانحطاط التي أدت إلى موت الفلسفة تمثلها فترة الدولة العثمانية واتخاذها المذهب الحنفي بوصفه مذهباً رسمياً كان قد أبعده المذاهب السننية الأخرى وبتر المذهب الشيعي بتراً<sup>(5)</sup>، وإذا كان هذا المذهب الرسمي الذي بات سلطة ماحقة دينية ودينية فعل ما فعل بمن يخالفه مذهبياً ترى ماذا نظنه قد فعل بالفلسفة التي ينظر إليها نظرة عدائية شاملة بوصفه هو من يملك الحقيقة لوحده وهي (أي الفلسفة) التي يتهمها بكونها ملحدة وزنديقة وإلى آخرها من المسميات التي تحط من قدرها وتدعو إلى محاربتها، وبالطبع سيكون صعباً على من ينغمس بالسلطة ويذوق عسلها أن يفرق بين الموقف الإنساني من الوجود المتمثل بالفلسفة ونشاطها العقلي المتوجه نحو سعادة الإنسان، وبين ما يسمى الموقف الديني أو الإيمان الديني الذي اختطفته بعض القوى المنفلتة وجعلته أداة في محق وتدمير إنسانية الإنسان وتكيبه بعناصر مفزعة من الخرافة والرعب والتكبير ليتحول إلى عبد أبدي بدلاً من أن يكون حراً يحل مشاكله بعقله ويعبد الله بقلبه.

يخبرنا محمد أراكون<sup>(6)</sup> أن العلاقة بين الإنسان والله هي علاقة حوار، كما أن العلاقة بين الإيمان والاحاد متغايرة بتغير المعايير الزمكانية، ولأن من يقوم بتحديد هذه العلاقة هم بشر ليسوا أحراراً لأنهم مكبلون بنصوص مغلقة لذا يجب أن تقرأ هذه النصوص قراءة تاريخية مرتبطة بتاريخ القارئ وليس بتاريخ المؤلف أو الزمن الذي ظهرت به تلك النصوص، ويستشهد أراكون بالتوحيد بكونه مثلاً ناصعاً ظهر بتاريخ الفكر الإسلامي والعالمي ويمثل صرخة غير عادية في مسيرة الإنسانية وهو نموذج لذلك المفكر الذي يرى العلاقة مع الله هي علاقة مبدعة وخلاقة، يكون الله فيها محاوراً وليس ذلك الذي يقدم الشرع للإنسان فقط وهذا يقدم الطاعة صاغراً، بل إن العلاقة بينهما أكثر سمواً ونبلاً علاقة لا تلغي

(5) م.ن.، ص 16.

(6) م.ن.، ص 18.



عقل الإنسان ولا إحساسه بل علاقة تولد الكثير من الإشارات والدلالات للعقل المتسائل والمنفتح والباحث عن الأجوبة الكبيرة وعن المعاني المغلقة، حوار يفتح الرؤية إلى تخوم بعيدة علاقة متوترة وشغوفة تعلي من العقل ولا تدحره، لأن العقل هو من يفرق الإنسان عن بقية المخلوقات وهو هبة الله للإنسان وليس لهذه الهبة أن تموت وأن تذهب هباء لأن بعض الحمقى رأوا بضرورة بطلانها.

يرى محمد أرغون<sup>(7)</sup> وجود ثلاثة قوى تتحكم بأنماط الوجود الإنساني تتمثل بكل من (العنف، التقديس، الحقيقة)، لقد توسلت الأديان الأساليب الأدبية البلاغية والحركية كي تهذب هذه القوى، فعن طريق الأساليب الأدبية والبلاغية المتمثلة بالحكايات المجازية المثالية والأسطورية ربطت الفكر البشري لا شعوريا بها لكي تنبعث في أية لحظة إذا ما توفرت لها الشروط الملائمة وتبقى كامنة لا تموت كالفايروسات التي تمر بحالة كمون وتنبعث لتهديم الجسد إذا قلت مناعته، وكذلك عن طريق الحركات الفيزيائية (من قيام وجلوس وركوع وتلفت يمينا وشمالا) لتكون أنساقا فاعلة وطريقة لا مفر منها كي يتم التعايش ضمن أفراد ينتمون لمجموعة إثنية أو دينية معينة. ولكن على العكس من ذلك يقوم الفكر العلمي في دراسة الأساطير والشعيرة من خلال العلوم الحديثة كاللغوية والسيمايائية والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا وغيرها، وبالرغم من وقوعها بفخ الاختزالية فهي فتحت المجال واسعا لفهم العلاقة بين العنف والتقديس، فضلا عن القوة الثالثة المتمثلة بالحقيقة التي يجاهد العقلان العلمي والديني للسيطرة عليها والتصرف بها وبالتالي كسب المزيد من الناس لظروحاتهما.

إن النشاطات الأدبية من شعر ونثر لم تكن غائبة عن الإصلاح الديني وكذلك عن علاقتها بالإنسان، فهناك خيط رفيع بين ما يؤمن به الأديب

(7) م.ن.، ص32.

وبين ما يريد كتابته، فما يكتبه الشاعر مثلا عبارة عن كذب جميل أو أبيض وعندنا في التراث العربي كثيرا نقرأ أن أكذب الشعر أجمله، وبهذا يقول م.م ماهود<sup>(8)</sup> (شعري صدق أبيض: بهذه العبارة حددت (دون) النوعية التي تميز أدب ديني كبير. فالنزاهة هي بحكم الضرورة من كل الشعر تمثل شريان الحياة بالنسبة للشعر الديني. لكن الآن، ويا للمفارقة، فالآية الدينية تمثل نوعا واحدا من الكتابة المتاحة للشاعر، وبكل صدق، أن تكون غير صادقة. وبهذا الشكل تم تفسير التناقض بينهما من قبل إليوت).

في أدبنا العربي يعتبر أبو العلاء المعري والتوحيدي من الكتاب الملحدتين، لأنهما أنبأ وتمردا على ما تريده العصب الرسمية للدين والمرتبطة بالسلطة السياسية التي تمثل المتعالي بحسبما يعتقدون، لذا بقي المعري رهين بيته وعماه، واضطر التوحيدي ليعيش هاربا ومختبئا خوفا من القتل بعد أن حرض ممثلو الجهات الدينية الرسمية السلطات السياسية عليه وهذه بدورها بعثت عليه لتقتله، وحين يتحد الديني مع السياسي لقتل الفكري فالمتوقع أن الدولة ستنهار سريعا غير مأسوف عليها وسيستجده المجتمع مستخدنيا إلى الخرافة بحثا عن منقذ ينقذه وهو ما قد حصل سابقا ويحصل الآن في مجتمعاتنا الإسلامية النائمة.

إن الكتابة الروحية قد تكون متجهة باتجاهين متعاكسين، الأولى باتجاه المتعالي لكشف حقيقة الوجود وهي مرتبطة بالإيمان، والثانية إلى داخل النفس لكشف حقيقة المتعالي وهي مرتبطة بالشك في وجود المطلق، إذن فالأولى تريد تأكيد ما تؤمن به ولكنها قد ترجع خائبة وتسقط في دائرة الشك لذا تتوجه إلى داخلها وإلى إحساسها لإثبات وجود المتعالي وقد يكون الغزالي واحدا من هؤلاء وكتابه كيمياء السعادة يمثل هذا النوع من الكتابة، ولكن الثانية ممثلة بالمعري كانت متجهة للسماء لكشف حقيقة

---

(8) انظر الرابط التالي: <https://www.questia.com/library/303262/poetry-and-humanism> وهي مقالة في اللغة الأنكليزية كتبها م.م. ماهود ونشرتها دار نشر كيب في لندن من العام 1950.

المتعالي ولكنها تقع في دائرة الشك لأن السماء ممثلة بالجحيم وطبقاتها كشفت له عن شيء غير الذي كان يود رؤيته.

هنالك الكتابة المادية وهي المتجهة أيضا للسماء وإلى الإنسان، والأولى تتوسل التقديس المطلق للمتعالى ولمن يمثله للسيطرة على الإنسان وسلبه كل حقوقه المادية والروحية وغلق باب السلطة العقلية ومنعه من التفكير، بحجة أنه ليس عليه سوى العبادة وسيجد كل شيء يرغب به في الحياة الآخرة بعد الموت، وهذا النوع هو النوع الغالب لدينا في العالمين الإسلامي والعربي، وهم رهط الوصوليين والمنتفعين وغيرهم من شعراء وكتاب ملحقين بهم، وهنالك نوع نادر جدا يظهر على شكل نور خاطف على فترات زمنية متباعدة يتجه نحو الإنسان ومن أجل الإنسان لانتزاع حقوقه وتحريره مما يحيق به من شرور وحروب ترتكبها السلطات الدينية والسياسية بحقه، وكذلك تريد تأهيل الإنسان كي لا يكون ضد أخيه الإنسان وقد يكون التوحيدي والرصافي ممثلين بارزين لمثل هذا النوع من الكتابة وإلى حد ما السياب في نصوص معينة له كأنشودة المطر والأسلحة والأطفال.

### قراءة في مقابسة علم النجوم للتوحيدي

وهذه المقابسة هي الثانية في كتاب التوحيدي (المقابسات)، وهي تبحث عن أهمية علم النجوم أو التنجيم وعلاقة النجوم وحركاتها بالبشر، وتنطوي المقابسة على عنوان فرعي عما إذا كان علم النجوم خاليا من الفائدة دون سائر العلوم وكذلك تتساءل عن ارتباط العلويات بالسفليات، ولكي يجيب التوحيدي عن هذه الأسئلة فهو يبين فوائد علوم أخرى مقارنة بعلم النجوم حيث يتكلم عن فوائد علم الطب والنحو والفقه والشعر والبلاغة وهي علوم متزامنة ومعروفة لعلم النجوم في زمن التوحيدي، حيث يقول عن علم الطب<sup>(9)</sup> (فإن الطب ليس على هذا، بل الناظر فيه والشادي

(9) المقابسات، التوحيدي، ص3.

منه، والكامل من أهله، يقصد بالطب استدامة الصحة ما دامت الصحة موجودة، وصرف العلة إذا كانت العلة عارضة)، وكذلك يقارنه بعلم النحو حيث يذكر فضائله قائلًا<sup>(10)</sup> وكذلك النحو الذي قصد به الماهر فتق المعاني، وصحة الألفاظ، وتوخي الإعراب، واعتياد الصواب، ومجانبة اللحن، على حدود ما في غرائز العرب وطبائعها وسلاتقها)، ثم يتكلم عن الشعر معددا فوائده الكثيرة مقارنة بعلم النجوم حيث يقول<sup>(11)</sup> (وكذلك الشعر الذي منتهاه قائم في نفس صاحبه، ثابت في قريحته، يجيش به صدره، ويجود به طبعه، ويصح عليه ذوقه؛ من مدح مأمول، وترقيق غزل، وهجو مسيء، واستنزال كريم، وتوشية لفظ، وتحلية وزن، وتقريب مراد، وإحضار خدعة، واستمالة غرير، وضرب مثل، واختراع معنى، وانزاع تشبيه؛ مع تصرف في الأعاريض بيّن، وقيام بالقوافي ظاهر)، وكذلك يقارنه بعلم الحساب الذي يعدد فوائده ومنافعه للدولة والأفراد قائلًا<sup>(12)</sup> (وكذلك الحساب الذي نفعه ظاهر، ومحصوله حاضر، وفائده عامة. ونتيجته منجذبة، وثمرته دانية، وغبّه محمود، وجدواه موجودة، به صحت المعاملة، وقامت الدولة، وحرس الملك، وجبي المال، وأمن الغبن، وقام الديوان، وقوى السلطان، وقرت الرعية، واستفاضت السيرة، واستمرت القضية؛ هذا إلى أسرار فيه عجيبة، وغوامض ترجع إليه شريفة، وخواص لا توجد لغيره غريبة.)، ثم يقارنه أيضا بعلم البلاغة حيث نجده منحازا للبلاغة التي يفيض بتعداد مآثرها وفوائدها بالنسبة للأدباء والقراء وما لها من منفعة جلييلة حيث يقول<sup>(13)</sup> (وكذلك البلاغة التي قد علم صاحبها وطالبها ما ينتهي إليه، ويقف عليه، من تنميق لفظ، وتزويق غرض، وتغطية مكشوف، وتعمية معروف، وإحضار بينة، وإظهار بصيرة، واختصار آت، وتقليق بات، وتأليف شارد، وتسكين مارد، وهداية متحير، وإرشاد

(10) م.ن.، ص.3.

(11) م.ن.، ص.3.

(12) م.ن.، ص.3.

(13) م.ن.، ص.3.

متسكع، وإقامة حجة، وإرادة برهان، واستعادة مزيد، وتلطيف قول في عتب، وتسهيل طريق في إعتاب، وتهنئة مسرور، وتسلية محزون، وتلهية عاشق، وتزهيد راغب، ونضح عن عرض، وحسم مادة من طمع، وقلب حال عن حال حتى تضم أمور منتشرة، وتندمل صدور منقطرة، وتتسق أحوال متعاندة، وتستدرك حسرات فائته، وتخدم نيران ملتبهة).

إن اللغة النثرية أعلاه التي يتناول بها التوحيدي موضوعه، هي لغة متعالية ورشيقة تمتح من جمال اللغة ما يدهشنا على مستوى الكلمات وكيفية توظيفها فنيا في بناء جملة، فجملة قصيرة سواء أكانت اسمية أو فعلية والغالب فيها أنها لا تزيد عن كلمتين أو ثلاث، تحاول أن تستجمع المتناقضات من مثل (وتهنئة مسرور، وتسلية محزون، وتلهية عاشق، وتزهيد راغب، ونضح عن عرض، وحسم مادة من طمع) لتوضيح مقصدها، وهو إذ يتكلم عن البلاغة إنما يفيض بلاغة وسحرا.

وبعد إيراد فوائد العلوم الأخرى يدخل التوحيدي إلى علم النجوم لكي يثبت أنه مغاير لبقية العلوم حيث يفصل بالقول عن هذا العلم وسماته قائلا<sup>(14)</sup> (وليس علم النجوم كذلك! فإن صاحبه وإن استقصى، وبلغ الحد الأقصى، في معرفة الكواكب وتحصيل مسيرها، واقترانها ورجوعها، ومقابلتها وتربيعها، وتثليثها وتسديسها، وضروب مزاجها في مواضعها من بروجها وأشكالها، ومقاطعها ومطالعها، ومشارقتها ومغاربها، مذاهبها، حتى إذا حكم أصاب، وإذا أصاب حقق، وإذا حقق جزم، وإذا جزم حتم)، وبالرغم من أن المنجم أو من يهتم بعلم النجوم على دراية بخفايا هذا العلم لكنه لا يستطيع أن يقدم شيئا ذا بال للناس بحسب التوحيدي حيث يحدد أسبابا كثيرة تجعل منه علما خاليا من الفائدة والمنجم لا يمكن أن يفيد أحدا حيث يقول عنه التوحيدي<sup>(15)</sup> (فإنه لا يستطيع البتة قلب عين

(14) م.ن.، ص4.

(15) م.ن.، ص4.

شيء، ولا صرف أمر إلى أمر، لا تنفير حال قد دنت، ولا نفي ملامة قد كتبت، ولا دفع سعادة قد أجمعت وأظلت. أعني أنه لا يقدر على أن يجعل الإقامة سفراً، ولا الهزيمة ظفراً، ولا العقد حلاً، ولا الإبرام نقضاً، ولا الإيأس رجاء، ولا الإخفاق دركاً، ولا العدو صديقاً، ولا الولي عدواً، ولا البعيد قريباً، ولا القريب بعيداً).

وبالطبع فما يعدده التوحيد من متطلبات ليكون علم النجوم علماً ذا فائدة يمثل مفارقة بنظرنا، حيث يقارب التوحيد وظيفة أرضية للمنجم وهو الذي وظيفته محصورة بالسماء ونجومها وقدرة هذه النظم السماوية في التحكم بالبشر ومصيرهم، حيث يطلب من المنجم أن يقوم بأشياء ملتصقة بأهل الأرض، فهو بحسب التوحيدي لن يقدر على دفع بلية عن أحد، ولا يستطيع أن يحول السعادة إلى تعاسة، وليس بمقدوره أن يحول الهزيمة إلى نصر، أو يجعل الولي عدواً ويقرب البعيد ويبعد القريب، إن قائمة المتطلبات أعلاه التي يطلبها التوحيد من المنجم برأينا هي متطلبات مستحيلة، فأني للمنجم أن يسيطر على أقدار الناس، قد يستطيع التنبؤ بهذه الأقدار ولكنه لن يستطيع أن يغيرها على هواه، وخصوصاً إذا كانت هذه الأقدار مقدرة من قوة عليا، أو يكون الإنسان هو من تحرك وعمل من أجل تحقيقها، برأينا أن ما يريده التوحيد من المنجم هو أنسنة عمله وإنزاله من عليائه لكي يتحقق على الأرض، أي بكلام آخر، إنه لا يمكن لأي كان أن يحول العدو إلى صديق بوساطة علم التنجيم، فالعدو يكون عدواً لأسباب أرضية وليست سماوية وكذلك الصديق فهو ليس مفروضاً عليك من السماء أو إنه صار صديقاً نتيجة عمل المنجم، بل الصديق والعدو يقابلهم الإنسان في حياته على أرض الواقع، وهنالك أسباب موضوعية تجعل بعض الناس يعادونك ويبغضونك نتيجة لنجاحك والعداوة تأتي نتيجة للحسد والمنافسة، وكذلك الصداقة فهي لا تأتي بالصدفة بين الأشخاص بل تتطلب وقتاً وأحداثاً متتالية لتبنى الثقة بين الناس ومن ثم تتحول العلاقة البسيطة بينهم إلى صداقة.

إن التوحيد يري في علم النجوم ووفقا لرؤيته أعلاه أنه علم فائض عن الحاجة ويمكن الاستغناء عنه، فوجوده من عدمه يكاد لا يحس بهما حيث يقول عنه<sup>(16)</sup> (وكأن العالم به، الحاذق فيه، المتناهي في حقائقه، بعد هذا التعب والنصب، وبعد هذا الكد والدأب، وبعد هذه الكلفة الشديدة، والمؤنة الغليظة، مستسلم للمقدار، ومستجد لما يأتي به الليل والنهار، وعادت حاله مع علمه الكبير، وبصيرته الناقدة، إلى حال الجاهل بهذا العلم الذي انقياده كانقياده، واعتباره كاعتباره! ولعل توكل الجاهل به أحسن من توكل العالم، ورجاءه في الخير المتوقع، والشر المتوقع، أقوى وأرسخ من رجاء هذا المدل بزيجه وحسابه، وتقويمه واصطرلابه؟).

إن المساواة بين الجاهل في هذا العلم والعالم به هي النتيجة التي يتوصل إليها التوحيد، بل حتى إنه يفضل الأول على الثاني، ويرد آراء عن معاصريه في الاتجاه ذاته وما جرى بين الثوري و(ماشاء الله) حين قال له<sup>(17)</sup> (أنت تخاف زحل وأنا أخاف رب زحل، وأنت ترجو المشتري وأنا أرجو رب المشتري، وأنت تغدو بالاستشارة وأنا أغدو بالاستخارة، فكم بيننا؟ فقال له ما شاء الله: كثير ما بيننا؟ حالك أرجى، وأمرك أنجح وأحجى)، حيث يبدو أن هنالك صراعا بين من يعتمد على الله (أو من يمثله) في ترتيب حياته وبين من يعتمد على المنجمين، وبرأينا هو صراع لا طائل منه فكل منهما يعتمد على ما هو غيبي كي يباشر عملا معيناً، هنالك من يستفتي المنجم ليأخذ منه التعويذة أو الأوافق للمباشرة بعمل دنيوي كالزواج أو التجارة وبين من يستفتي رجل الدين لكي يأخذ له خيرة فيما لو باشر هذا الأعمال المذكورة ذاتها، وفي كلتا الحالتين يبقى الطموح الإنساني معطلا نتيجة توقف التفكير في آليات النجاح، وبالطبع ما كان يفكر به أسلافنا قد انتقل إلينا، فالكثير من الناس في الوقت الحالي يقرأ الأبراج ويستفتي العرافين أو يقرأ الفنجان لكي يعرف الغيب، أو أنه

(16) م.ن.، ص4.

(17) م.ن.، ص4.

يستخير عن طريق القرآن أو عن طريق رجال الدين أو مفسري الأحلام ليعرف ما ينتظره.

وهنالكَ آخرون مثل أنوشروان ورأيه مثل رأي (ماشاء الله) إلا أن حجته مختلفة فهو يقول عن علم النجوم<sup>(18)</sup> (صوابه شبيه بالحدس، وخطؤه شديد على النفس.)، إن أرباب الكلام ورجال الدين ينفون أي تأثير للعلويات بالسفليات، ونتيجة لهذا الكلام يرى التوحيدي وجود رأيين مختلفين حول هذا التأثير الأول<sup>(19)</sup> (هو زجر عن النظر فيه لئلا يكون هذا الإنسان مع ضعيف مخيلته، واضطراب غريزته، وانفتاح طينته، وانبتات مريته، عن ربه بحاثاً، متكبراً على عباده، ظاناً بأنه مأتي في شأنه، قائم بجده وقدرته، وحوله وقوته وتشميره وتقليصه، وتهجيرته وتعريسه، فإن هذا النمط يحجز الإنسان عن الخشوع لخالقه، والإذعان لربه، ويبعده عن التسليم لمدبره، ويحول بينه وبين طرح الكل بين يدي من هو أملك له، وأولى به.)، إذن فالرأي الأول يعتقد بضرورة زجر من يؤمن بهذا التأثير وذلك لضعف مخيلة الإنسان واضطراب غرائزه ستجعله يبحث عن الإله، وهذا سيجعله يتكبر على العباد فضلاً عن إمكانية أن لا يخشع لخالقه ويعتقد أنه صار هو ممثل الخالق، وبالطبع سيدخله هذا الفعل في معصية الخالق.

أما الرأي الثاني الذي يردده التوحيدي حول تأثير العلويات بالسفليات<sup>(20)</sup> (فهو بشرى عظيمة، على نعمة جسيمة، لمن حصل له هذا العلم، وذلك غيب لو اطلع عليه، وسر لو وصل إليه، لكان ما يجده الإنسان فيه من الروح والراحة، والخير في العاجلة والآجلة، يكفيه مؤونة هذا الخطب الفادح، وينهيه عن تجشم هذا الكد الكادح، فاجعل أيها المفكر لشرف هذا العلم بدل طلبك ما يخفي عنك خفيه ومكنونه، تذلاً لله تقدس اسمه، فيما استبان لك معلومه، وصح عندك مظنونه)، والرؤيتان

(18) م.ن.، ص.4.

(19) م.ن.، ص.5.

(20) م.ن.، ص.5.



متخالفتان، فالأولى منذرة وزاجرة عن علم التنجيم والثانية مبشرة ومطمئنة لمن يشتغل بهذا العلم، الأولى تخاف من معرفته لأنها تؤدي للمعصية والثانية تراها هبة وتؤدي بصاحبها إلى تقديس اسم الله والتدلل والخشوع له، إن العقل الإسلامي إنما يبدو منشطاً اتجاه قضية واحدة ولا يوجد حل وسط بينهما وهذه من أمراض فكرنا الشرقي الإسلامي الذي يحتفظ بالشيء وضده في داخله، بالطبع هذه الشيزوفرينيا هي من تؤسس للشعور الجمعي في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، الشيء المربك حقا هو كيف يمكن للخالق عز وجل أن يشطر التفكير الإسلامي إلى الشيء ونقيضه، وكذلك كيف يمكن لهذه الرؤية المنشطرة والمروعة أن تكون حدثاً مقدساً لا يمكن لهذه المجتمعات العيش بدونها، هذا ما يدلنا عليه التوحيدي بعبريته الفذة ولغته النثرية المتعالية في مقابسته المهمة والخطيرة في علم النجوم حيث يكشف لنا مرضاً مستديماً في تفكير المجتمع الإسلامي ألا وهو مرض الشيزوفرينيا ووقوع المجتمع بين الخوف واللاخوف. وبالتالي فالمجتمع فاقد لروح المبادأة والشخص يبدو غير متحمس للمغامرة نتيجة الخوف من المجهول أو اطمئنانه بالكامل لهذا المجهول.



## المحور الثاني

# الأنسنة في الفكر الغربي

- اركيولوجيا الانسانية الغربية  
أ.د. عامر عبد زيد
- النزعة الإنسانية (الأنسنة) الجذور والنشأة  
د. عماد الدين ابراهيم عبد الرازق
- النزعة الإنسانية في الأخلاق الكانطية  
د. غيضان السيد علي
- الأنسنة في أفق ثقافتنا  
سعد محمد رحيم
- النزعة الإنسانية (موت الإنسان في خطاب شتراوس الفلسفي)  
الباحث احمد الساعدي
- الجذور والأسس الفكرية للفردانية  
عبد الله المتوكل



## أركيولوجيا الأنسنية الغربية

■ أ. د. عامر عبد زيد الوائلي\*

### تصدير

إن المعنى في إشكالية الخطاب الإنسي يتطلب في البداية تبيان المعنى الدلالي في اللغة والمعنى المفهومي بعد ذلك، فإن المعنى اللغوي في العربية: أُنْسَنَة: (اسم) أُنْسَنَة: مصدر أُنْسَنَ يُؤْنِسِن، أُنْسَنَةً، فهو مُؤْنِسِن، والمفعول مُؤْنَسِن أُنْسَنَ الإنسانَ ارتقى بعقله فَهَدَّبَهُ وَثَقَّفَهُ، أو عامله بوصفه إنساناً له عقل يميّزه عن سائر المخلوقات "لابد من تثقيف المواطن وأنسنته للرقى بهذا المجتمع النامي"<sup>(1)</sup>. وفي إطار المعنى اللغوي يحيل إلى استعمال العقل بوصفه ملكة تميز بها في مقابل الحيوان.

أما المعنى الحديث والمعاصر فإننا إزاء مفهوم يحيلنا إلى المعارف التي تتخصص بدراسة العلوم الإنسانية وفي هذا المجال نحن أمام أمرين:

الأول: الجذر اليوناني الذي يتعلق بتعليم المهارات الخطابية والمنطقية، نلاحظ عبارة معينة تشير إلى (التعليم المتوازن) وهي (Enkiklia) Paedia) وفكرة التعليم لدى اليونان تشير إلى المعارف الإنسانية القديمة

(\*) العراق.

<http://www.almaany.com>

(1)

المتمثلة في : القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي (Harmony) وهي معارف قدّمت تقنية للتعليم والنقاش في عالم من دون كتب، يعتمد في سبيله للمعرفة على المهارات الجدلية، والدقة في التفكير، والتمكن من اللغة. وهذا نجده في جهود السفسطائيين الذين منحوا البيان اهتمامهم الأول، إذ كان أرسطو أول من وضع كتاباً منظماً فسي الخطابية، على الرغم من أنه سبق في هذا المجال من قبل آخرين اهتموا بفن الخطابة وممارسته، وهذا الجانب التقني من التعليم أشار إليه شيشرون حين وضع مصطلحاً لفكرة التعليم المتوازن في اليونانية وهو (Humanitas) وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية، هو (Studia-Humanitatis) ومدرس تلك الدراسات كان يسمى (Humanist) إنساني، وكانت الدراسات (الإنسانية)<sup>(2)</sup>.

وفي القرن الخامس عشر يشير المصطلح إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وهي كانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضاً على الترجمات اللاتينية اليونانية، والنصوص اليونانية القديمة نفسها.

أما كلمة (Humanisme) فهناك من يرى أن هذه الكلمة عامة وقع نحتها في القرن التاسع عشر من قبل المؤرخين الألمان (التاريخ الدقيق لانطلاقها هو 1808) وبيار دو نولاك (Piee de Nolhac) صاحب كتاب بيتاراك والإنسانية "نسب إلى نفسه شرف إدخال هذه الكلمة في اللغة

---

(2) الإنسانية بوصفها مادة الدراسات الجامعية التي تُعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ، أو بمعنى أكثر حصراً باعتبارها دراسات المؤلفات الكلاسيكية الإغريقية والرومانية. انظر : حازم خيرى، مقالات في الفكر الأنسي، دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2010، ص9. وهذا الفرع من الدراسات قديم موجود في الجامعات الغربية في العصر الوسيط يقابله دراسات مهمة أو متخصصة باللاهوت، لكن هذا ولد مواقف نقدية من التراث المسيحي وميل إلى العقلانية وكانت هذه بداية حركة التحرر الإنسية في عصر النهضة.

الرسمية للمجاعة الفرنسية عام 1886 عن طريق الدرس الذي كان يلقيه في مدرسة الدراسات العليا". وقد كانت هذه الكلمة أيضا تنطبق على مجموعة من رجال معينين أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر<sup>(3)</sup>.

إن كلمة (Humanisme) تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، وأن خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها، وهذا اعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية، بل يتعارض مع جميع الأديان؛ لأنها تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده، وهو المعنى نفسه الذي ورد في "قاموس الفلسفة" حيث تم تحديد مفهوم النزعة الإنسانية بأنها: نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص في أن يُعاملوا بوصفهم غايات في ذاتها<sup>(4)</sup>، لكن يبدو أن هذه الكلمة كانت تطلق بنسبة متنوعة على حقب متنوعة من تاريخ الغرب، وهذا يبين تاريخية كل حقبة وتنوعات في نسب انطباق كل حقبة بحيث يمكن القول (الحديث على مستوى التاريخ، عن إنسانية القرن الثاني عشر "وتعني ضمناً السكولائية" وعن إنسانية النهضة أو الإصلاح وعن إنسانية الثورة الفرنسية التي اتسمت بغناها وطرافتها أو لكي نتبنى كلمة مؤرخ معاصر "إنسانية كارل ماركس أو ماكسيم غوركي"<sup>(5)</sup>. وسوف تبقى هذه المفردة تشير إلى الدراسات المتخصصة بالتراث القديم الغربي سواء كان يوناني أو لاتيني وهو ما سوف يعرف بالنصوص الكلاسيكية التي تعبر عن نزعه محافظة على الروح والأخلاق الغربية، لكن سرعان ما سوف تواجه مواقف نقدية من هذا التصور المحافظ<sup>(6)</sup>.

(3) فران بروديل، قواعد لغة الحضارات، ت: الهادي التيمومي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص386.

(4) NOELLA, BARAQUIN et autres dictionnaire de philosophie, Armond Colin, Editeur, Paris, 1995, P: 154

(5) فران بروديل، قواعد لغة الحضارات، ص387.

(6) هنا يشير ادوار سعيد الى المواقف المحافظة التي كانت ترفض الادب الذي جاء بموقف =

وهكذا يمكن أن نعرف النزعة الإنسانية في عصر النهضة بشكل عام بأنها الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر التي نقلت إنجازا فريداً بعد ذلك إلى أوروبا كافة، وهي تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطا مثاليا من التربية والحضارة، إن الموقف الفكري (المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدماء)<sup>(7)</sup> تضارع النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوروبا في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر، وذلك بإحياء التراث اليوناني من جديد ومعاناة تجربة حية عن طريقه وهو ما يتم بتمثله ونقله من الماضي إلى التطبيق، على الحاضر؛ كما في النزعة الإنسانية الحديثة في إيطاليا.

أما المعنى المذهبي فيتردد كثيراً على ألسنة وأفلام المذهب القائم برأسه في فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني<sup>(8)</sup>. وبحسب هذا المذهب فإن الأنسنة تمثل "قطيعة حاسمة مع كل نظرة: لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان! وتمثل في الوقت نفسه تأسيساً لفلسفة جديدة -لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"<sup>(9)</sup>.

### الأنسنة: أركيولوجيا المفهوم وتأصيل الظاهرة

إن هذا النمط من التعليم ارتبط إلى حد كبير ببرهان المذهب الإنساني

---

= ضد الادب الكلاسيكي اذ يشير انموذجا منهم هو صول بلو 1915 روائي وكاتب امريكي انظر للمزيد :إدوارد سعيد الأنسية والنقد الديمقراطي، ت: فواز طرابلسي، دار الأدب، ط2، بيروت، 2005، ص35.

(7) نفس المصدر، ص77

(8) عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، 1982، ص15-16.

(9) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، عام 2007، ص62.



القائل : " إن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود " منذ البداية وشكل بلاغة سياسية مختلفة متنوعة، إلا أنها تبقى إشكالية تتسم بالديمومة، لكن يبقى محورها الإنسان على الرغم من تنوع الخطاب الفكري للأنسنة ورهاناته بتنوع التاريخية، إذ يشير مصطلح الأنسنة إلى طرق قديمة ومعروفة في الإنسانيات تنبع من وجود تصوّر معين لإبداع الإنسان الأدبي ولهويته وللمحيط المادي الذي يعيش فيه ويتفاعل ضمن حدوده. وسوف نتعامل بتقديم تحليل تكويني نتابع من خلاله تحولات المذهب وتغيراته بحسب الرهان وطبيعة الإشكالية، ثم نعمل على تحليل بنية تحول الأنسنة بوصفها مذهب المعاصرة اليوم.

## 1 - تحليل تكويني لمذهب الأنسنة:

### أ - فنجدها مع السفسطائية:

التي ظهرت ضمن اشكالية " الاستبداد - الديمقراطية " في بحثها عن الدوافع التي جعلت من الإنسان محل اهتمامها الأول، وقدمت تصوّرًا متقدّمًا في وقتها، وقد ارتبطت جدليتهم " بالحرية مقابل قول سقراط بهيبة الدولة " تلك البداية في جدلية الإنسان بوصفه مقياسًا ومركزًا للوجود، فلا بد أن يتمتع بالحرية. وهذا ما جعل بروتاجوراس يقول: إن القانون وليد العقل والمبرر هو حماية الأمن والنظام الاجتماعي الذي يستمد مشروعيته من المجتمع حصرا، عبر العقد الاجتماعي<sup>(10)</sup>. وبهذا تتم أنسنة القانون بوصفه الضمانة الحقة من أجل الأمن فليست القوانين من عمل الآلهة أو الطبيعة، وإنما نتيجة مترتبة على اتفاق الرأي بين المواطنين وكفالة الحرية فضمن احترام القوانين نابع من كونها حازت احترام تلك القوانين التي حازت اتفاق الناس<sup>(11)</sup>. وهذا الاحترام قوامه المعرفة بالخير والفضيلة

(10) أفلاطون، محاوراة بروتاجوراس، المرجع السابق، ص 61.

(11) المرجع نفسه، ص 61.

وليس خوفاً من العقاب فهية القانون مستمدة من معرفة الخير. لكن تلك الاشكالية ولدت ردود عنيفة توارت خلف نقد فلاطون -ارسطو.

## ب - أما مهيمنة الكنيسة:

كانت بداية ولادة المهيمنة الدينية التي كانت قد انطلقت من الرؤية الدينية، فالدين هو نظام يقوم على الاعتقاد/واللااعتقاد أي نظام يشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية تنفي ما عداها، فالأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق المطلقة التي لا يمكن تجاوزها<sup>(12)</sup>. ويبدو أن الظاهرة الدينية تلك - بحسب تفسير روني جيرارد (René Girard) م1923 حول نشأة الدين بأنه حلّ لأزمة المحاكاة (la crise mimétique)، هي الحالة الأنثروبولوجية التي استنتجها جيرارد من دراسته للأديان الأولى، والأديان الكبرى التاريخية، حالة عنف أصلي، متضخم ككرة الثلج، بآلية التقليد أو المحاكاة المنطلقة من الرغبة الفردية في التملك، التي فسّر بها روسو نشأة اللامساواة. وتعمل آلية المحاكاة على دفع الجميع في اتجاه النزاع على المصلحة، وسرعان ما تنسى المحاكاة موضوع الرغبة أو المصلحة، ليتحوّل النزاع إلى صراع يغذي نفسه بنفسه من دون موضوع، إلى درجة تهدّد المجموعة في وجودها. وهنا بالذات تتدخل آلية المحاكاة أيضاً لتقدّم حلّها المنقذ من دورة الحرب الفارغة، فتحوّل محور الأزمة، من مركز المجموعة إلى هامشها، إلى واحد منها أو جهة، وتتألب بقيّة المجموعة ضدها، فتشبع نهمها للعنف من خلالها، وتنتهي. هكذا تخلق المجموعة الدين أو تخضع له بوصفه السردية التي تقود آلية المحاكاة نحو خلاص المجموعة من العنف المهّدّد لوجودها<sup>(13)</sup>.

فهذه الظاهرة تمخض عنها في الغرب مهيمنة الكنيسة التي كانت

(12) محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ت: هاشم صالح، دار الساقية، ط1، بيروت، 1997، ص17.

(13) أنسنة المعرفة وأزمة المحاكاة عندنا، موقع مؤمنون بلا حدود،

بالأساس تقوم على الفصل بين الدين والسلطة تحتكر بمقتضاها الكنيسة الشرعية المتعالية فيما تمارس الدولة السلطة الزمنية؛ إلا أن الكنيسة حاولت تجاوز هذا الأمر في العصر الوسيط ففرضت وصايتها على السلطة الزمنية مما جعل منها سلطة متعالية يكون بمقتضاها الغموض المسيطر على الأدمغة غموض العالم الإلهي. إنَّ هذا الارتهان إلى المسار القديم لمجريات عملية الفهم الميتافيزيقي، تظهر ملامحه في أكبر مقولات التفكير الكنسي مع اوغسطين وانسلم ويمكن تكثيف العلية في ذلك الوقت لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إنني أعتقد لكي أفهم<sup>(14)</sup>. إن المنطق الذي أسس له اوغسطين الذي يوجب أن يكون هناك اعتقاد بأمر الدين قبل الفهم أو الدفاع العقلي عن ذلك الاعتقاد تحول هذا المبدء الى شعار أطلقه انسلم في القرن الحادي عشر، هذا المبدأ التأويلي "الهرمونطقي" الذي يؤسس لرؤية منهجية تسعى إلى تثبيت المقولات الدينية وليس إلى فهمها فهذا المبدأ الذي أكد أن الايمان يسبق الفهم: لا تحاول أن تفهم لكي تؤمن بل آمن لكي تفهم<sup>(15)</sup>

لكن هذه الرؤية الكنسية ولدت ردود فعل من داخل المؤسسات التعليمية من الفصل بين الرغبة بالعقل والانفتاح على الحقيقة التي تختلف الطرق المؤدية إليها ويجعل فسحة أمام العقل وهو مطلب الأساتذة من غير أهل اللاهوت في الجامعات الفرنسية التي كانت تبحث عن متنفس لها سواء كان هذا في كليات الفنون أو الرشدية اللاتينية والردود على دليل الأحق الذي قدمه انسلم في إثبات الله<sup>(16)</sup> وقد ازداد الاهتمام بالعقل في

(14) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، 1946، ص26.

(15) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، المصدر السابق، ص27 و انظر: ص85..

(16) دليل انسلم والرد عليه: فنشر الراه جونيلون رسالة أسماها "الدفاع عن الأحق" اعترض فيها على أنسلم من وجهين: الوجه الأول أننا حين نتحدث عن الموجودات نقصد أشياء معينة، رأيناها أو أشياء أخرى نتصورها على مثالها. أما الله موضوع إدراك مباشر، =

القرن الثالث عشر حتى جاءت النهضة بحيث كانت هناك رغبة في محاكاة التراث القديم سواء كان جاء مترجم عبر الإسلام أو جاء من اليونانية.

### ج - عصر النهضة :

وقد تعمقت هذه الرغبة في المحاكاة لكن هذه المرة ارتبطت بجملة من التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ساهمت الدول التي ظهرت في ايطاليا وفرنسا وانكلترا وغيرها في بزوغ حركة النهضة التي رافقت ظهور الدولة فكانت مطالب الحركات الإحيائية التراث اليونان والتراث الإنساني مطلب حيوي من أجل خلق منافذ أخرى غير سرود الكنيسة المتعالية ومن هنا جاءت حركة الإحياء التي وصفها إسماعيل مظهر (1891-1968) بالنشورية بمعنى البعث، وبالتالي هي الأكثر تعبيراً عما صد إليه المصطلح الغربي من إحياء الآداب القديمة وبعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة<sup>(17)</sup> تلك القرون التي تمثلها القرون الوسطى في ظل مهيمنة الكنيسة وهيمنة اللاهوت على حساب الإنسان. فهذه الحركة النشورية كان تمذهب حول الإنسان والتحرر هي شاغلها الأكبر وان اتخذت وسائل تعبير أوسع من تلك في مدارس الفنون في باريس في العصر الوسيط لكن هذه المرة تعكس تحولا اقتصادياً وفنيا وثقافياً اتخذ مساراً متنوعاً في التعبير عن تمذهبه الإنساني وإن كان التوجه الأساسي لهم أدبي وفني، دعوا إلى بعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة، وإحياء الآداب والعلوم اليونانية القديمة، بما تنطوي عليه من أفكار عقلانية وطبيعية، وقد كانت تمثل حتى

---

= وليس مندرجا في أنواعنا وأجناسنا حتى نكون عنه فكرة بالمشابهة، فكيف نتخذ تعريف اسم الله مقدمة للتدليل على وجود الله؟ والوجه الآخر انه لا يصح الاستناد إلى الوجود في العقل الاستنتاج الوجود خارج العقل، فقد نتصور وجود أشياء كثيرة ثم لا توجد خارج التصور، مثل أن نتصور جزراً سعيدة حافلة بما لا يحصى من النفائس في موقع من المحيط عزيز المنال، فلا يستتبع ذلك التصور أن الله الأرض التي أكمل الأرضي موجود بالفعل، فلم تختلف الحال بصدد فكرة الله؟.

(17) حازم خيرى، مقالات في الفكر الانسي، ص 11.

عصر النهضة ذروة ما وصل إليه التفكير الإنساني، وكذلك دافع إنسانيو النهضة عن حرية الفكر والنشاط الإبداعي، ودعوا إلى استقلال السياسية، والمجتمع، والثقافة، والعلم، عن الكنيسة ورجال الدين<sup>(18)</sup> بالنزعة الإنسانية المؤمنة، أي تلك التي تجمع بين الكتابات الدينية من جهة، وكتابات أدباء اليونان والرومان وفلاسفتهم من جهة أخرى وكذلك المفكر الإنكليزي توماس مور في تيمة تصور يوتوبي يعبر فيه عن إرادة مجتمع بديل يتمتع بالتححر من إرادة الكنيسة. ولكن حروب المذاهب داخل المسيحية بين الكاثوليكين والبروتستانتين وكل المجازر التي رافقتها وضعت حداً للنزعة الإنسانية المتفائلة جدا بنوايا الإنسان وإمكاناته، كذلك أضعفت بشدة تلك النزعة المؤمنة، فقد كشف الإنسان عن وجهه القبيح أثناء هذه الحروب الأهلية المدمرة، وبدا أنه قادر على ارتكاب أشنع الأعمال والمجازر، وعندئذ طرأ تحول على مفهوم النزعة الإنسانية، وأصبح أكثر واقعية، وهذا ما يتجلى في كتابات الفيلسوف الفرنسي مونتيني (1533-1592) الذي صور الإنسان كما هو عليه، لا كما نحلم أن يكون. فالإنسان المثالي هو الذي يرتقي عن الصغائر ولا يفعل إلا الخير لم يعد له وجود لديه، وإنما بدا الإنسان على حقيقته بخيره وشره، بعجزه وبجبره، فبقدر ما هو قادر على صنع المعجزات وتحقيق التقدم، بقدر ما هو قادر على ارتكاب أكبر المجازر والحماقات في حق أخيه الإنسان إذا ما اختلف عنه في العقيدة أو المذهب. لقد هناك (قطيعة حصلت في أوروبا بعد الإصلاح الديني وعصر النهضة فقد حصلت قطيعة بالقياس إلى الماضي، بالقياس إلى العصور الوسطى. ثم توسعت هذه القطيعة وازدادت بعد عصر التنوير حتى وصلت أوروبا إلى مرحلة الفصل بين الكنيسة والدولة في بداية القرن العشرين. وكان ذلك نتيجة التنافس الهائج والحامي بين الكنيسة والدولة من أجل امتلاك السلطة السياسية)<sup>(19)</sup>.

(18) انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية

(19) محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 21.

هذا النص المهم الذي يكشف فيه اركان الصراع واليات الحذف والإقصاء التي مارستها من قبل الكنيسة عندما تجاوزت حدودها المعنوية والشرعية المتعالية نحو الهيمنة على السلطة الزمنية حيث اختفى الإنسان وهيمن المطلق وتجلياتها في سلطة رجال الدين التي ترفض أن تكون تاريخية بل متعالية، جاء رد الفعل هذه المرة من قبل الدولة التي حاولت هي الأخرى حذف الدين من الفضاء العمومي واحتلال الدولة الشرعية المطلقة الزمنية وحلت الفلسفة محل الكنيسة وأصبحت الفلسفة هي التي تقدم تصوراتها وتسبغ الشرعية على الدولة بدل الدين، ومن هنا جاءت التحولات الجديد تقدم حذف وإقصاء للآخر الديني وتحارب التغريب الذي يعاني منه الإنسان في ظل المطلق والذي اعتمد على الخطاب السياسي والديمقراطية الحسابية بعرف هابرماس<sup>(20)</sup>، لكن الصراع الذي اشتد بين الكنيسة والدولة قدمت الفلسفة حلولها فقد استعاد هوبز تصورات بروتاجوراس كما سنتناولها فيما يتصل بالسلطة والشرعية والعقد؛ لكن ضمن إشكالية جديدة ولدت فيها الدولة فقد قال توماس هوبس (1588-1679) إن الدولة كانت حلاً للعنف الأصلي، لحرب الكل ضد الكل، هذه فكرة أساسية لنشأة الدولة ولاستمرارها -رغم بدايتها الداعمة للسلطة الفردية الملكية- في العمل على تجسيد الديمقراطية في شكلها التمثيلي خاصة. ورغم انطلاقها من فرضية ذات مضمون اختباري ضعيف، فإنها كانت حلاً نظرياً، لواقع تاريخي عملي، هو واقع خروج أوروبا من فترة عنف شامل سبب حرباً تعرف بالحروب الدينية، وحرب المائة عام، وحرب الثلاثين. النظرية كانت في سياق الإنسية العامة انقلاباً في مفهوم الشرعية، حاولت افتكاكه من احتكار السلطة الدينية، لتمنح إلى الإنسان، كان الدين في أوروبا وإلى حدود تلك الفترة، أكبر أداة شرعت للوجود والسلطة،

---

(20) حاول هابرماس ان يعالج هذا الانسجام الاجتماعي وحذف الدين من الاطار العمومي فيما بعد.

وكان هو الحلّ للفوضى ولحرب الكلّ ضدّ الكلّ الذي أراده هوبس أن يكون في الدولة. ومن ههنا كانت الإنسيّة العامّة هي المدخل لحوار المتنازعين حول المشروع المجتمعي، فخلّصته بتمحورها حول الإنسان من تعارض مساري التفسير الميتافيزيقي المتواجهين، ولكنها خلّصته أيضا ممّا كان سببا في نظرها في دورة العنف الفارغة أي الدين<sup>(21)</sup>.

#### د - الحدائة والتنوير:

لقد جاءت التحولات الحدائوية لتشكّل تحولاّ مهم من بنية ثقافية إلى أخرى، لقد جاءت الحدائة بوصفها خطابا فلسفيا محطما "الاصنام" هو الذي تسرب إلى التاريخ بغاية أن ينحت تدريجيا هذه الظاهرة الخارقة التي أجمع المفكرون على تسميتها "إزالة الصبغة السحرية عن العالم"<sup>(22)</sup> عبر منعطف ثقافي يقف بين عصرين: ما قبل الحدائة والعصر الذي يؤدي إلى الحدائة كما وصفه "ماكس فيبر": بالشرخ الكبير بين عالمين: عالم الأسطورة وعالم إزاحة الأسطورة وقد قاد هذا التحول مجموعة من المثقفين وكما يقول "سروش": فإن المثقفين يولدون في مرحلة التحول والتغيير، ويربطون بالعصور التي يوجد فيها قطيعة تاريخية في المجتمع البشري وفي مرحلة العبور من العقل التراثي إلى العقل الحدائوي ظهر المثقفون في الغرب من قبيل: فولتير، وبيدرو، ولما تم التحول تحول المثقفون إلى كتاب ومفكرين وعلماء وفلاسفة... بسبب انتهاء مرحلة

---

(21) انظر: توماس هوبز، اللفيانان الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت: ديانا حبيب حرب، دار كلمة، ط 1، بيروت، 2011، صوانظر: أنسة المعرفة وأزمة المحاكاة عندنا، موقع مؤمنون بلا حدود، المصدر السابق.

(22) داربوش شايفان: ما الثورة الدينية، ترجمة: محمد الرحموني، دار الفكر الجديد النجف الاشرف، ص 17. اذ يصف هذا التحول بالاتي: فستبدأ في القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب، وهي طفرة كيفية ونوعية، أحدثت قطائع ثقافية على مستوى التاريخ البشري. ملمحها الأول كان هو الثورة الكوبرنيكية، المتمثلة في إحلال مركزية الشمس محلّ مركزية الأرض، أو من العالم المغلق المحدود إلى الكون اللانهائي بتعبير الفيلسوف Alexandre Koyré.

العبور<sup>(23)</sup> ويمكن رصد هذا العبور في المجالات الآتية:

### (1) في مجال المعرفة:

لقد طورت طرق وأساليب المعرفة من خلال الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية الأداة. المعرفة التأملية بوصفها معرفة كيفية، ذاتية وانطباعية، وقيمية، فهي أقرب أشكال المعرفة إلى النمط الشعري، والأسطوري القائم على جماليات الأشياء وتقابلاتها ومظاهرها والتناسق الأزلي القائم فيها. أما المعرفة التقنية الأداة فهي معرفة مختلفة قائمة على أعمال العقل بمعناه الحسابي وهي معرفة عمادها الملاحظة والصياغة الرياضية والتكميم والنمذجة. فالمعرفة التقنية غايتها السيطرة الداخلية والخارجية على الإنسان والبيئة، فهي سيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان.

### (2) في مجال الطبيعة:

لقد كان نشوء العصر العلمي -التقني هو الحدث الأبرز في القرن السابع عشر، وقد كان له اثر في التحول الأساسي في نظرتنا إلى الطبيعة ففي الوقت الذي كانت الطبيعة في العصر الوسيط " نظاما متكاملًا من التناسق الأزلي الذي يعكس الحكمة العلوية " أصبحت الطبعة تعني امتداداً Rex extensa متجانس العناصر لا فرق ولا تميز بين مكوناتها، ولا تخضع لتراتب انطولوجي كما كان الأمر في الفكر القديم والوسيط. فالمكان عبارة عن وحدات أو نقاط متجانسة والزمان بدوره آتات متجانسة، هذا التصور مهّد إلى التصور الميكانيكي للطبيعة وهي كم هندسي ممتد قابل للحساب وخاضع لقوانين الرياضية. إذ تعبر الطبيعة كما قال غاليلو: " كتاب مفتوحا بلغة المثلثات والمربعات والاشكال الهندسية " (24).

(23) سروش، عبد الكريم، السياسة والدين، ترجمة: احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، ط1، النجف الاشرف، ص199، ص10.

(24) رشيد الإدريسي: الحداثة: الأخلاق والسياسة، م فكر ونقد، الدار البيضاء، ص



### (3) في مجال الزمان والتاريخ:

إن تحول الكينونة إلى فعل وصورته ابتداءً في الطبيعة ثم سرى إلى التاريخ. فقد أصبح التاريخ سيرورة Processus وصورته Devenir أي مسارا حتميا تحكمه وتحدهه وتفسره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس، أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب، وكالصراع العرقي، أو القبلي أو المذهبي أو غيره. من هنا فإن زمن الحداثة زمن متجه نحو المستقبل الذي يكتسب بالتدرج دلالات يوتوبية عبر تجربة تتنامى فيها المسافة بين الحاضر والمنتظر، وتطغى على قاموسها مصطلحات التطور، والتقدم والتحرر والأزمة.

### (4) في مجال الإنسان:

المفارقة الكبرى في تصور الحداثة للإنسان - التي يشير إليها محمد سبيلا - هي: إنه عندما يجعل الإنسان مركزاً مرجعياً للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف، والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ، فهو في الوقت نفسه يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية، ومحدداته العضوية الغريزية، والسيكولوجية ودوافعه الأولية: الجنس، العدوان، البحث عن الربح، التغذية.

### النتيجة:

هي أن نظرة الحداثة للإنسان تلتقي من حيث إضفاء صبغة طبيعية على الإنسان، بإضفاء صبغة تاريخية على الطبيعة، وإضفاء صبغة طبيعية على التاريخ، والفلسفة ومعظم العلوم الطبيعية تنخرط في هذه الحركة ابتداءً من الفيزياء الفلكية إلى الانتروبولوجيا الإحيائية<sup>(25)</sup>، وهذا المنعطف المهم عبر عن الفكر الجديد وليد مرحلة الأنسنة التي تقوم على أصالة الإنسان وحرته واختياره، فالإنسان ودع العالم القديم وأصبح متحرراً في

(25) المصدر السابق، وانظر: داريوش شايفان: ما الثورة الدينية، ص 28.

أفكاره وفي إرادته ويعتمد على نفسه.

ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، ذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة<sup>(26)</sup>، لكن في ظل هذا التحول الذي حدث كانت هناك ولادة إلى مهيمنة جديدة هي الدولة التي توسعت سلطاتها وشملته إقصاء كل ما هو ديني وحلت الفلسفة بدل الكنيسة في منح المشروعات السياسية وهذا المسار الذي سلكته الحداثة جعلها تصل إلى حالة من الاصطدام بالمؤسسة الدينية معرفياً وأيديولوجياً، إذ جعل من الحداثة بوصفها مشروعاً معادياً للدين، حيث كان هدفها تقديم فهم جديد، إذ يخرج على ثوابت الدين ومقدساته، بحسب الفهم الوسيط ويجعل الدولة بديلاً عن سلطة الكنيسة لكنها من ناحية أخرى (أن الحداثة ارتبطت بالإصلاح الديني في الغرب)<sup>(27)</sup>.

هذا أحد مفكري الحداثة (ماكس فيبر) أكد أن الأخلاق والعقيدة البروتستانتية المسيحية هي التي خلقت المجتمع الرأسمالي المتطور الذي يركز على العقلانية ويتقاطع مع السلطة الكاريزمية والسلطة التقليدية التي تعتمد على الانفعالات والعادات والتقاليد والولاءات الشخصية والعشائرية والأسرية والقبلية، فالسلطة العقلانية هي رمز للتقدم والتحضر والكفاءة والعلم والعدالة والمساواة.

بدأ عدد متزايد من المفكرين الأحرار، والفلاسفة الأكاديميين، استخدام مصطلح "Humanism". في ذلك الوقت عقب الحرب العالمية الأولى، نمت التوجهات الإنسانية داخل الحركات الإلحادية والعلمانية، وكذلك في الأوساط الأكاديمية، حتى تم تأسيس الزمالة الإنسانية في عام

---

(26) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط2:، عام 2004، ص73.

(27) عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، جريدة الشرق الأوسط، الخميس 62 مايو 2005-ع 9676.

1927 في جامعة شيكاغو، والتي أصبحت نقابة الصحافة الإنسانية في 1930، ولاحقاً 1941 تحولت لرابطة الإنسانيين الأمريكيين. أما في عام 1933 فقد صدر لأول مرة في التاريخ "الوثيقة الإنسانية"، وهو البيان الإنساني الأول، تضمنت تلك الوثيقة صياغة مبادئ للنزعة الإنسانية، كتبها (روي وود سيلرز) و(ريمون براغ)، وتم نشرها بواسطة ثلاثة وأربعين موقعاً، منهم رائد الفلسفة البراغماتية (جون ديوي)، وبعكس البيانات والصياغات اللاحقة، أفادت تلك الوثيقة بـ "دين جديد"، وأوضحت أن الإنسانية حركة دينية جديدة، تفوق وتستبدل الديانات القديمة، المؤسسة على إدعاءات غيبية فائقة للطبيعة، بيد أن هذه الوثيقة الإنسانية الدينية، في الوقت نفسه، أكدت أن العقلانية والعلم هما السبيلان دون غيرهم، لتقدم البشرية وتطورها، وتخلصها من آلام الوجود، وبدت "الوثيقة الإنسانية" متفائلة جداً، تستشرف مستقبلاً زاهراً للأمة الإنسانية، وبصدد التدين الإنساني فإن الإنسانيين الدينين ينطلقون في ذلك من قناعة مفادها: أن الدين يلعب دوراً وظيفياً في حياة الإنسان أقوى من الدور الذي تلعبه الآراء الفلسفية.

أن البيان السابق كان متفائلاً جداً، لكن تجاوزات النازية وأفعالها الوحشية إضافة إلى قمع الدول الشمولية لحقوق الإنسان وتفشي العنصرية وازدياد الفقر باطراد، هو ما دعا إلى إيجاد صيغة جديدة واقعية في آمالها وأكثر دقة مفاهيمياً. ووضعت هذه الوثيقة أبرز ملامح النزعة الإنسانية الملحدة، وتجاهلت تحديدها بأنها حركة دينية أم علمانية، وارتكزت إلى رفض الفكر الديني التقليدي الخارق للطبيعة "لا يوجد إله ينقذنا لذا يجب علينا أن ننقذ أنفسنا"، وإلى مفهوم الفردانية بصياغته الإنسانية وهو في تأكيد على استقلالية الفرد إلى أقصى حد ممكن بالتناغم مع المسؤوليات الاجتماعية، وإلى السبل العلمية والعقلانية باعتبارها الطريق الوحيد المؤكد لمعرفة الوجود وتحسين ظروف الحياة وتطوير أساليب العيش، كذلك توجهت نحو الدعوة إلى مجتمع عالمي قائم على السلام ورفض العنصرية

والاحتكام إلى محكمة دولية في حالات النزاع دون اللجوء إلى العنف، وحددت موقفاً يقف على مسافة واحدة من كلا التوجهين الاقتصاديين الرئيسيين الشيوعية والرأسمالية.

أما في نهاية القرن العشرين وفي عام 1996، اعتمدت الجمعية التشريعية العامة للاتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي، بيان الحد الأدنى من الإنسانية، وهو بيان تعريفي يوضح بالحد الأدنى معنى كلمة الإنسانية ونصه: "الإنسانية هي الديمقراطية، والموقف الأخلاقي في الحياة، الذي يؤكد أن للبشر الحق والمسؤولية لاختيار شكل ومعنى معينين لحياتهم. إنها تقف من أجل بناء مجتمع أكثر إنسانية من خلال الأخلاقيات المبنية على أساس الإنسان والقيم الطبيعية الأخرى في روح من المنطق والتساؤل الحر من خلال القدرات الإنسانية، وليس الموافقة على الظواهر الخارقة المتبناة"، وهذا البيان يمثل أوصل تعريف عالمي للنزعة الإنسانية.

## 2 - بنية الخطاب الانساني والتحويلات المعاصرة (من المحاكاة إلى التخيل)

في هذا المطلب أردت أن أتناول سمة مميزة في الفكر الانسي هي كونه كان يحاول محاكات رموز مهمة في تاريخ الفكر والأدب الغربي كنت أجد أنها سمة هيمنت على المفكرين الإنسيين حتى أصبحت قارة وأنا هنا أحاول رصد جملة من الملاحظات ترد في تاريخ الأفكار عن الأنسنة حتى استوطنت في ذهن الدارسين لا يمكن الإحاطة بها وضمها جميعا بين ثنيت هذه الورقة البحثية.

ترد في الدراسات الانسية موضوعة المحاكاة بمعنى محاولة تمثل أو محاكاة أفكار إنسانية التي انشغل بها أدباء أو فلاسفة من قبل أصحاب النزعة الإنسانية أو الأنسنة، فهذا يفترض بنا أن نقوم بتأصيل المفهوم ثم تدبر الاستخدام بعد ذلك.

أ - على الصعيد الأول نجد أن مفهوم المحاكاة يرتبط برؤية فكرية تعود إلى أفلاطون وهذا ما يتجلى من خلال التصريحات التي قام بها

أفلاطون من الفن بشكل عام والشعر بشكل خاص إذ اعتقد بأن " الفنان الخالق يحاكي العمل الذي يخلقه، ويكتسب شيئاً من طبيعته، أو يكسبه (ذلك العمل) شيئاً من طبيعته الخاصة" (28) هذه العلاقة بين الشيء والفنان مهمة في كون بينهما تأثير وتأثر كل منهما يمنح الآخر شيء من سماته أو طبيعته.

ب - لكنها عند أرسطو تتخذ طابعا تأصيليا عند الفنان فهي صفة أصيلة وعميقة الحضور لكون أرسطو اعتبر المحاكاة، هي بالإضافة إلى كونها مبدأ سببياً للشعر والفن، فهي أيضاً، وقبل ذلك، مبدأ غريزي في الإنسان، يرتبط به تهيؤ الإنسان لتقبل المعارف الأولية، كما يرتبط به الشعور باللذة الناجمة عن حصول المعرفة والتعلم لدى الإنسان<sup>(29)</sup>.

إذا هي سمة أصيلة في الإنسان لكن هذا الأمر لا يبدو محدد بشكل واضح عند أرسطو، فكل (شيء في كتاب الشعر يرتبط أساساً بفكرة المحاكاة، والإشارات كثيرة إلى هذه الفكرة، ولكننا لا نجد لها تعريفاً ولا شرحاً واضحاً)<sup>(30)</sup>. فهذا الأمر يدفعنا إلى تقديم تعريف لمفهوم المحاكاة؛ لأنه مهم في سياق بحثنا فهناك تقابل بين المحاكاة والتقليد فهل المحاكاة تقليد؟ يبدو أن المفهومين (يؤديان معنى واحداً، فالذي يحاكي أو الذي يقلد ينحو لتحقيق عمل يشبه النموذج الذي يحاكيه أو يقلده)<sup>(31)</sup> ثم إن هذا المفهوم كان غير محدود في موضوع محدد دون سواه بل يرى الفارابي أن هذا المفهوم شمل الفنون الأخرى، إذ يقول: (فإن محاكاة الأمور قد تكون بفعل. وقد تكون بقول، فالذي بفعل ضربان: أحدهما أن يحاكي الإنسان

(28) أفلاطون : الجمهورية الكتاب 3 الفقرة 392-393 دراسة وترجمة د. فؤاد زكرياء الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر 1974 ط1 ص159

(29) أرسطو : فن الشعر ت: عبد الرحمن بدوي دار الثقافة، بيروت، 1973 ص12.

(30) عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 199، ص204.

(31) المحاكاة مرآة الطبيعة والفن، للدكتور إسماعيل الصيفي، 5، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1، 1989، ص5.

بيده شيئاً ما، مثل ما يعمل تمثالاً لا يحاكي به إنساناً بعينه، أو شيئاً غير ذلك، أو يفعل فعلاً يحاكي به إنساناً ما أو غير ذلك.<sup>(32)</sup>

ج - نقد تودوروف: تعرض مفهوم الأنسنة للمراجعة والنقد العلمي، حيث ظهر بوصفه مفهوماً إشكالياً قلماً، كما هو الشأن بالنسبة للمترجمين الفرنسيين الحديثين لكتاب الشعر روزلين روك وجان لالو، اللذين يعرضان اقتراحاً باستبعاد معنى التقليد عن المحاكاة، والأخذ بمعنى التصوير أو التمثيل. فالإزاحة كبيرة بين المحاكاة والتمثيل، كما يتجلى في الفهم المعاصر في ملفوظات ما بعد الحداثة، إننا في هذا التأصيل نود تبيان طبيعة العلاقة التي أقامها الإنسانون مع التراث الكلاسيكي، إذ نجد من يرصد أشكالياً من هذه العلاقة كما فعل " فرنان بروديل " الذي يستعير تعريفاً يقول: (يمكن أن نشير باسم الإنسانية إلى إيتيقيا قائمة على النبل الإنساني، وهي إيتيقيا تهدف في الوقت نفسه إلى الدراسة والعمل، وتعترف بعظمة العبقريّة الإنسانية وقوة إنتاجاتها وتثمنها عالياً وتتصدى بقوتها إلى القوة الفظة للطبيعة الجامدة. ويظل مجهود الفرد أساسياً لكي لا يضيع أي شيء مما يؤدي إلى الرفع من شأن الإنسان ومن عظمته) يبدو أن هذا النصّ يعدم هذا المذهب بوصفها أخلاقيات تحاول محاكاة الإبداع الإنساني مقابل الطبيعة، وإلى الهدف نفسه نرصد هذه الأقوال في وصف هذا المذهب الإنساني إذ يقول غوته Goeth في مستهل فاورست الثاني أن الإنسانية هي (النزوع ضمن مجهود لا يكل، نحو أعلى مراتب الوجود) ويقول ستاندال Stendhal (فالإنسانية تؤسس لأخلاق فردية وجماعية وتؤسس لتشريع ولاقتصاد وتفضي إلى سياسة معينة، وتغذي فناً وأدباً معينين)<sup>(33)</sup>، فإذا كانت تلك الأقوال مادحة فإن هناك من صب نقده عليها مثل لإيتيان جلسون الذي قال ما معناه أن إنسانية النهضة هي العصر

(32) الفارابي، مقالة في قوانين صناعة الشعراء كتاب فن الشعر ت: عبد الرحمن بدوي المشار إليها فيما سبق ص 150.

(33) فرنان بروديل، المصدر السابق، ص 387

الوسيط الذي لا يني إلى الاتجاه الطبيعي والواعي أو غير الواعي لأي إنسانية، فهي ترفع من شأن الإنسان وتعتقه وتقلص من نصيب الله حتى ولو تغفله تماماً<sup>(34)</sup> لكن يبدو أن هذا النمط من المحاكاة يجعلنا نقف عند تودروف، إذ يقول: فإن الذات المبدعة التي تحملت مسؤولية الكشف عن الكينونة الإنسانية المنسية، بتعبير ميلان كونديرا. كما يصنع مع مصطلح الأدب أو الفن، الذين عادة ما يحدد بأنه محاكاة، غير أن تودروف يرى أننا لا نحكي الواقع ضرورةً، بل نحكي كذلك كائنات وأفعالاً ليس لها وجود، لذلك فإن الأدب تخيل<sup>(35)</sup> يبدو أن المحاكاة هنا تقوم على محاكاة أفعال وأقوال وأفكار ومن ثم تكون الإنسانية تحفيزاً مناظلاً على طريق الانعتاق التدريجي للإنسان، واهتمام ثابت بما للإنسان من إمكانات لتحسين مصيره أو لتغييره<sup>(36)</sup> يبدو أنها محاولة من أجل إقامة رؤية بديلة تحفز عالمًا إنسانويًا علمانيًا بامتياز يتمركز حول نصوص غربية قديمة بوصفها بديلاً عن النصوص الدينية المهيمنة. لكن هذا التصور للأدب تززع خلال العصور الحديثة، حسب تودروف، وذلك عبر طريقتين ترتبطان معاً بالنظرة الجديدة إلى العلمنة المتزايدة للتجربة الدينية، مما أدى إلى تقديس الفن. ترتبط الطريقة الأولى باستعادة صورة قديمة ترتبط بالفنان المبدع الشبيه بالإله المبدع الذي ينتج مجموعات متناسقة ومنغلقة على ذاتها. لقد تم الاحتفاظ بفعل المحاكاة، لكن تم الانتقال به من محاكاة الأدب للعالم إلى محاكاة ترتبط بفعل الإنتاج ذاته، محاكاة الفنان المبدع للإله المبدع في القدرة على الإبداع، وليس فقط في نوع وطبيعة الإبداع<sup>(37)</sup>، وترتبط الطريقة الثانية بقطع الصلة بالرؤية الكلاسيكية، وذلك عبر القول إن هدف

(34) نفس المصدر، 389.

(35) تزفيتان تودروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، تر: عبود كاسوحة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2002، ص 8.

(36) فونان بروديل، المصدر السابق، ص 388.

(37) تزفيتان تودروف، الأدب في خطر، تر: عبد الكبير الشرفاوي، دار توبقال، ط 1، 2007، ص 24.

الشعر ليس محاكاة الطبيعة، بل إبداع الجمال باعتباره تجسيداً للكمال، وهكذا لم يعد المبدع في حديثه هو الذي تتم مقارنته بالإله بل العمل الأدبي في كماله<sup>(38)</sup> ينطلق تودروف من ربط روح عصر الأنوار، القائمة على استقلال الفرد، بالمنظور الجديد للفن الذي دخل ضمن هذه السيرة الفكرية الجديدة، إذ أصبح ينظر للفن في استقلاله، وكذلك ينظر لقيمة الفنان في تحرره وتحرر عمله الفني<sup>(39)</sup> من هذا المنظور يعتبر تودروف أن مفكري القرن الثامن عشر كانوا يسعون إلى التمييز بين طريقتين؛ طريقة الشعراء، وطريقة العلماء والفلاسفة، وقد ميز، في هذا السياق، الفيلسوف والبلاغي "جامبتستا فيكو" بين اللغة العقلية واللغة الشعرية، وهما لغتان تتعارضان مثلما يتعارض العام مع الخاص<sup>(40)</sup>.

د - نقد ادوارد سعيد : هذه الرؤية التي أضاءت جزءاً من الخطاب الإنساني نجده في تأصيله الخطاب الإنساني، من خلال تقدم تحليلاً لكتاب "محاكاة" لكتاب إريش أورباخ اذ يستثمر ادوارد سعيد مرجعيتين في النظر الى المحاكاة : بوصفها خطاباً انسياً في التعامل مع النصوص الكلاسيكية الأول يعود الى أواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف النايق ومؤرخ الادب "فيلهلم دلتاي" W.Dilthey يرى في الهرمنيوطيقا أساسا لكل

(38) المرجع نفسه، ص 25.

(39) المرجع نفسه، ص 29.

(40) المرجع نفسه، ص 35. اذ يشير تودروف : وحضر هذا التصور نفسه مع "باومكارتن" الذي تصور الشعر إبداعاً لعالم ممكن بين عوالم أخرى. وقد اهتم "ليسينغ" بهذا المنظور حينما اعتبر أن العمل الفني يطمح إلى إنتاج الجمال الذي لا يخضع لغرض خارجي. ويصل تودروف إلى "كانط" من خلال كتابه "نقد ملكة الحكم" الصادر عام 1790 الذي أثر على مجموع التفكير المعاصر حول الفن، حينما أكد على أن الجمال منزه عن الغرض. يعتبر تودروف أن علم الجمال الرومانسي، الذي فرض نفسه خلال مرحلة القرن التاسع عشر، لم يأت بقطيعة، فقد حول مركز ثقل المحاكاة إلى الجمال وأكد استقلالية العمل الفني، هذا من جهة، ولم يكن، من جهة أخرى، يجهل العلاقة التي تربط الأعمال الأدبية بالواقع. لكن الأمر الجديد لدى الرومانسيين هو حكم القيمة الذي يصدر عنه على مختلف صيغ المعرفة، والتي يمكن بلوغها عن طريق الفن، حيث تبدو لهم متفوقة على صيغة المعرفة العلمية، باعتبارها تخلق واقعاً جديداً محظوراً على الحواس وعلى العقل.



"العلوم الروحية" Geisteswissens-Chaften أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي كل تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالاً تاريخية أو قانوناً مدوناً أو أعمالاً فنية أو أدبية<sup>(41)</sup> نجد أن تلك المقولة إذا ما عطفناها على هذا التوصيف يمكن ان نتناول المسيرة الفكرية لـ"دلتي" من خلال تبيان موقفه من الموجهات الثقافية والتاريخية التي يخضع لهما التأويل: العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية يظهر من خلال التحولات العلمية من الخطاب الآلي إلى خطاب جديد مع القرن التاسع عشر التصورات المثالية التي كانت لها جذورها في الفكر التاريخي بين الوضعية والمثالية، فهي قد تعود إلى الاختلاف بين "ديكارت" و"فيكو" ولعل هذا يظهر في ان دلتي كان متأثراً بـ"فيكو" G.Vico حول دراسة الطبيعة البشرية بوصفها ظاهرة طارئة (حادثة) Contingent تاريخية إذ كان فيكو هو خصم الأول لمنظور ديكارت للعلم والنصير الأساسي لعلم التاريخ في كتابه "العلم الجديد" إذ يرى أن هناك هوة لا يمكن اجتنبها بين البشري والطبيعي، بين ما شيده البشر وما هو معطى في الطبيعة. لم يصنع الإنسان الأعمال الفنية والقوانين وحسب، وإنما صنع التاريخ، ومن هنا يؤكد فيكو إلى أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل اللغة والأسطورة والطقوس. كان فيكو يؤمن بان "علمه الجديد". ذلك أنه حتى المجتمعات التي لا يوجد بينها أي اتصال توجد نفس المشاكل الوجودية<sup>(42)</sup> بين دلتي ومحاولة استعادة تجربة المؤلف من قبل القارئ ومن فيكو الذي يفصل بين التاريخ والطبيعة فيرى ادوارد سعيد (يحاجج فيكو أن البشر كائنات تاريخية من حيث أنهم يصنعون تاريخهم

(41) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهرمنيوطيقا، ص116.

(42) المرجع نفسه ص124-125. ونظر بواسطته: ماكيل كو، علم النفس الثقافي - ماضيه ومستقبله، ترجمة كمال شاهين د. عادل مصطفى، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2002، 51-58.

بأنفسهم، أو ما يسميه "عالم الأمم". من هنا فالتاريخ قابل للفهم والتفسير فقط لأن "البشر قد صنعوه" طالما أننا لا نستطيع إدراك ما قد صنعنا بأنفسنا (تماما مثلما الله يعرف الطبيعة لأنه هو مبدعها)<sup>(43)</sup>.

---

(43) إدوارد سعيد الأنسية والنقد الديمقراطي، ص 114-115.

## النزعة الإنسانية (الأنسنة) الجدور والنشأة

■ د. عماد الدين ابراهيم عبد الرازق\*

تمهيد:

النزعة الإنسانية "الأنسنة" هي اتجاه فكري عام تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، ولقد ظهرت واكتملت بوضوح في عصر النهضة. كما أن النزعة الإنسانية تمثل مذهب فلسفي أدبي مادي لاديني، يؤكد على فردية الإنسان ضد الدين ويُغلب وجهة النظر المادية الدنيوية. وتمثل النزعة الإنسانية تيار ثقافي ازدهر في أوروبا وينظر إلى العالم بالتركيز على أهمية الإنسان ومكانه في الكون. وللنزعة الإنسانية جذور وأسلاف في الفكر اليوناني القديم، إذا رجعنا إلى تلك البدايات نجد أن "طاليس واكذيفونان" فيلسوفان يونانيين بدلاً من الأساطير القديمة، وبالتالي يمكن القول بأنهما أول الإنسانين اليونانيين. كذلك يوجد "بروتاجوراس" أحد السفسطائيين والذي أكد في مقولته الشهيرة أن "الإنسان هو مقياس الأشياء". ولقد تطورت تلك النزعة حتى وصلت إلى مرحلة النضج والاكتمال في عصر النهضة الأوروبية، وركزت على الإنسان وتحريره من ربقة وأغلال وقيود العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة،

(\*) مصر.

والانطلاق بالإنسان إلى أفاق رحبة، ومن خلال تلك الأفاق تنطلق قدراته وإبداعاته وعقله، فالنزعة الإنسانية ليست نسق فلسفي محدد وجامد، ولا هي تعاليم مغلقة على نفسها، بل حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا يزال، وتظل النزعة الإنسانية مع كل هذا تعبيراً عن وجهة نظر شخصية، مركزها ونقطة انطلاقها هي الإنسان.

### أولاً: الأصل اللغوي ونشأة مصطلح الإنسانية:

لقد تنوعت معاني مصطلح "الإنسانية" وهذا جعل المصطلح غامضاً، وتشير البدايات الأولى لنشأة هذا المصطلح إلى أن أول من استخدمه هو المؤرخ الألماني وعالم اللغة "جورج فويت" عام 1856 وذلك لوصف الحركة التي ازدهرت لإحياء التعليم الكلاسيكي أثناء فترة عصر النهضة فيس أوروبا وذلك من أجل إحياء التعليم الكلاسيكية في النهضة الإيطالية. وكلمة إنساني "Humanist" مشتقة من المصطلح الإيطالي "umonista" في القرن الخامس عشر ويعنى المعلم أو الباحث العلمي في الأدب اليوناني. ثم من خلال الثورة الفرنسية وبعدها بقليل في ألمانيا بفضل "الهيغلين اليساريين" بدأ مصطلح الإنسانية يشير إلى الفلسفات والأخلاق التي ترتبط بالإنسان ذو الاهتمام بأية مفاهيم إلهية، ومع بداية الحركة الأخلاقية في ثلاثينات القرن العشرين أصبح مصطلح "الإنسانية" مرتبطاً بنحو متزايد مع الفلسفة الطبيعية، ومع العلمانية<sup>(1)</sup>.

إذن نشأة مصطلح الإنسانية، لوصف المناهج الدراسية الكلاسيكية التي تقدمها المدارس الألمانية. وكذلك لوصف النهضة الإنسانية التي ازدهرت في النهضة الإيطالية لإحياء التعليم الكلاسيكي.

وجذور هذا المصطلح أي "الهيومانيزم" تعود إلى اليونان القديمة من خلال عبارة أو لفظة معينة هي "paelia Enkiklio" وتشير تلك اللفظة إلى

(1) إنسانية - Wikipedia. Org/ wiki

"التعليم المتوازن" وفكرة التعليم لدى اليونان "podia" تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثلة في الفنون الحرة السبعة: - القواعد اللغوية - البلاغة - المنطق - علم الأعداد - الفلك - التجانس الصوتي. كذلك تنطوي عبارة التعليم على فكرة أن الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم، وقد أخذت فكرة التعليم هذه طريقها إلى الرومان، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوة، وكان الكلمة اللاتينية التي اختارها "شيشرون" لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي "Humanities". وأصبح بعد ذلك مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو "Humantatis dia-stu". والتي تترجم "الإنسانيات" "Humantities"، ومدرس تلك الإنسانية كان يسمى "umonista" أي "Humanist"، وكانت الدراسات الإنسانية في القرن الخامس عشر تشير إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية<sup>(2)</sup>.

ويجب أن نشير إلى ملاحظة هامة ونحن في سياق تأصيل مصطلح الإنسانية في الثقافة الغربية وهي أن مصطلح الإنسانية أو الأنسنة أو النزعة الإنسانية لم يظهر في الثقافة العربية حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة إلا في القرن التاسع عشر وبالتحديد في عام 1808 حيث استعملها أحد علماء التربية الألمان "F.J.Nithommer" وكان يقصد من خلالها الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه ويهدف منه إلى تكوين الناشئة عن طريق الثقافة والآداب القديمة، وبالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية وذلك لغاية تلقينها مثلاً أعلى من السلوك والمعرفة، ومن شأنه أن يُعَلَى من قيمة الإنسان ومكانته<sup>(3)</sup>.

(2) د. عاطف أحمد: النزعة الإنسانية "دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط2، 1999، القاهرة، ص17-18.

(3) د. عبد الرازق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر "هيدجر - ليفي شتراوس - ميشيل فوكو" 4 دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص189

بناء على ذلك نلاحظ أن مفهوم النزعة الإنسانية في ظهوره الأول يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدعوة إلى إعادة بناء النظم التعليمية والتربوية، والعودة من ناحية أخرى إلى الآداب القديمة التي تقدم المثل الأعلى في السلوك والمعرفة. ولقد اكتسب المصطلح أيضاً معنى آخر يحمل دلالة على الخصائص والصفات الإنسانية، أي جميع الصفات التي يتميز بها الإنسان من دون سائر المخلوقات الأخرى، لكن النزعة الإنسانية لم تبق مقتصرة فقط على هذه الدلالة، بل صارت تحمل معاني أخرى فرضتها حركة التاريخ ومستجدات المعرفة، ففي أواخر القرن التاسع عشر وتحديداً من عام 1877 اكتسب المصطلح معنى تاريخياً أكثر تحديداً حيث صار علماً لذلك التيار الفكري والثقافي العام والشامل الذي تضمن ميادين الفنون والآداب والفلسفة، والذي انطلق في البداية من إيطاليا في عصر النهضة ليعم بعد ذلك كثيراً من البلاد الأوروبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر<sup>(4)</sup>.

لكن وعلى الرغم من قيمة التتبع الفيلولوجي للمصطلح ومعانيه المتعددة، لا يمكن أن نفهم عمق النزعة الإنسانية بما هي فلسفة وأيديولوجيا مالم توضع في سجال مباشر مع النزعة اللاهوتية التي تتجه إلى الاهتمام بالإله، وفي صراع مع طبقة الإكليروس السياسية. ولئن كانت حركة الإصلاح الديني في الأخرى ضمن مسار النهضة الأوروبية فإنها كانت تشكل والنزعة الإنسانية خطان متوازيان حيث دخل على الدين من التيار الإنساني رفض للمفهوم التقليدي في انحطاط الطبيعة البشرية وعجزها، وتشديد على قيمة الإنسان الخلقية والفكرية<sup>(5)</sup>.

وتعتبر أفكار عصر النهضة والمقولات الملازمة لها بمثابة ثورة ثقافية يُعاد فيها الاعتبار لكرامة الإنسان وحقوقه وأحقاقته في ممارسة التفكير

(4) عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 189.

(5) جون هيربرت راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة. جورج طعيمة، دار الثقافة، بيروت، دت، ص 414.

والتنظير لنفسه ومصالحة انطلاقةً من ذاته وعقله، وقد أدركنا أفكار النزعة الإنسانية القيمة الكبرى لتلك المقولات التي رفعت عشية الثورة الفرنسية "الحرية، الإخاء، المساواة"، حيث كانت منعطفًا لإعلان حق البشر في تطوير قدراتهم وإمكاناتهم والاهتمام بسعادتهم، فكانت هذه الثورة الثقافية تجديدًا في نفس التفكير ومنزعجا هاما في الحياة الفكرية والفلسفية والعلمية للحضارة الغربية من جهة، وتغييراً لمسار الإنسان الغربي في رؤيته لنفسه والكون والحياة من جهة أخرى<sup>(6)</sup>.

أما إذا رجعنا إلى اشتقاق كلمة إنساني أو الأنسي "Humanist" تجد أنها اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539، أما كلمة النزاعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر "Humanise" فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، وكانت كلمة الأنسي أو الإنساني تطلق على البحاث المتبحرين في العلم وخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان، وقد ظهوروا أولاً في إيطاليا، وذلك قبل أن يظهرها في أوروبا<sup>(7)</sup>.

وارتبط ظهور "الأنسة" أو المذهب الإنساني عموماً بعصر الإصلاح الديني، وعصر النهضة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. حيث بدأ التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل، حيث نجد أن أهم ما ركز عليه الإصلاح الديني خاصة مع " لوثر " "Luther" في القرن السادس عشر هو الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر، وزعزعة الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة دون الخروج النهائي عن الإطار الإنطولوجي العام للوحي، وفي هذا السياق بدأت رفض فكرة التوسط بين الله والإنسان، وجعل علاقة الإنسان بالله مباشرة، كما تم رفض احتكار

(6) المرجع السابق: ص180.

(7) هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص75.

تفسير الكتاب المقدس، وإعلان حرية الإيمان<sup>(8)</sup>.

### ثانياً: تعريف النزعة الإنسانية:

لقد عرف "أندريه لالاند" في قاموسه "النزعة الإنسانية" بأنها مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية<sup>(9)</sup>.

وتُعرف كذلك "الهيومانيزم" بأنها تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة وأن خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها، وهذا اعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية بل يتعارض مع جميع الأديان التي تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده. ونفس المعنى ورد في "قاموس الفلسفة" حيث تم تحديد مفهوم النزعة الإنسانية بأنها نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحتى الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها. ولكن هذا لا يعني أن النزعة الإنسانية في الفكر الغربي بجميع تلويناتها وتعبيراتها، هي خروج على الدين، فيمكن أن نميز بين النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة وهي لا تزال تمثل تياراً فلسفياً حتى هذه اللحظة في أوروبا يكفي أن نذكر كأمثلة عليها فلاسفة كبار مثل "كارل ياسبرز" الألماني "جابريل مارسيل" الفرنسي<sup>(10)</sup>.

وإلى جانب النزعة الإنسانية المؤمنة يوجد نزعة إنسانية مُلحدة والتي يمثلها في العصر الحديث "سارتر - وهيدجر" والتي تعني التمرد على الله

(8) أندريه نتاف: الفكر الحر، ترجمة. رنده بعث، تدقيق جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، ط1، 2005، ص63.

(9) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب. خليل أحمد خليل، المجلد2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996، ص569.

(10) هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص77.



من أجل العناية بالإنسان، وهكذا شكلت النزعة الإنسانية أو الأنسنة من خلال التنوير الأوروبي واحداً من أعمدة الحداثة الغربية، خاصة وأن الأنسنة تعطي أهمية كبيرة للإنسان وعقله في التمييز وإدراك وبناء الأحكام المعيارية، ومعناه أيضاً رفض كل أسبقية دينية أو ميتافيزيقية يمكنها أن تحد من إبداع الإنسان وفعاليته في التاريخ، أي أن الأنسنة أو النزعة الإنسانية بهذا المعنى تمثل "قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان وتمثل في الوقت نفسه تأسيساً لفلسفة جديدة لرؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه<sup>(11)</sup>.

إن الأنسنة مثل ما يقول "على حرب" هي ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة، فما أنجزته الحداثة الغربية هو كونها أحلت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية وهيمنتها على العالم، وذلك على العكس ما كان سائداً في القرون الوسطى، من خلال استقلالية الذات البشرية وتحرير عقلها أو روحها<sup>(12)</sup>.

### ثالثاً: أهم مرتكزات ومنطلقات النزعة الإنسانية:

- 1 - يجب على الإنسان أن يبحث دائماً على معنى وجوده وحياته.
- 2 - الحياة في حد ذاتها شيء رائع ويستحق أن يعيشها الإنسان مهما احتوت على صراعات وتناقضات.
- 3 - على الإنسان أن يواجه الألم ويتسلح بالأمل في نفس الوقت.

(11) عبد الإله بلقزيز: العربي والحداثة، "دراسة في مقالات الحداثيين" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص62.

(12) د.على حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطقتي تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص214.

4 - على الإنسان أن يهتم بالمادة قبل الروح لأنها الشئ الوحيد الذي يستطيع إدراكه والسيطرة عليه<sup>(13)</sup>.

#### رابعاً: مراحل النزعة الإنسانية :-

تنقسم النزعة الإنسانية إلى مراحل أو عصور من أهمها :-

- 1 - إنسانية عصر النهضة :- وفي هذه المرحلة يتجلى بوضوح الاهتمام بالإنسان، وإنساني عصر النهضة وحدهم هم الذين أدركوا أن العالم القديم كل يشكل حضارة مستقلة لها أسسها الخاصة، وقد أصبحت مركزية الإنسان هذه هي السمة الأساسية لاهتمامات الإنسانية في عصر النهضة.
- 2 - إنسانية عصر التنوير: تكونت جماعة من المثقفين في مختلف بلدان أوروبا في القرن الثامن عشر كانت تربطهم على ما بينهم من خلافات وتوجهات مشتركة، تتمثل في مشروع قائم على النزعة الإنسانية والعلمانية، وكانت باريس هي مركز تلك الحركة. وضمت الحركة مثقفين وكتاباً وفلاسفة. ويمكن تحديد الملامح الأساسية لإنسانية عصر التنوير، في اكتشافها للعقل النقدي، في فهمها التاريخي للظواهر الإنسانية، وفي صياغتها لبدائيات العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- 3 - إنسانية القرن التاسع عشر: لقد شهد القرن التاسع عشر تطورات علمية مهمة انعكست على خصائص النزعة الإنسانية، إذ تأكدت قدرات العلم على تحقيق التقدم من خلال إعادة صياغة العالم عن طريق تبني المشروعات الاقتصادية الصناعية الجديدة، وأصبح التقدم العلمي مُلهماً لصياغة القوانين والاقتصاد.
- 4 - إنسانية القرن العشرين: لقد شهدت النزعة الإنسانية في القرن العشرين تطورات مهمة خاصة فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع وعلم النفس،

Hoff ding: History of Modern philosophy, London, 1956.p.137.

(13)

فقدت برزت الظاهرة الاجتماعية بوصفها بحثاً مستقلاً له منهاجه وأدواته ومسائلة من خلال "إميل دور كايم" و"ماكس فيبر"، فلقد عارض "دور كايم" التقليد النفعي في الفكر الاجتماعي الانجليزي وتبنى منظوراً جديداً في تحليل الظاهرة السيسولوجية، من خلال التعامل مع الوقائع الاجتماعية<sup>(14)</sup>.

#### خامساً: سمات وخصائص النزعة الإنسانية:

للنزعة الإنسانية سمات وملامح مميزة من أهمها:

أ - هي أنها على خلاف النظرة اللاهوتية للإنسان التي تراه جزء من نظام إلهي، والنظرة العلمية البحتة التي تراه جزءاً من نظام طبيعي، فإن النزعة الإنسانية تركز محور اهتمامها على الإنسان، وتبدأ من الخبرة الإنسانية.

ب - القناعة بأن الفرد الإنساني ذو قيمة في حد ذاته، وأن احترام هذه القيمة هي مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان.

ت - الأهمية التي تعطيها للأفكار، والتي لا تتكون، ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الاجتماعي التاريخي من ناحية، والتي لا يمكن أن تختزل لتصبح مجرد عقلنة للمصالح الطبقية أو الاقتصادية من ناحية أخرى<sup>(15)</sup>.

خلاصة القول: أن النزعة الإنسانية ليست نسقاً فلسفياً مغلقاً، بل رؤية شخصية متعددة الجوانب سواء في المجال الفلسفي، الاجتماعي، الأدبي، السياسي. وتجعل النزعة الإنسانية محور اهتمامها الإنسان بما هو إنسان، وتعمل على إطلاق قدراته وإمكانياته، وهي تمثل ثورة فكرية على المذاهب

(14) د. عاطف أحمد: النزعة الإنسانية، ص30.

(15) د. لويس عوض: ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1987، ص45. أنظر أيضاً د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية الوجودية في الفكر العربي، دار النهضة المصرية، 1947، ص65.

الدينية التي جعلت من الإله محور اهتمامها، وأهملت شأن الإنسان. وترتكز النزعة الإنسانية، أو الأنسنة على الإنسان وتؤمن بأنه مصدر لكل معرفة كما أنها تمثل نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحتى الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها. وتؤمن تلك النزعة بالتححرر الفكري للإنسان من قيود الماضي وتقاليد العتيقة وخصوصا في القرون الوسطى وسيطرة الكنيسة. ولقد كان عصر النهضة الأوروبي هو المُلهم لظهور تلك النزعة في جميع مجالات الحياة.

## النزعة الإنسانية في الأخلاق الكانطية

■ د. غيضان السيد علي\*

### تمهيد

دأبت الكتابات الكلاسيكية على وصف الأخلاق الكانطية بالصرامة والتشدد والتزمت، ورغم ذلك استطاعت الأخلاق الكانطية أن توسم بطابعها مبحث الأكسيولوجيا في القرن التاسع عشر والعشرين، بل مازالت الأخلاق الراهنة تدين للأخلاق الكانطية بالكثير! فكيف يمكن تبرير ذلك التناقض بين نقاد كانط وخلود أخلاقه واستمرارها وحضورها الطاغي حتى اليوم؟ تكمن الإجابة في أن كانط كان يبحث عن إنسانية الإنسان التي لا تشوبها أية شوائب؛ تلك الإنسانية التي هي غاية في ذاتها، أي أنه كان يبحث عن الإنسانية الخالصة.

فقد عمل كانط من خلال فلسفته بوجه عام وكتاباته الأخلاقية على وجه الخصوص على أن يكون الإنسان متفرداً وليس كائناً كسائر الكائنات، ولا ظاهرة كونية من بين ظواهر أخرى كثيرة؛ إنه الكائن الذي يستطيع أن يقول "أنا"، وبذلك يرتفع ويسمو فوق سائر الكائنات، ومن ثم يكون شخصاً يختلف في المنزلة عنها، فهو "غاية" في ذاته وهي مجرد

(\*) مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب - جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

"وسائل"، وهو له "كرامة" بينما هي لها "ثمن".

وتظهر النزعة الإنسانية واضحة وجليّة في تأكيد كانط في أكثر من موضع على أن الإنسان يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة، فهو في كل أفعاله ينبغي أن يُنظر إليه على أنه غاية، فلكل شيء في مملكة الغايات ثمن أو كرامة، فما له ثمن يمكن أن يستبدل بشيء آخر مكافئ له؛ أما ما يعلو على كل ثمن، وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء، فإن له كرامة؛ وكل ماله كرامة فهو الذي يسمو فوق كل ثمن سموً لا نهائياً، فلا يمكن أن نضعه في كفة ونضع له مقابل يكافئه من غير أن نجور على قداسته.

ومن ثم كانت الأخلاق الكانطية تصدر في حقيقتها عن فكرة الكرامة التي للكائن الحي الذي يعلو على كل ثمن، فأفعاله كلها تصدر عن نزعته الإنسانية التي لا يمكن مكافئتها بأية ثمن؛ بل عن الكرامة التي لا تكون إلا للإنسان والإنسان فقط، فلا ينظر إلى النتائج المترتبة على الفعل كي يكون أخلاقياً ولكن تكفي الإرادة الطيبة والنية الخيرة.

ومن ثم يؤكد كانط على ضرورة احترام الإنسان والشخصية الإنسانية وهو ما سيظهر في كل عناصر فلسفته الأخلاقية.

وقد ارتسمت معالم فلسفة كانط الخلقية بعد تأمل وروية في المجال الإنساني، وبعد أن ثبت له أن الأخلاق لا يمكن أن تكون أخلاقاً على الحقيقة إلا إذا كان الفعل الخلقى من الإطلاق والعموم والشمول بحيث لا يتقيد بزمان أو مكان ولا يرتبط برغبة أو بهوى ولا يتصل بمنفعة أو غرض، فموقف المشرع الذي يلتزم به كانط في فلسفته النظرية هو نفس الموقف الذي يقفه من فلسفته العملية، فكما أن هناك ضوابط للعقل في نشاطه النظري، فهناك ضوابط له في نشاطه العملي<sup>(\*)</sup>. بمعنى أن تأتي التجربة

---

(\*) الربط بين فلسفة كانط النظرية والعملية بإيجاد أسسهما في العقل لفت نظر العديد من الباحثين وفي مقدمتهم توفيق الطويل نفسه وكذلك محمد فتحي الشنيطي، أنظر: مقدمة =

الأخلاقية محققة للشمول والعموم، وقانون الواجب هو ذلك الإطار العام الشامل الكلي الذي لا يمكننا تصور تجربة أخلاقية إلا في كنفه. وقد ربط كانط فكرة الكمال الأخلاقي المثالي بفكرة الواجب، حيث إن الكمال الأخلاقي عنده هو غاية الإلهية من خلق العالم، وهذا الكمال الأخلاقي موجود في الله منذ الأزل، وفيه أحب الله العالم، والسمو إلى هذا المثل الأعلى للكمال الأخلاقي أو إلى النموذج الأعلى للنية الأخلاقية بكل طهارتها هو الواجب العام للإنسانية.

ويجدر بنا قبل أن نسهب في عرض مذهب كانط الأخلاقي أن ننوه بالأمر الذي أغفله كثير من الباحثين وهو أن لكانط نظريتين في الأخلاق: الأولى حينما كان ميالاً لفلسفة ليبنتس Leibnitz الخلقية التي بُنيت فيها الأخلاق على فكرة الكمال، وأن كانط قد طور هذه الفكرة؛ حيث يرى أن الواجب يتمثل في تكملنا بمعنى أن نكون كاملين، والكمال الإنساني يتحقق بتحقيق ذلك الكمال الطبيعي في حياة الإنسان، فطبيعتنا البشرية تحقق هذا الكمال وتحققه على مراحل ونحن إذا اتبعنا هذه الطبيعة فإننا نتجه حتماً إلى الخير<sup>(1)</sup>. وهذه النظرة كما أوضح بوترو E.Boutroux تجمع في آن واحد بين التفاؤل والاحتمية، فهناك كمال نسعى إليه ولا بد حتماً أن يتحقق. وهذه هي نظرية كانط الأولى والتي تبدو متأثرة جداً بالأخلاق المسيحية التي تقول للناس "كونوا كاملين كمال ربكم الذي في السموات" فالنموذج هو الكمال الإلهي موضوعاً عن أول الأمر. فالواجب يرجعونه مباشرة إلى هذا الكمال، وبما أن الإنسان متروك لقواه الخاصة، عاجز بالبداية عن أن يؤدي هذه المهمة، فالدين يمدّه بمعونة الفضل الإلهي، إذن فأساس الأخلاق المسيحية في الله غاية ووسيلة معاً، وهو الأمر الذي رفضه كانط في المرحلة الثانية التي نرى فيها أن الله لا يمكن أن يُعرف نظرياً فهو

= "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لكانط، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الأولى، 1965، ص(س).

(1) محمد فتحي الشنيطي: مقدمة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لكانط، القاهرة، ص(س)..

لا يمكن أن يكون أساس الأخلاقية<sup>(2)</sup>. ثم بدأت فلسفته تتطور متأثرة بتيارات أخرى، وأخذ ينقد موقفه السابق من الأخلاق، مما يعكس في وضوح وجلاء أنه مقدم على انقلاب خطير في نظريته الفلسفية عامة والأخلاق خاصة، وقد كان لفلاسفة الإنجليز - وخاصة هيوم - من ناحية، ولتفسير روسو للطبيعة البشرية وإشادته بالقيم الإنسانية من ناحية أخرى تأثير عميق في فكر كانط الأخلاقي.

وقد انصهرت تلك المؤثرات في بوتقة التأمل الكانطي وتبلورت لتشكّل ذلك الموقف الأخلاقي الحاسم الذي بسطه الفيلسوف في (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) و(نقد العقل العملي) و(ميتافيزيقا الأخلاق). أو أشار إليه في العديد من مؤلفاته. التي عمل من خلالها على أن تكون الأخلاقية أسمى القيم قاطبة، وفي هذا لا يكفي أن يكون الإلزام خارجياً، بل يجب - وهذا شرط رئيسي لعد الإنسان أخلاقياً - أن يكون هذا الإلزام إلزاماً داخلياً يفرض الطاعة المطلقة في الداخل أولاً لا في الخارج، وألا تأمرنا قوانينه بالعمل على سعادتنا أو منفعتنا، بل يجب أن يكون العمل طبقاً للقانون فحسب بغض النظر عن أية نتائج كما سنرى. وعلى هذا فالأخلاقية يجب ألا تستمد من التجربة فالواجب لا يُرد إلى الوجود؛ ومعنى هذا أنه يجب أن تكون الأسس التي تقوم عليها مبادئ الأخلاق أسساً مشتقة من العقل اشتقاقاً أولانياً سابقاً على كل تجربة ومن أجل ذلك بحث كانط عن مبدأ أولي وأساسي يمكن استنباط هذه المعاني منه. فراح يقيم الأخلاق على مفهوم جديد هو مفهوم الواجب اللا مشروط، واعتبره المحور للأخلاق الإنسانية وهو مصدر الإلزام، فافتراض وجود قوانين أخلاقية محضة وراح ينسب إلى القانون الخلقى صيغة الضرورة المطلقة. ومن هنا تنتقل إلى تفصيل أخلاق الواجب عند كانط من خلال الوقوف على ما يعنيه من دعائم هذا المذهب المتمثلة في الإرادة الخيرة، ومبدأ الواجب،

(2) أميل بوترو: فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص 309.



والقانون الأخلاقي أو الأمر المطلق ثم الحرية والإلزام الأخلاقي. وازدواج الطبيعة البشرية.

### أولاً: الإرادة الخيرة وخصائصها:

يستهل كانط القسم الأول من كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" بالحديث عن الإرادة الخيرة The good will فهي تحتل في مذهبه مكاناً ملحوظاً بحيث أننا لو تساءلنا عن المبدأ الأخلاقي الذي يمكن أن نعده بمثابة الدعامة الأساسية لكل أخلاقية لوجدنا كانط يخبرنا "إنه لا يمكن تصور شيئاً في هذا العالم أوحى خارجه يمكن عده خيراً على الإطلاق وبلا أي تحفظ، إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة"<sup>(3)</sup> وهذه الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيراً على الإطلاق فهناك خيرات متعددة نرغب في الحصول عليها والتمتع بها ولكنها لا يمكن أن تكون خيراً في ذاتها؛ لأنها قد تستخدم في الخير والشر فهي جميعاً لا تصبح خيرة إلا بالنسبة لذلك المقصد الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها عكس الإرادة الخيرة التي هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيراً في ذاته؛ لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها؛ بل تستمد خيريتها من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري الكامن لكل أخلاقية، فهي كما يذكر الباحثون في فلسفة كانط الأخلاقية تعلق على جميع أثارها؛ لأنها تستمد خيريتها من صميم نيتها. والنية هي العنصر الجوهرية في الأخلاقية مادامت الإرادة الخيرة خيرة بذاتها لا بعواقبها، فهي إذن عند كانط وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته أو خيراً مطلقاً دون أدنى قيد أو شرط، أي مهما كانت الظروف

---

(3) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994,p.256.

وأنظر أيضاً، كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 17. (وهذه الترجمة هي التي سنختصر الإشارة إليها باسم الترجمة العربية)

والأحوال التي يمكن أن توجد فيها، فهي كما يخبرنا باتون Paton H.J. لا تكون خيرة حيناً وغير خيرة في حين آخر، ولا تكون وسيلة خيرة لغاية ما، ووسيلة شريرة لغاية أخرى؛ بل إن خيريتها غير مشروطة بعلاقتها بظروف أو بغاية أو برغبة، وهي بهذا المعنى خير مطلق وغير مشروط أبداً، خيرة في ذاتها، لا بالنسبة لأي شيء آخر ودون تحديد أو وصف أو تقييد<sup>(4)</sup>.

على هذا لا يوجد عند كانط خيراً مطلقاً سوى الإرادة الخيرة وكل الخيرات الأخرى خيرات مشروطة وشرط خيريتها هي الإرادة الخيرة، ويحاول كانط أن يبرهن على هذه القضية، فيرى أننا قد نعد مواهب الطبيعة كالذكاء وأصالة الحكم وقوة الإرادة والشجاعة وما إلى ذلك، أو نعم الحظ كالمال والجاه والشرف والسلطة وما إلى ذلك بمثابة خيرات متعددة، نرغب في الحصول عليها والتمتع بها؛ ولكن كل هذه المواهب والنعم لا يمكن أن تكون بمثابة "خيرات في ذاتها" لأنها قد تستخدم في فعل الخير أو لفعل الشر فهي جميعاً لا تصبح "خيرة" إلا بالنسبة إلى ذلك "المقصد" الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها ويضرب كانط مثلاً لذلك بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجأش فيرى أن هذه الفضيلة ليست "خيراً في ذاتها" لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً ولأظهرته في عيوننا بصورة المخلوق الكريه الذي ننفر منه ونقسو في الحكم عليه<sup>(5)</sup>.

إذن فالإرادة الخيرة هي الشرط الضروري والكافي للخلقية، وعليه إذا انعدمت تلك الإرادة من أي عمل خلقي فإنه يصبح عندئذٍ عديم الصبغة الأخلاقية، ويزيد كانط هذه النقطة إيضاحاً فيرى أن الإرادة الخيرة حتى إذا

H.J.Paton, the Categorical Imperative, A study in kant's moral philosophy, Hutch- (4)  
inson's University Library, oxford, 1946, P.34.

محمد فتحي الشنيطي: مقدمة "أسس ميتا فيزيقا الأخلاق" لكانط، ص(ن - ص)، وأيضاً (5)  
زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1980، ص185.

لم تنجح في تحقيق ما تريد - فيما يؤكد كانط - فإنها تظل تسطع كجوهره ثمينه لها قيمتها في ذاتها " فلا المنفعة أو عدمها تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة أو تنقص منها في شيء. فهي (المنفعة) لا تزيد على أن تكون سوى الترصيع أو البهرجة التي تيسر تداول الجوهره بين أيدي الناس، أو تلفت إليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية، لكن هذا الترصيع لا يمكنه أن يغري بها الخبراء أو العارفين أو يحدد قيمة ثمنها" (6) معني ذلك إنه إذا قصد إنسان إلى أن يفعل فعلاً خيراً كأنقاذ غريق يوشك على الهلاك، أو إذا حاول طبيب أن ينقذ حياة مريض يعاني سكرات الموت، لكنه فشل، فهل تعتبر الإرادة لأنها فشلت في العمل التي قصدت إليه إرادة غير خيرة.....؟ إنها دائماً خيرة في حد ذاتها، سواء أدت إلى النتيجة التي أرادت الوصول إليها، أم فشلت في ذلك، طالما إنها قد استخدمت كل ما لديها من طاقة، وشتى الوسائل التي كانت موجودة بين يديها، ففي مثال الطبيب نجده أدى ما يجب أن يقوم به أو قام بواجبه وسيان بعد ذلك أن يكون قد حصل على نتيجة أم لا، فسوف تظل إرادته خيرة رغم فشله، أعني أن النتيجة لا تغير من الأمر شيئاً وهي لا تجعلني أحكم على الإرادة بأنها شر، فالإرادة الخيرة خير في ذاتها بغض النظر عن نجاحها في أداء مهمتها أو إخفاقها في أداة المهمة (7). إذن تستمد الإرادة الخيرة قيمتها من انجاز الفعل والمبدأ الذي ألهم هذا الفعل، ففضيلتها ليست في النجاح، كما أن الإخفاق الفعلي لا ينقص من قدرها أو يحط من شأنها؛ لأنها أسمى من كل ما عسى أن تبلغه من نجاح في الواقع، وإذن فلا ينبغي الحكم عليها بحسب فائدة أو عدم فائدة ما تقوم به من أفعال، وكان هذا التصور أثبت وأوثق ما اقتنع به كانط (8).

(6) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P256.

(7) إمام عبد الفتاح إمام : فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص 177 - 178.

(8) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P256.

معنى ذلك أن كانط لا يقصد أن يفصل بين النية وبين الأفعال التي تعبر عنها في الواقع، بل هو يحرص على التنبيه على أنه ينبغي ألا نخلط بين الإرادة الخيرة وبين مجرد الرغبة أو الاشتهاء دون اتخاذ الوسائل التي تحت تصرف الإنسان.

علينا إذن أن نميز بين الإرادة الخيرة من جانب والهبات الطبيعية من جانب آخر وهو تمييز هام. وإن كانط حينما ينكر على الهبات الطبيعية خيريتها المطلقة فذلك لأنها خيرة أحياناً وغير خيرة أحياناً أخرى، على خلاف الإرادة الخيرة التي يجب أن تكون خيرة في جميع الأحوال والظروف. وتوضيح ذلك فيما كتب "بدوي" إن هذه الهبات الطبيعية إذا استخدمتها إرادة شريرة تحولت إلى شرور، ليس فقط لأنها تنتج نتائج سيئة؛ بل ولأنها هي نفسها مصدر لشرور أخرى هي تشارك كأجزاء فيها، فإن برود القاتل المحترف والقاتل المعتاد لا يجعله أشد خطورة فقط، بل يجعله مباشرة أشبع في نظرنا مما لو لم يتصف بهذا البرود<sup>(9)</sup>.

ونجد تقسيماً آخر لدى توفيق الطويل للإرادة عند كانط حيث يميز بين نوعين من الإرادة: الإرادة الخيرة الصالحة والإرادة الشريرة السيئة، أولاهما محبة تستهدف البناء والانسجام والثانية كراهية تستهدف الهدم والفوضى، أولاهما ترمي إلى ضبط الميول الفردية وتنظيم الدوافع الذاتية مستجيبة للقيم، وثانيتها تميل إلى فوضى الدوافع والميول والنزوات، والأفعال التي تصدر عنها تفقد طابعها الأخلاقي وتتسم بطابع أناني ذاتي<sup>(10)</sup>.

فالإرادة ليست بالضرورة إرادة خيرة؛ ذلك لأن الإنسان كائن مزدوج، له من ناحية طبيعة عاقلة، وله من ناحية أخرى طبيعة حيوانية. ولا شك أن

Ibid, P.256.

(9)

(10) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة، 1985، ص418.

هذا الجانب الحيواني يشتمل على كثير من الميول والرغبات والأهواء، ولهذا فلا بد أن نضع في اعتبارنا- ونحن نحلل الإرادة الخيرة- العقبات التي تلاقيها الإرادة من جانب النزعات والأهواء والميول والدوافع الحسية. ومن هنا كانت الأخلاق تبدأ حيث ينشأ صراع بين الواجب والهوى، وهي توجد إذا انتصرت الإرادة التي تعمل بمقتضى الواجب، حتى إذا لم تنجح في تحقيق ما تريد، فالمهم هو النية الطيبة أو الخيرة التي لا يعدلها أي خير من الخيرات الموجودة في هذا العالم<sup>(11)</sup>.

ويوضح كانط فكرته عن القيمة المطلقة للإرادة الخيرة التي لا تحسب حساب المنفعة في تقديرنا لها فيقول "في هذه الفكرة شيء بالغ من الغرابة يثير بالضرورة وبالرغم من التقابل التام بينها وبين الحس المشترك لونهاً من الارتياح الذي قد يدعو إلى الظن بأنها لا تتركز إلا على الإرادة. ولهذا سنشرع إلى وضع هذه الفكرة موضع الاختبار والفحص"<sup>(12)</sup>.

ولتوضيح هذه الفكرة يبدأ كانط بمعارضة المذهب الطبيعي العقلي الذي يرى أن العقل وسيلة لإنتاج السعادة لصاحبه كأن الغايات أو المقاصد هي التي تجيء فتخلع من الخارج على الإرادة كل مالها من قيمة، يقول كانط "عند النظر إلى التكوين الطبيعي لكائن عضوي، أعني لكائن أعد للحياة، بمبدأ أساسي مؤداه أنه ما من عضو فيه يُجعل للوفاء بغاية من الغايات إلا وكان أنسب الأعضاء لتحقيق هذه الغاية وأكثرها ملائمة لها، فلو كان الهدف الأساسي الذي تقصد إليه الطبيعة من كائن ذي عقل وذو إرادة أن توفر له البقاء والهناء، وبالجمل السعادة لكائن قد أسأت الاختيار؛ إذ جعلت عقل هذه المخلوق أداة لتنفيذ غرضها؛ وذلك لأن جميع الأعمال التي ينبغي على هذا الكائن الحي أن يؤديها لتحقيق هذا الغرض وكذلك قاعدة سلوكه بتمامها كانت ترسمها له غريزته على وجه

(11) إمام عبد الفتاح إمام : فلسفة الأخلاق، ص 179.

Kant, Fundamental Principles of Metaphysics of Morals, P.256.

(12)

أدق، وذلك الغرض كان سيتحقق بطريقة أضمن مما كان يعجز عنه العقل لو أنه حاول ذلك" (13).

وهكذا يخلص كانط من هذا البيان إلى أنه لو كانت الطبيعة تهدف إلى سعادة الإنسان لكانت اختارت لتحقيق ذلك أن تزوده بالعضو الكفيل بأداء ذلك على أيسر وأحسن وجه. والعقل ليس هو ذلك العضو، بل الغريزة أقدر على الوفاء بذلك من العقل فإذا كانت الطبيعة قد أودعت العقل في الإنسان، وجعلته أداة تحقيق غرضها. وهو غير قادر على تحقيق السعادة. ومن هنا يمكننا القول بأن الطبيعة لم تهدف إلى سعادة الإنسان، ولو كانت السعادة هي غاية الإنسان لكان العقل مجرد عقبة في سبيل تحقيقها، لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من العقل، ومن هنا كانت الإرادة التي تضع نفسها في خدمة أمثال هذه الغايات، أي تسعى إلى تحقيق السعادة، لن تكون ذات قيمة مطلقة، بل ستكون نسبية كالوسيلة سواء بسواء وأما الإرادة الخيرة - على العكس - فإنها غاية في ذاتها، لا مجرد "غاية - واسطة" يراد من ورائها بلوغ غاية أخرى أعلى منها وهذا هو معنى قول كانط "أن الإرادة الخيرة غاية في ذاتها" (14). وتتجلى هذه الإرادة في وضوح متى اضطرعت مع رغباتنا ودوافعنا الطبيعية، فقاومتها في ظل الواجب لذاته، وإن لم يكن مؤدى هذه الخيرية من حيث هي كذلك تقوم في قهر النزعات الطبيعية، فإن الإرادة التي اكتملت خيريتها لا نجد أمامها ميولاً تتصدى لقهرها، ومن ثم لا تقال فكرة الواجب (التي تتضمن التغلب على نزوات النفس ونزعاتها) على مثل هذه الإرادة الكاملة، وهكذا تبدو الأخلاقية حيث يتصارع الواجب مع الهوى ويتنازع العقل مع الشهوة (15).

Ibid, PP.256 - 257.

(13)

(14) زكريا إبراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، 1972، ص 173.

(15) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 419.

وهنا يلاحظ البعض<sup>(\*)</sup> أن كانط قد وقع تحت تأثير روسو من ناحية وتأثير المسيحية من ناحية أخرى فذهب إلى أن العقل لا يؤدي دوره إلا بمعارضة الغرائز الطبيعية ومضادة السعادة التي توفرها الغريزة؛ وإن مهمة العقل هي تحقيق الحق والأخلاق المحضة وليس إرضاء ميول الإنسان وغرائزه، وهو يعارض أيضًا عند هؤلاء نزعة التنوير التي أكد أصحابها أن سيطرة العقل من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق أكبر سعادة للإنسان؛ فالعقل إذا سعى إلى الاشتغال بحاجتنا فإنه يعجز عن إشباعها بل يزيد في تفاقم أمرها، وكلما انصرف إلى تحصيل المتعة في الحياة والسعادة ابتعد الإنسان عن الرضا الحقيقي، وهذا هو السبب في أن كثيرًا من الناس، وبالأخص أولئك الذين حصلوا على أكبر قدر من التجربة في ممارسة العقل (أي الذين سعوا للذة في مختلف مرافق الحياة) يتولد لديهم قدر معين من كراهية العقل (الميزولوجيا على حد تعبير كانط) وستجدهم يقرون بأن سرورهم كان خادعًا، ولا يتناسب مع الجهود التي بذلوها<sup>(16)</sup>. لذلك كان العقل لا يصلح صلاحية كافية لقيادة الإرادة قيادة رشيدة إلى ما تسعى إليه من موضوعات وإلى إرضاء جميع حاجتنا وكأن الغريزة الطبيعية المفطورة أفقر منه على تحقيق هذا الغرض، يقول جيل دولوز G.Deleuze: إن حجج كانط من هذه الناحية، ثلاثة أنواع: حجة القيمة: لو أن العقل لا يفيد إلا في تحقيق غايات للطبيعة فلماذا تكون له قيمة أسمى من مجرد الحيوانية...، حجة الخلف: لو أن الطبيعة قد أرادت تحقيق غاياتها الخاصة بها في كل كائن له عقل، لكانت أخطأت في وضع ثقتها في ما هنالك من عاقل فيه، ولكان أفضل بالنسبة إليها لو هي أولت ثقتها للغريزة بخصوص الوسائل كما بخصوص الغاية. حجة تنازع: لو لم يكن العقل غير ملكة للوسائل فكيف كان يمكن لنوعين من الغايات أن يتعارضا في الإنسان كنوع

(\*) انظر عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 45. وأيضًا محمد فتحي الشنيطي، مقدمة "أسس ميتا فيزيقا الأخلاق" لكانط، ص(و).

(16) Kant, fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, P.257.

حيواني وكنوع أخلاقي<sup>(17)</sup>؛ ولما كنا قد أوتينا العقل ملكة عملية، أعني ملكة عليها أن تؤثر أثرها على الإرادة فإن مصيره الحق ينبغي أن يتجه إلى بعث إرادة خيرة فينا وتكون وظيفته ليست مجرد إرادة تكفل السعادة، بل تصبح إيجاد إرادة تكون خيراً في ذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها.

والجدير بالذكر أن هذه الإرادة تقوم خارج التابع العلي الذي يتمثل في عالم الأشياء كما تبدو، فهي تُستمد من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً خلقياً ينتمي إلى عالم الحقائق كما هي في الواقع، فإذا أطاع القانون الخلقي صدرت طاعته عن ذاته، باعتباره كائناً ناطقاً حقيقياً وليس فرداً في عالم العلل والمعلولات، وحاسة الإلزام الخلقي حقيقة تستمد سلطتها من العالم الحقيقي، فنحن ننتمي إلى هذا العالم بمقتضى قدرتنا على إدراك حوافز الإلزام الخلقي وطاعة أوامره، وهكذا يميز كانط بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فالعالم الذي نعرفه بحواسنا وعقولنا يستحيل أن يحوي قاعدة لمعرفة ما ينبغي أن يكون، إن معرفتنا بهذا الذي "ينبغي أن يكون" صادرة عن قوة فريدة هي الإرادة الخيرة وبها نشعر بوجود إلزام يحملنا على التعرف وفقاً لما يقتضيه واجبنا، وهذا الإلزام لا يفرض علينا أن نطيعها على كره منا فإننا أحرار في الاستجابة لنداءات الإرادة الخيرة أو رفض الخضوع لأوامرها وما تمليه علينا<sup>(18)</sup>.

وهنا يمكننا أن نحدد أهم خصائص الإرادة الخيرة عند كانط على النحو التالي :

(أ) الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيراً في ذاته لا لما يترتب عليه من نتائج، أما بقية الخصائص الخيرة والواجب والطبيعة التي تعد خيرة، فإنها لا تكون خيراً أو شراً إلا بمقدار ارتباطها أو

(17) جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1997، ص 6-7.

(18) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 419.



عدم ارتباطها بالإرادة الخيرة<sup>(19)</sup>. ولذلك علق زكريا إبراهيم على نظرية كانط في الإرادة الخيرة فقال إن كانط أراد أن يخلص الأخلاق من كل نزعة تقليدية توحد بين السعادة والخير، وهذا هو السبب في أنه ذهب إلى ضرورة عدم ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال<sup>(20)</sup>.

(ب) الإرادة الخيرة هي الإرادة التي اعتادت أن تفعل باستمرار الفعل الصواب أو الفعل الخير، وهي بذلك تختلف عن كل من الحاسة الخلقية والضمير؛ فالحاسة الخلقية أصلاً حشد من الغرائز والانفعالات والعواطف والوجدانات، يشعر صاحبها بالارتياح عند إتيان الخير والاستياء عند اقتراف الشر، أما الضمير فهو قوة حدسية دراية متميزة عن غيرها من قوى النفس، وتهيمن على أهواء الإنسان ودوافعه وشهواته ورغباته ونزواته وإن كانت تؤدي وظيفتها تلقائياً من غير حاجة إلى خبرة حسية أو تأمل استدلال<sup>(21)</sup>.

(ج) الإرادة الخيرة ترادف " النية الطيبة "، لكن علينا أن نلاحظ أن مجرد النية يخلو من أية قيمة أخلاقية، فلا بد لهذه النية لكي تكون خيرة من بذل أقصى الجهود الممكنة لتحقيقها عندئذ تكون خيرة مهما كانت نتائجها.

(د) عندما نقول إن الإرادة الخيرة هي التي تعمل وفقاً للواجب، علينا بالضرورة أن نفرق بين نوعين من الإرادة الخيرة هما: الإرادة الخيرة غير الكاملة والإرادة الخيرة الكاملة؛ حيث إن الأولى لا تعمل ابتغاء الواجب؛ لأن في فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التغلب عليه من الميول والرغبات. إن الإرادة الخيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها وتتجلى في الأفعال الخيرة دون أن تكون في حاجة لقمع الميول الطبيعية.

(19) Kant, fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, P.256.

(20) زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، ص 174.

(21) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 370.

ويمكن إجمال هذه الخصائص في خاصية واحدة هي : العمل بمقتضى الواجب ومعنى ذلك أن فكرة الواجب هي التي تحدد الإرادة الخيرة، وبهذا يختلف كانط عن السابقين عليه من حيث إنهم يجعلون الواجب معتمداً على الخير بينما هو يحاول أن يجعل الخير محددًا بواسطة الواجب<sup>(22)</sup>.

### ثانياً: معنى الواجب وخصائصه:

انتهج كانط في تحديده لمبدأ الواجب منهجاً معيناً فحواه هو تنفيذ كل ما هو غير أخلاقي، وكل ما هو متعارض مع الواجب، حتى يصل إلى ما هو أخلاقي فقط، ويسلك طبقاً للواجب فيبدأ بالقول "يمكن أن ننحي جانباً هنا كل الأفعال التي نعتزف بداية بكونها متعارضة مع الواجب ويمكن اعتبارها من وجهة النظر هذه أو تلك بأنها نافعة، ذلك أن المسألة بصددها هذه الأفعال، هي على الدقة، معرفة هل من الممكن أن يكون لها مكان بمقتضى الواجب، ما دامت هي ذاتها تعارض الواجب"<sup>(23)</sup>. وهو هنا يضع كل الأفعال المتعارضة مع الواجب والمنافية للأخلاقية جانباً. مثل الكذب والسرقه والخيانة، فالإنسان يكذب لأنه يود أن يخدع غيره من الناس طمعاً في منفعة ما، ويزور شيئاً حيث يريد الحصول على ما لا حق له فيه قانوناً. مثل هذه الأفعال من وجهة نظر كانط - يجب أن تنحي جانباً منذ البداية لأنها تتعارض مع الأخلاق تعارضاً واضحاً.

ولكن الأمر يزداد صعوبة عندما يُنحى كانط جانباً الأفعال التي تتسق بالفعل مع الواجب فيقول "وأدع جانباً أيضاً تلك الأفعال التي تطابق الواجب مطابقة حقة ولا يكون لدي الناس أي ميل مباشر نحوها وهم يقومون بفعلها، لأن ثمة ميلاً آخر يدفعهم تجاهها"<sup>(24)</sup>.

(22) اميل بوترو : فلسفة كانط، ص293.

(23) Kant, fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, p.257.

(24) Ibid, P.258.

إن القضية الأولى من قضايا الواجب الكانطي مؤداها إن الفعل الأخلاقي لكي يكون خيراً لا يجب أن يكون مطابقاً في نتائجه لمبدأ الواجب، بل يتحتم أن يجيء طبقاً له؛ أي أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب، فكم من أفعال تدفع إليها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية، ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب، فلا تكون من أجل هذا متمشية مع مبدأ كانط الأخلاقي الأسمى<sup>(25)</sup>.

ومثل هذه الأفعال التي تأتي مطابقة لمبدأ الواجب وليست طبقاً له يجردها كانط من كل قيمة أخلاقية. فيسميها بأنها أفعال تتفق مع الواجب ولكنها لم تؤد عن واجب وإنما أداها مؤديها عن مصلحة أو منفعة، فالتاجر الذي يعامل كل زبائنه بأمانة، ليس بالضرورة فاعلاً ذلك عن واجب، بل ربما كان ذلك لأنه وجد مصلحته في ذلك، لأن تجارته تروج أكثر إذا عامل الزبائن كلهم بأمانة. فلم يكن الدافع إذن الفضيلة والواجب الأخلاقي. وإنما يكون سلوكه هذا جديرًا بنعت الأخلاق والفضيلة والسلوك عن واجب لو كان صادراً عن حب الأمانة لذاتها أو عن إحساس بالواجب لأن يفعل ذلك، ولكن مادام سلوكه لم يصدر عن إحساس بالواجب، بل كان الباعث عليه المصلحة الذاتية، فهو غير جدير بنعت الأخلاق عنده.

وثمة أمثلة أخرى توضح هذا الرأي الكانطي، فالشخص الذي يقدم على إنقاذ غريق يشرف على الهلاك، قد لا يكون سلوكه هذا خيراً، ويفتقد المضمون الأخلاقي إذا كان قد أقدم عليه بباعث من الصداقة أو القرابة أو الإشفاق أو أي ميل آخر، فإن هذه الميول والعواطف تفسد الفعل الخيّر؛ إذ يجب إنقاذ الغريق لأن ذلك واجب فحسب بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى<sup>(26)</sup>.

لا يكفي عند كانط أن يأتي الفعل مطابقاً للواجب، ولكن أن يأتي

Ibid, pp.258 -259.and also, H,J, Paton: the Categorical Imperative, P.49. (25)

Ibid, P.258. (26)

الفعل طبقاً للواجب. ولكن الأمر نفسه يزداد صعوبة - وذلك على حد قول كانط - "وأكثر صعوبة من ذلك أن نحدد هذا التمييز عندما يكون الفعل متسقاً مع الواجب، وعندما يكون لدي الذات زيادة على هذا - أيضاً - ميل مباشر" (27).

أي أن الفعل قد يأتي مطابقاً للواجب وصادراً عن ميل مباشر - كالذي يحملنا عليه دافع التعاطف الوجداني أو الشعوب بالأريحية - ومع ذلك يفتقد الجدارة الأخلاقية ولكن يتضح الأمر إذا توخينا التمييز بين فعل لا يصدر إلا عن ميل ولا يجيء طبقاً للواجب، وفعل آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل في حملنا على فعله ميل أو هوى، ويرى توفيق الطويل أننا إذا ميزنا بين البواعث على هذا النحو تبين لنا أن أفعالنا التي لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعي بالتعاطف قد تكون صواباً وخليقة بالتقدير، ولكنها مع ذلك تخلو من كل قيمة أخلاقية على عكس الأفعال التي لا يحمل عليها إلا مبدأ الواجب وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدوافع من الواجب يبدو أكرم في عُرف الأخلاق الكانطية متى نهض به الإنسان في وقت تثقله فيه متاعبه ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية (28).

نخلص من هذه القضية الأولى في مبدأ الواجب إلى القول بأن كل ما ينبغي له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفي فيه أن يكون مطابقاً للقانون الخلقي بل لابد له كذلك أن يحدث من أجله وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقاً فاسداً، فمن يحب الموت ويريد الهروب من الحياة ومن أجل ذلك ذهب إلى ميدان القتال فإن أفعاله حينذاك لم تصدر عن الواجب ومن ثم لا يمكن عدها خلقية. أما إذا كان الإنسان يحب الحياة ويحرص عليها ولا يريد الهروب منها ومع ذلك يذهب إلى ميدان

Ibid, p.258.

(27)

(28) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، ص 420.

القتال فإن سلوكه يعد أخلاقياً ومن ثم ينطوي على قيمة أخلاقية لا يستهان بها<sup>(29)</sup>

إذن فالواجب لا يفتقر إلى باعث خارجي، أي لا يحتاج إلى حافز من عاطفة أو وجدان أو ميل من أي نوع كان، فمن يفعل بدافع أو حتى بباعث من التعاطف فإن فعله يعد خالياً من كل قيمة أخلاقية إذ أنه حينذاك يخلو من المبدأ الذي ينبغي أن تتم الأفعال بمقتضاه؛ حيث أن التعاطف يمكن أن يدفع الإنسان إلى أفعال لا تتفق مع غاية المجموع.

وهكذا فإذا كان فحوى القضية الأولى من مبدأ الواجب الكانطي وهي عدم كفاية أن يكون الفعل الخلقي مطابقاً للواجب بل يتحتم أن يجيء طبقاً له، ولكننا نجد من يشير إلى استثناء كانط لعاطفة الاحترام للقانون الأخلاقي ويبرر هذا الاستثناء من كل العواطف على أن هذه العاطفة تنشأ عن العقل ولا تصدر عن الإحساس، إنها عاطفة أو ميل من حيث هي شعور لدى الإنسان بأن القانون الأخلاقي يصدر عن إرادته ورغبته وشعوره في نفس الوقت بخضوعه للقانون الذي يفرضه على نفسه، ولكنها تمكن لتقدير الإنسان لذاته واعترافه بكرامته حيث يطامن من نزواته ويحد من ميوله ودواعيه وأطماعه، إن عاطفة الاحترام تصدر عن العقل ومن هنا جاء تمييزها من سائر العواطف والميول التي تنشأ عن رغبة أو رهبة<sup>(30)</sup>.

ولما كان الواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ولا إلى الميول ولا الرغبات مهما كانت نبيلة وسامية، لذلك وصفت أخلاق كانط بالشدد ولأنها أيضاً لا تحبذ العواطف التلقائية والسرور بالحياة ولأنها تفرض نوعاً

---

(29) فيصل بدير عون : دراسات في الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، دت، ص 182. وكذلك الإحسان إلى المحتاجين واجب كلما كان ذلك في قدرة الإنسان، ولكنني قد أقدم الإحسان إلى المحتاجين لأنني أشعر بمتعة ولذة لا لأنني أشعر بأن من واجبي أن أفعل ذلك، وعلى الرغم من أن هذا الفعل يطابق الواجب ويستحق الثناء - كما يقول كانط - فإنه لا ينطوي على قيمة أخلاقية حقيقية، لأن سببه والدافع إليه هو المتعة التي أشعر بها لا الإحساس بالواجب.

(30) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص 420 - 421.

من القسوة الزهادة في أداء الواجب ولهذا السبب أيضًا هاجمها معاصروه. فكيرنر K في رسالته إلى شيللر Schiller يرى في هذا التشبيه ملامح رجل الشمال وتشدده وبروده. بينما رد لشتنبرج Lichtenberg هذه القساوة وذلك التشدد إلى سن كانط المتقدمة حيث تفقد الوجدانات والآراء قوتها<sup>(31)</sup>.

وتهكم شلر من أخلاق كانط فيما أسماه بوخز الضمير قائلاً: "أنا أخدم أصدقائي بسعادة، ولكن يا حسرتاه، أفعل ذلك عن ميل، وحينئذٍ يزعجني الشك بأنني لست شخصًا فاضلاً"<sup>(32)</sup>. ومن هنا كان القراران: لا نصيحة هنالك غير أن عليك أن تسعى لآزدرء ذلك، وأن تفعل عن كراهية ما يأمرك به الضمير<sup>(33)</sup>. وقد نالت هذه المقطوعة الساخرة رواجًا هائلًا حتى ردها كل من يريد أن يهاجم تشدد الأخلاق الكانطية. ولكنها كما لاحظ باتون Paton أنها شعر رديء Poor Poetry ونقد أردأ Worse Criticism وهي تعبر عن سوء فهم لفلسفة كانط الخلقية<sup>(34)</sup>. كما أن التفسير الشائع للأفعال عند كانط وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

1. أفعال تتم عن ميل مباشر.
  2. أفعال لا تتم عن ميل مباشر ولكن عن مصلحة شخصية. Self interest.
  3. أفعال لا تتم عن ميل مباشر ولا عن مصلحة شخصية لكن من أجل الواجب فقط. هي في الحقيقة بعيدة جدًا عن مذهب كانط<sup>(35)</sup>.
- وأن مذهبه الحقيقي يكمن في أن يُنظر إلى الأفعال التي تتم عن ميل فقط بدون دافع من الواجب على إنها خالية من القيمة الأخلاقية، أما الأفعال التي تنجز فقط من أجل الواجب بدون أي ميل فلها قيمة أخلاقية، ولكن استخدام هذه الطريقة في العزل ليس معناه أبدًا تقرير أنه حيثما وجد

---

(31) عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كنت، ص50.

(32) Paton, the Categorical Imperative, P.48.

(33) D. Ross, Kant's Ethical Theory, clarendon press, oxford, 1962, P.16.

(34) Paton, the Categorical Imperative, P.48.

(35) Ibid, P.47.

ميل وكذلك إرادة لفعل الواجب فلا يمكن أن تكون ثمة قيمة أخلاقية في الفعل وإنما يعني فقط (أولاً) إن الفعل يكون خيراً بمقدار ما ينبثق عن إرادة الفعل الواجب و(ثانياً) إننا لا نستطيع أن نؤكد أن فعلاً ما خير إلا بالقدر الذي به نعتقد أن إرادة فعل الواجب يمكن بذاتها أن تكفي لإنتاج الفعل دون سند من أي ميل؛ و(ثالثاً) إن مثل هذا الاعتقاد غير راسخ إلا في حالة الخلو من الميل المباشر لإنجاز الفعل<sup>(36)</sup>.

وعلى ذلك فإن القول بأن الفعل لا يمكن أن يكون خيراً إذا كان الميل موجوداً فيه إلى جانب الواجب في نفس الوقت، يعد تشويهاً لفلسفة كانط الأخلاقية. كما أنه مع رؤية كانط التي ترى أن إتباع الواجب يمكن أن يعني التضحية بالميول وحتى بالسعادة، يمكن أن يعني التضحية بالميول وحتى السعادة، يمكن لنا - ولا نكون خارج تصور مبدأ الواجب الكانطي - أن نمارس سعادتنا الخاصة بطريقتنا الخاصة ولو أن هذا ليس واجباً مباشراً. إذن فالفعل الأخلاقي لا يفقد قيمته الأخلاقية إذا صاحبه شعور بالسعادة أو حتى رغبته فيها ولكن يفقد قيمته الأخلاقية إذا صدر عن رغبة في تحقيق هذه السعادة فقط.

وإذا كان كانط لم يتردد في الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على الإتيان بالأفعال الخيرة ومن أجل هذا كان غرسها في الإنسان واجباً، فإن العالم يفقد جماله الأخلاقي بغير هذه العواطف، كما أنه بالرغم من نفورة من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا، فإنه يرى أن علينا واجباً غير مباشر يقضى بالبحث عن السعادة فيقول: "إن حرص الإنسان على تأمين سعادته الذاتية واجب (على الأقل بطريق غير مباشر)؛ ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله، وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون دافعاً قوياً له على أن يخرق واجباته. ولكننا حتى لو صرفنا النظر في هذا المقام عن فكرة الواجب، فسنجد أن الناس جميعاً

Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.258.

(36)

يملكهم نزوع باطن بالغ القوة نحو السعادة، ذلك لأن جميع النزعات تتحد في هذه الفكرة بالذات - أي فكرة السعادة - وحدة كلية" (37).

ومن ثم يمكن القول قبل الانتقال إلى القضية الثانية أن كانط لم يغلق أبواب السعادة أمام الإنسان غافلاً عن طبيعته كما زعم بعض نقاده.

أما القضية الثانية من قضايا الواجب الكانطي فتتصل على أن "الفعل الذي يتم عن إحساس بالواجب لا يستمد قيمته من الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. بل من القاعدة التي تقرر القيام به وفقاً لها، فهي إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذي حدث الفعل بمقتضاه، وبصرف النظر عن كل موضوعات الرغبة أو الاشتها" (38) ويتضح من هذه القضية أن القيمة الخلقية للفعل الذي يصدر عن الواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها بل تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أيًا ما كان هذا الواجب. وبهذا يعيد كانط تقرير قضيته الأولى ولكن بطريقة فنية، وقد سبق القول بأن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها المطلقة من الخيرية المشروطة المقيدة التي تكفلها النتائج التي تحققها، ويصدق هذا أيضاً على الأفعال الخيرة التي تتجلى فيها الإرادة الخيرة التي تعمل من أجل الواجب" (39).

فإذا كان الهدف الذي نطلبه من وراء أفعالنا والنتيجة التي نحصل عليها من وراء ذلك بوصفها غايات ودوافع للإرادة لا تسبغ على أفعالنا أية قيمة أخلاقية فإننا نتساءل مع كانط "أين يمكن إذن أن توجد هذه القيمة؟" وهنا يجيب كانط بصراحة ووضوح "إن هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلا في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن تتحقق عن طريق مثل ذلك الفعل، ذلك لأن الإرادة تقع موقعاً وسطاً بين مبدئها القبلي،

Ibid, p.258.. (37)

Ibid,p. 259. (38)

(39) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص 421.



وهو شكلي، وبين دافعها البعدي وهو دافع مادي، وكأنها تقع على مفرق الطرق، ولما كان من اللازم أن تتحدد عن طريق شيء ما، فلا بد لها أن تتحدد عن طريق المبدأ الشكلي للإرادة بوجه عام، حينما يحدث فعل عن واجب إذ يكون قد نزع عنه كل مبدأ مادي<sup>(40)</sup>.

وهكذا يتضح أن العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوى أو غاية مادية؛ نظرًا لأن مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراغبة في الإنسان، وليس من شك في أن كل ما هو تجريبي لا يمكن أن يكون ضروريًا أو كليًا؛ بل هو لابد أن يظل مصبوغًا بصبغة العرضية أو النسبية. ولكن الأفعال الخلقية لابد من أن تكون صالحة في كل زمان ومكان، فهي لابد بالضرورة من أن تكون مطابقة لقانون كلي عام يكون هو الدعامة المطلقة لكل أخلاق، وحسبنا أن ننظر إلى كل أفعالنا لكي نتحقق من أن ما نعهده - من بينها - أخلاق، إنما هو ذلك الذي يوصف بأنه معقول أو منتظم بمعنى أنه مطابق للأخلاق<sup>(41)</sup>.

ولما كان العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى القاعدة الأخلاقية. فإن معنى هذا أن الفعل الذي يتم عن واجب لا يمكن أن يحدد بحسب موضوعاته، لأن حقيقة هذه الموضوعات لا تشهد إلا على التطابق الظاهري مع الواجب، ولهذا يجب أن يتحدد تبعًا للقاعدة التي وفقًا لها أن تنجزه. ويميز كانط بين القاعدة Maxim والقانون أو المبدأ Principle فيرى أن القاعدة نوع من المبدأ. والمبدأ قضية عامة كلية تندرج تحتها قضايا أخرى تقوم على أساسه، ويقوم في طبيعة العقل نفسها، ولهذا يكون مطلقًا ويسير بمقتضاه سلوك كل كائن عاقل، متى كان لعقله سيطرة كاملة على

(40) Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.259.

(41) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص169، وأيضاً:

Kant, lectures on Ethics, Translated by Louis Infield, with an introduction By: J. Macmurray, M.A., Methuen & Co. LTD. London, 1930, P.11- 19.

أفعاله، كما أنه أيضاً يصبح نسبياً (ذاتياً) بالنسبة لصاحبه - بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه - وموضوعي بالقياس إلى كل كائن عاقل من حيث إمكان تعميمه قانوناً عاماً للناس جميعاً<sup>(42)</sup>.

أما القاعدة فيمكن أن نعتها المبدأ الذي نعمل فعلاً بمقتضاه، فهي مبدأ شخصي محض قد يكون خيراً وقد يكون شراً، وهو في عُرف كانط مبدأ ذاتي يتعلق بصاحبه، ويتجلى في الأفعال التي يقوم بها فعلاً. فهي إذن فرع من المبدأ الموضوعي العام يؤدي بمقتضاها فعل معين وهي إذن تختلف عن المبدأ الموضوعي العام، من حيث كونها لا تصدق إلا بالنسبة إلى الفاعل الفرد، لا بالنسبة إلى كل الفاعلين العقلاء، وتختلف أيضاً عن الدافع ولهذا سميت مبدأ، فالحيوان يمكن أن يقال إن له في سلوكه دوافع، أما الإنسان فيقال إن له قاعدة، فالحيوان يأكل ويشرب بدافع الجوع أو العطش، أما الإنسان العاقل في أفعاله العقلية فيتبع قواعد أي مبادئ عامة، أي أن الإنسان يعرف ماذا يفعل وليست أفعاله مجرد انعكاسات أو استجابات تلقائية لدوافع كما هو الحال في الحيوان<sup>(43)</sup>.

فإذا قررت أن انتحر تفادياً للتعاسة أمكن القول بأن انتحاري كان وفقاً لقاعدة مؤداها أن أقتل نفسي متى غلبت متاعب الحياة مباحجها، وصارت الآلام أكثر من اللذات، ولكن هذه وأمثالها قواعد مادية تنشأ عن تعميم حالات جزئية بباعث شخصي ونتيجة مقصودة. ولما كانت الخيرية لا تنشأ في الأخلاق عن النتائج التي تهدف إليها الأفعال، استحال أن تجيء الخيرية عن قاعدة مادية من هذا النوع، إن قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذي يقضى بأن يؤدي الإنسان واجبه لذاته دون أي اعتبار آخر، هذه قاعدة تخلو من أي مادة، لا تهدف إلى تحقيق رغبة أو تحقيق ميل معين، إنها قاعدة صورية بحته - بلغة كانط - والرجل الفاضل

(42) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص 422.

Kant, lectures on Ethics, PP.36 - 47.

(43)

يقبل القاعدة المادية أو يرفضها وفقاً لمدى اتساقها أو تناقضها مع القاعدة  
الصورية التي تقضي بتأدية الواجب لذاته<sup>(44)</sup>.

ولبيان القول الذي يبدو غامضاً عند كانط للتفرقة بين القواعد المادية  
والقواعد الصورية يمكن القول بأن القواعد إما أن تقوم على أساس ميول  
حسية، ويسمىها كانط قواعد مادية أو بعدية أو تجريبية وتقوم على تجربة  
الرغبات أو الشهوات، ومن يفعل أداءً للواجب يفعل وفقاً لقاعدة صورية لا  
مادية، إنه لا يفعل ابتغاء تحصيل نتائج معينة، بل امتثالاً للواجب أيًا كانت  
النتائج<sup>(45)</sup>.

أما القضية الثالثة في مبدأ الواجب فيستخلصها كانط من القضيتين  
السابقتين ومؤداها "الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون"<sup>(46)</sup>  
فقد أودى فعلاً أشعر بهوى وميل إليه لكني لا أكن له احتراماً ويكون سبب  
ذلك أن هذا الفعل مجر أثر للإرادة ونتاج عنها. فلا يكون هذا الفعل ذا  
قيمة أخلاقية، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من  
ورائه ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من  
هذا الأثر المنتظر؛ ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل (مثل  
رضا الإنسان عن حاله، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن أيضاً أن تنتج  
عن أسباب أخرى<sup>(47)</sup> ولكن القيمة الأخلاقية تكون للفعل المنجز احتراماً  
للقانون.

وتشير كلمة (احترام) نقاشاً كبيراً بين الباحثين<sup>(48)</sup> مصدره هو أن

(44) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص 422.

(45) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كنت، ص 54.

(46) Kant, fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, p.259.

(47) Ibid, p.259.

(48) وردت كلمة Achtung في النص الكانطي الألماني، فترجمت إلى العربية بمعنى الاحترام،  
وترجمها "دلبوس" بالكلمة الفرنسية Respect وترجمها المترجمون الإنجليز بعامية  
Respect، ولكن إدوارد كيرد Edward Caird وباتون Paton يترجمانها بكلمة  
Reverence على أساس أن كانط نفسه يترجمها إلى اللاتينية بمعنى reverentia ويميز هذه من كلمة =

الاحترام انفعال عاطفي، وكانط بحسب الفهم المعتاد لمذهبه يستبعد الانفعال، فكيف إذن يقول باحترام القانون. أي أنه قد يبدو غريباً أن يستخدم كانط العقلاني كلمة تحمل دلالات انفعالية عاطفية داخل مذهبه العقلاني.

وبفحص مفهوم (الاحترام) عند كانط نجد أنه شعور فريد من نوعه لا يتعلق بموضوع حسي ولا يرتبط بإرضاء ميولنا الطبيعية، وإنما ينشأ من كوني أشعر بأن إرادتي خاضعة لقانون، دون أي تدخل من موضوع أو اعتبار حسي، وهذا الخضوع ينطوي على شعور بالتواضع من ناحية، وبالسمو من ناحية أخرى، لأن القانون الأخلاقي يردع ميولي ويقعد غروري، فأشعر بالتواضع؛ وفي مقابل ذلك أشعر بالسمو لكوني أدرك أن ردعي لميولي صادر عن ذاتي الحرة، لا عن قهر خارجي<sup>(49)</sup>.

ومن ثم يمكن فهم ذلك الافتراض الذي افترضه على وجه لوم مُوجه إليه قائلاً: "قد يلومني لائم فيعترض زاعماً بأنني تحت ستار كلمة احترام لا أفعل أكثر من أن ألوذ بشعور غامض آوي إليه بدلاً من أن أوضح المسألة عن طريق تصور عقلي. ولكن الاحترام إن يكن إحساساً وعاطفة، فليس إحساساً متلقي بالتأثر، بل هو إحساس تولد تلقائياً عن طريق تصور عقلي، ومن أجل ذلك فهو يتميز تمييزاً نوعياً عن كل المشاعر من النوع الأول التي تتصل بالميل أو الخوف. إن ما أعرفه معرفه مباشرة كقانون أخضع له، فإنما أعرفه بنوع من الاحترام، يدل فحسب على الشعور بتبعية إرادتي لقانون ما بغير توسط من جانب مؤثرات أخرى على حسي. إن تحدد الإرادة تحددًا مباشرًا بواسطة القانون والشعور بذلك هو ما يسمى بالاحترام. بحيث يعتبر هذا الاحترام أثرًا للقانون على الذات لا سبباً

---

= respect الألمانية؛ لأنها تنطوي على معنى الخوف وفي هذه الحالة تترجم إلى العربية بمعنى الإجلال.

(49) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عن كنت، ص55.

له "(50). بل إنه يقرر في نهاية هذا النص الطويل "إن كان كل ما نصفه بالمنفعة الأخلاقية فإنما يتكون من الاحترام للقانون"(51). كما يعلق زكريا إبراهيم موضعاً معنى الاحترام عند كانط قائلاً: "وليس هذا الاحترام باعثاً مضافاً وإنما هو ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه. وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أي ميل باطني، ولا يصدر عن أي موضوع خارجي، فلم يبق إلا أن نقول إن احترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد، وبالتالي فإن ما يحدد الإرادة ليس هو أي مضمون تجريبي، بل هو الصورة الخالصة للقانون"(52).

وعلى هذا يمكننا القول بأنه إذا كان الواجب الكانطي هو "ضرورة تحقيق الفعل احتراماً للقانون" فليس من شك في أنه لكي يحترم الإنسان القانون فإنه لابد أن يكون على علم به؛ أي أن يكون لديه تصور عقلي لهذا القانون، وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تخضع للقانون نجد أن الإنسان وحده الكائن الناطق الذي يتعقل القانون. فما هو هذا القانون الذي يجب على الإنسان احترامه ويمكن أيضاً أن يتعقل القانون فما هو هذا القانون الذي يجب على الإنسان احترامه ويمكن أيضاً أن يتعقله.

### ثالثاً : القانون الأخلاقي :

إذ أننا نتساءل مع كانط ماذا عسى يمكن أن يكون هذا القانون الذي لابد أن تحدد طاعتي له إرادتي دون نظر إلى الأثر الناتج عنه كيما يمكن

---

(50) Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.260.

وأنظر أيضاً الترجمة العربية (كانت : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، 29).  
(51) المنفعة عند كانط دافع يتمثله العقل ويستطيع أن يستمده إما من نفسه أو من الميول، وهناك منفعة خالصة، أو إن شئت منفعة مجردة عن المنفعة وذلك حين يستمد الدافع من القانون الأخلاقي وحده لا من موضوع الفعل " (كانت: هامش تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، الترجمة العربية، ص30).

(52) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص192.

تسمية هذه الإرادة بأنها خيرة على وجه الإطلاق ودون أدنى تحفظ؟<sup>(53)</sup>.

وللإجابة على هذا التساؤل يقول بأنه إذا كان قد استبعد أن يكون الشعور باعتباره ميلاً طبيعياً إلى اللذة والمتعة الذاتية منبعاً للقانون الأخلاقي فإنه استبعد أيضاً التجربة الحسية تماماً، ورأى أنه لا بد أن تؤسس الأخلاق على القانون العقلي الذي يضمن لها النقاء بدلاً من أن تؤسس على القوانين التجريبية التي تضر بنقائها.

ومن المعروف أن كل ما في الطبيعة من أشياء إنما يعمل وفقاً لقوانين ولكن الموجود الناطق هو وحده الذي بملكه القدرة على التصرف وفقاً لتصوره للقوانين أعنى بمقتضى بعض المبادئ العقلية، وهو وحده أيضاً الذي يستطيع أن يتعقل مثل هذه القوانين ويعمل بمقتضى فهمه لمبادئها.

وهناك نوعان مألوفان من القانون: القانون الوضعي والقانون الطبيعي، يطلق الأول على القوانين السياسية التي هي أنظمة وأوامر تضعها الحكومة القائمة لكل رعاياها ومن يقوم بعصيانها يتعرض للعقاب، وتختلف من دولة لأخرى، أما قوانين الطبيعة، ونسبها أحياناً القوانين العلمية، فهي حقائق وليست أوامر وأنظمة، ففي الوقت الذي يمكن فيه عصيان القانون السياسي لا يمكن أن نعصى القانون العلمي متى تثبت صحته<sup>(54)</sup>.

أما كانظ فقد استخدم اسم "القانون الشرطي الافتراضي" لنوع آخر من القوانين يقترب في طبيعته من القانون الأمر أو السياسي<sup>(55)</sup>، حيث

(53) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.260.

(54) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق د. علي عبد المعطي محمد، الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 233.

(55) لا يمكن مطابقة القانون الأخلاقي بالقانون السياسي من حيث أن كلاهما عبارة عن أوامر وأنظمة ممكن أن تطاع أو تعصى، وذلك لوجود صعوبات جمة تعوق هذه المشابهة أو المطابقة هي: (1) إذا كانت القوانين السياسية تعالج الأمور الأخلاقية فإنها عادة ما تعالجها بطريقة سلبية مثل (لا تسرق، لا تقتل، لا تخون الأمانة) بينما تعجز عن =

يمكن طاعته أو عصيانه أكثر من كونه تقريراً للواقع، وهو يقترب من القانون السياسي من هذه الناحية بقدر ما يتعد عن القوانين الطبيعية ولكننا لكي لا نناقض أنفسنا، فقد سبق أن قلنا أن كانط قد وقع تحت تأثير روسو الذي دعا إلى العودة إلى الطبيعة الأولى التي كانت تتفوق من الناحية الأخلاقية على حالتنا التي نعيشها الآن، فهل من الممكن أن يكون القانون الأخلاقي عند كانط قانوناً للطبيعة بنفس المعنى الذي يكون عليه قانون الجاذبية مثلاً قانوناً لها؟ فتكون الإجابة أن القانون الأخلاقي لا يذكر ما تكون عليه الأشياء إنما يتحدث عما يجب أن تكون عليه. ولكن إذا كان ثمة تأثير كانطي بدعوى روسو للعودة إلى الطبيعة والحياة بموجبها فتبدي فيما ذهب إليه "باتون" في كتابه الإرادة الخيرة The Good will إلى ضرورة تماسك وترابط وتناسق الإرادة، ومثل هذا الترابط والتناسق لا يتم إلا بواسطة العقل الإرادي الواعي التي تسهل مهمته كون الطبيعة عاقلة، ويختتم "باتون" رأيه بقوله: "لكي تحيا بموجب الطبيعة يجب أيضاً أن نتصرف بأسلوب عاقل". إذن فالقانون الأخلاقي عند كانط لاهو قانون سياسي ولا هو قانون طبيعي وإنما هو قانون عقلي أشبه بمقولة "ولستون" Wollaston: إن الفعل الصالح تأكيداً له "أو مقولة ماكنزي J.S.Mackenzie "إن الفعل الطالح لا يكون متسقاً اتساقاً عقلياً أو فكرياً" (56).

والجدير بالذكر أن القانون الأخلاقي لا يفرض نفسه على الإرادة كما يؤثر الثقل على الأجسام، بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط، ويتجلى

= علاج الواجبات الأخلاقية الإيجابية مثل واجب الإحسان وواجب المحبة وغيرها من الواجبات التي تعتمد على موضع الفرد وظروفه. (2) إذا كانت القوانين السياسية تستطيع أن تحرم أو تأمر في مجال الأفعال الخارجية فإنها لا تستطيع أن تدلي بدلها في مجال الروح الباطنية وهي هامة جداً خصوصاً لمستوى الضمير. (3) لا تستطيع القوانين السياسية أن تحيط بالأفعال الفريدة في صفتها الأخلاقية، مثل بطولة الرجل الشجاع ووفاء الرجل المخلص وغيرها. وتضحية الشهيد من أجل قيمة عظمى. (وليام ليلي: المرجع السابق، ص236).

(56) وليام ليلي: المرجع السابق، ص241.

على شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية، وهذا هو السبب في أن الأخلاقية تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة، أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها وتضحية بمظاهر الإشباع الدنيء للغرائز في سبيل الخضوع لأوامر العقل، ونحن حين ننظر إلى نقائصنا ومظاهر ضعفنا فإن تصورنا للقانون لا بد أن يشعرنا بضآلة شأننا، ولكننا حينما نتحقق من أن هذا المبدأ الأخلاقي السامي كامن في أعماق نفوسنا، فإننا لا نلبث أن نشعر بعظمتنا ورفعة شأننا، وعندئذ ندرك أن الأخلاق تضعنا في مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة. ونفطن إلى أن الواجب هو الذي يميز مملكة الإنسان (مملكة الحرية) عن مملكة الطبيعة (مملكة الضرورة)<sup>(57)</sup>.

ومن هنا يمكننا القول بأنه إذا كان الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون فإن القانون المقصود هنا هو القانون العقلي أي ذلك القانون الذي يحتكم للعقل ومبادئه المطلقة، فما دام كل شيء في الوجود يسير وفق قوانين محددة تتناسق مع طبيعة هذه الأشياء، وبما أن طبيعة الإنسان هي العقل، فإن القوانين التي يجب أن يسير عليها الإنسان في حياته وأخلاقه يجب أن تقوم على مبادئ العقل، وبذلك يصبح القانون الأخلاقي هو نفسه القانون العقلي عند الإنسان ويتصف بكل صفاته الجوهرية من حيث هو كلي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بلا استثناء، سابق على كل تصور تجريبي، أو هو على الأصح حكم أولى تأليفي يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملي المحض. وباختصار يجمع بين الطابع الأولي من جهة والطابع الصوري من جهة أخرى وإلا لما كان كلياً عامّاً مطلقاً ضرورياً غير مشروط يختار بإرادته العاقلة أفعاله الخلقية. والأخلاق يجب أن تتألف من قوانين صادقة بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة على السواء ولا تحتل أي استثناء لمصلحة هذا أو ذاك. ويضرب كانط مثلاً على ذلك بالوعد فيقول: "ألا يجوز لي حين يشتد الضيق أن أعد وعداً بينما أبيت النية على عدم الوفاء به؟ إنني أفرق ها هنا في يسر بين المعنيين اللذين

---

(57) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 170.



يمكن أن يحتملها السؤال : أعني إن كان من الفطنة أو مما يتفق مع الواجب أن أعد وعدًا كاذبًا؟ قد يكون من الفطنة بغير نزاع أن ألجأ إلى ذلك في أكثر من مرة. بيد أنني سأجد أنه لا يكفي أن أخرج نفسي من مأزق راهن بالالتجاء إلى هذه الوسيلة، بل إن عليّ أن أتدبر الرأي جيدًا فقد تسبب لي هذه الكذبة بعد ذلك مضايقات أشد وأعظم من تلك التي أحاول الخلاص منها الآن وقد يكون فقدي لثقة إنسان آخر يتجاوز في ضرره كل شر أحاول الآن أن أتحاشاه <sup>(58)</sup>.

ويبدو أن السؤال لا يزال قائمًا، وتكمن الإجابة عليه في أن نفترض مع كانط صيرورة هذا التصرف قانونًا كليًا، صادقًا بالنسبة إلى نفسي وبالنسبة إلى غيري، فيكون الأبعد من ذلك فطنة عند كانط أن يجعل مسلكه هنا وفقًا لمسلمة عامة، فأمضي الوسائل وأبعدها عن الخطأ كما يقول هو : "هي أن أسأل نفسي هل يرضيني أن تصبح مسلمتي (التي تجعلني أخرج من مأزق حرج باللجوء إلى وعد كاذب) قانونًا عامًا (ينطبق علي كما ينطبق على الآخرين) وهل يمكنني أن أقول لنفسي : يستطيع كل امرئ أن يعد وعدًا كاذبًا حين يجد نفسه في مأزق لا يعرف وسيلة أخرى للخروج منه؟ إنني إن فعلت ذلك فسرعان ما أدرك أنني قد أريد الكذبة ولكنني لن أستطيع بحال أن أريد قانونًا عامًا يأمر بالكذب؛ ذلك لأن وجود مثل هذا القانون سيمتنع معه في الحقيقة وجود أي وعد من الوعود. إذن سيكون من العبث حينئذ أن أعلن عن إرادتي المتعلقة بأفعالي المقبلة لغيري من الناس الذين لن يعتقدوا في صدق هذا الإعلان أو الذين إن آمنوا به متسرعين فسوف يحاسبونني بنفس الطريقة في المستقبل (أي ينتقدوني بنفس ما نقدتهم فما يترتب عليه أن تهدم مسلمتي نفسها بالضرورة، بمجرد أن يجعل منها قانون عام <sup>(59)</sup>).

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.260. (58)

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.260. (59)

وانظر أيضاً (الترجمة العربية، ص32).

خلاصة القول هو أنني يجب علي ألا أبذل وعدًا زائفًا؛ لأنني لا أريد أن يتحول ذلك إلى قاعدة كلية وقانون عام؛ لأنني لو سمحت بذلك لتجلى التناقض واضحًا، فإن مبدأ بذل وعد زائف يدمر فكرة الوعد نفسها، وهي فكرة تفترض الثقة والأمانة في العلاقات بين الناس بعضهم وبعض، ولهذا فلا حاجة بالمرء إلى مزيد تدقيق وتعمق لمعرفة ما إذا كان هذا التصرف أو ذاك أخلاقيًا، فما عليه إلا أن يتساءل: هل أريد أن تصبح قاعدتي هذه قانونًا كليًا؟ فإن لم أرد ذلك فينبغي رفض هذه القاعدة، وبهذا المحك يستطيع الإنسان أن يفحص كل تصرف وكل قاعدة<sup>(60)</sup>.

وهكذا يكون القانون الأخلاقي عند كانط قانونًا كليًا قبليًا بما هو كذلك بغض النظر عن كل ما ينتج عن ذلك من نتائج. كما أن سلطته سلطة ذاتية وليست مفروضة من الخارج.

#### رابعًا: الأمر المطلق ودلالاته:

يذهب كانط إلى إنه لو كان الإنسان عقلاً محضًا، لاتبه بطبيعته إلى الخير ولتحقق التطابق بين عقله وإرادته. ولكن الإنسان ليس عقلاً محضًا وإنما هو مزيج من الحس والعقل؛ يتصور الخير ومع ذلك يقدم على ارتكاب الشر، ومعنى هذا إن الإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية متعارضة مع العقل ولهذا تقدم على ارتكاب أفعال مخالفة للقانون. ومن هنا كانت الحاجة إلى أوامر ملزمة لهذه الإرادة تجبرها على أداء ما اعتبره العقل خيرًا. ولهذا السبب أيضًا لم تنطبق الأوامر الأخلاقية المطلقة على الإرادة الإلهية. فالإرادة الإلهية - بحكم تكوينها الذاتي - قديرة على تحديد ذاتها واتخاذ تصميمها بمجرد ما تتصور الخير. حيث يكون فعل يجب بالنسبة لها في غير مكانه الصحيح؛ لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقًا ضروريًا مع القانون.

(60) عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كنت، ص 59.

لذلك كانت الأوامر الأخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي في إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك، أي في إرادة الإنسان<sup>(61)</sup>.

ومن هنا نجد أن الإرادة البشرية تقف موقفاً وسطاً بين الطبيعة الحيوانية التي تخضع لدوافع حسية صرف، وبين الإرادة الإلهية التي تمثل تلقائياً عليا هي القداسة بعينها<sup>(62)</sup>.

ويفرق كانط بين نوعين من الأوامر أحدهما يسمى الأمر الشرطي والآخر يطلق عليه الأمر المطلق<sup>(63)</sup>. وهو يقرر أن النوع الأول - أي الأمر الشرطي Hypothetical Imperative من الأوامر يخضع للقاعدة القائلة بأن "من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضاً" ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية تلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة كأن أقول لك مثلاً: "إذا أردت أن تحيا سعيداً، فكن صالحاً"، أو "إذا أردت أن تكسب ثقة الناس، فقل الصدق دائماً". وأما النوع الثاني من الأوامر - أي الأمر المطلق Categorical Imperative فهو غير مقيد بشرط؛ لأن ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته، كأن أقول لك مثلاً: كن خيراً، أو قل الصدق دائماً. وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائنًا ما كان. بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير، أو نحترم فيه مبادئ الحق؛ لأننا هنا بإزاء قانون أخلاقي

(61) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.265.

(62) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية: ص 172.

(63) C.D. Brood, Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul. Trench and Co. LTD., Landon, 1934, p.118.

وتوصل كانط إلى هذه التفرقة في كتابه: "دراسة عن وضوح مبادئ الدين الطبيعي والأخلاق (1764)" وذلك خلال نقده لفكرة الإلزام عند فولف و أتباعه، فقد ميز بين الضرورة الإشكالية، أي ضرورة أداء الشيء باعتباره وسيلة لتحقيق غاية يريدها الإنسان وبين الضرورة القانونية، أي ضرورة أداء الشيء باعتباره غاية دون التقييد بشروط معينة (كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، هامش الترجمة العربية ص 51).

عام لا يطاع لما يترتب عليه من منافع، بل لأنه هو القانون<sup>(64)</sup>. وفي ذلك يقول كانط: "فإذا كان الفعل خيراً لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر، فإن الأمر المطلق يكون عندئذٍ أمراً شرطياً، أما إذا تصورناه خيراً في ذاته وبالتالي ضرورياً في إرادة تكون في ذاتها مطابقة للعقل، كمبدأ لتلك الإرادة، فإنه يكون عندئذٍ أمراً مطلقاً"<sup>(65)</sup>.

ومن هنا يمكن القول بأن الأوامر الشرطية هي تلك التي لا تعد الفعل ضرورياً إلا كوسيلة من أجل غاية أو كما يقول بروود C.D. Brood: "الأمر الشرطي هو مبدأ للسلوك نقبله لا من أجل ذاته، ولكن ببساطة باعتباره قاعدة لبلوغ غاية معينة مرغوبة"<sup>(66)</sup>.

في حين أن الأمر المطلق يصور الفعل على أنه ضروري ضرورة موضوعية دون أدنى علاقة بأي شرط أو بأي غاية بوصفه خيراً في ذاته، إنه لا يتناول مادة الفعل ولا النتائج المرتبطة به. بل يتناول فقط شكل الفعل والنية التي عنها صدر، أي ما كانت النتيجة الفعلية أو المحتملة<sup>(67)</sup>.

ويرى كانط أن الأوامر الشرطية من قبيل "إذا أردت أن تكسب ثقة الناس، فقل الصدق دائماً" سواء كان الغرض منها تحقيق مقصد معين، أم بلوغ السعادة بصفة عامة إنما هي نصائح عملية تتصل بفن الحياة أو فن السعادة، دون أن تكون لها صيغة الإلزام المطلق. أما الأوامر المطلقة فهي مبادئ أخلاقية تحمل فكرة القانون وتشتمل في صميمها على مفهوم الضرورة الموضوعية اللا مشروطة، وبالتالي فإنها أوامر كلية شاملة لا تنطوي على أي اعتبار لفكرة الغايات أو الدواعي المستمدة من التجربة، وعلى حين أن الأوامر الشرطية المتعلقة بالسعادة لا تكاد تخرج عن كونها نصائح تجريبية قاصرة بطبيعتها عن أن تصور لنا بعض الأفعال بصورة

(64) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص196.

(65) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.265.

(66) Brood, Five Types of Ethical Theory, P.118.

(67) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.266.

الأفعال الموضوعية الضرورية التي لا غنى عنها للوصول إلى السعادة نجد أن الأوامر المتعلقة بالأخلاق هي في صميمها أوامر ضرورية كلية أولية سابقة على كل تجربة. ولذلك كان الأمر المطلق وحده عند كانط هو الذي يتمتع بصفة القانون العملي في حين أن الأوامر الأخرى تعتبر مجرد مبادئ لا قوانين للإرادة<sup>(68)</sup>.

وهو أيضاً (الأمر المطلق) " لا ينصب على مادة الفعل ولا على ما يمكن أن يترتب عليه، وإنما على الصورة والمبدأ اللذين يترتب هو نفسه عليهما، وما فيه من خير فإنما يكمن في النية التي كانت الباعث عليه، مهما كانت النتائج التي ترتب عليه، هذا الأمر يمكن أن نطلق عليها الأمر الأخلاقي "<sup>(69)</sup>.

يعتقد كانط إذن أن هناك أوامر شرطية وأوامر مطلقة، كما أنه يعتقد أن الفعل يكون صحيحاً فقط إذا حدث على أساس مبدأ Action on principle لا على أساس باعث. Action Impulse. ويضرب برود مثلاً ليوضح الفرق بين هذين النوعين من الأفعال الاختيارية فيقول: لنفترض أنني أريد أن أنقذ إنساناً ما في محنة لأنني أحبه شخصياً أو لأن رؤية محنته سببت لي عدم ارتياح، وربما لا أريد أن أنقذ إنساناً مماثلاً تماماً في موقف مشابه تماماً إذا لم يصادف أنني أحبه أو أشعر بعدم ارتياح لرؤيته في محنة، فإن هذا الفعل الاختياري يعد فعل على أساس باعث، وبلا شك أن لهذا الفعل أسباب، فهذا الفعل يثير ميلاً في نفسي ولم يحدث من أجل مبرر عقلي أو على أساس مبدأ يتجاوز هذه الحالة الخاصة، أما إذا تعاملت مع أي إنسان آخر لحالته نفس الخصائص بنفس الطريقة تماماً، فإن هذا يعد مثلاً للفعل الذي يقوم على أساس مبدأ، ويكون الفاعل حينئذٍ صاحب مبرر عقلي، إذا صاغ مبرره العقلي هذا فإنه سيحمل الصيغة التالية " هذه الحالة لها

(68) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص198.

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, P.266.

(69)

خصائص معينة، وكل حالة لها نفس الخصائص يجب أن تعامل بنفس الطريقة" (70).

وبناءً على ذلك فإن القانون الأخلاقي بغير شك أمر مطلق غير مشروط، والسمة الأساسية التي تميزه هي الكلية أو العمومية أو الشمول، والقول بأنه مبدأ عام يعني أنه مبدأ موضوعي صوري ينطبق على كل إنسان في مختلف الأحوال والظروف وفي كل مكان وزمان، ولا يمكن أن تؤثر فيه أو تحدده ميول أو رغبات حسية على الإطلاق.

وينطلق كانط من عمومية وشمول هذا القانون الأخلاقي الذي يشير احترامنا وبوجوب طاعتنا، وهو لا يتوقف على رغبتنا في تحقيق نتائج معينة وعلينا أن نواصل طاعته لذاته، وأن نحرض على أن نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك، فالإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته بل لأنه يحاول أن يطبع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً، إنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ويطاع لذاته.

ومن ثم نصل إلى الصيغة الأولى أو القاعدة الأولى من قواعد القانون الأخلاقي أو الأمر المطلق والتي من الممكن أن نطلق عليها - كما يقول آلن وود - قاعدة التعميم أو صيغة القانون الكلي" (71).

وتقول " افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في نفس الوقت أن تصبح قانوناً عاماً" (72). ويقول توفيق الطويل إن أول ما يميز هذا الأمر أنه كلي صوري فهو خطاب موجه للإنسان بما هو إنسان، وهو لا ينطوي على غايات يراد تحقيقها ولا يفتقر إلى تجربة تؤيده (73).

Brood, Five Types of Ethical Theory, pp. 117-118. (70)

Allen W.Wood: Kant's formulations of the moral law, in A companion to Kant, (71) edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd,first published, U. S.A,2006,p291.

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.268. (72)

(73) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، ص 426.

وينتقل كانط تدريجيًا إلى صيغة أخص من الصيغة السابقة فيقول "افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام" (74).

وقد اعتبر كانط هذه القاعدة أساسًا ومبدأ لسائر القواعد الأخرى وهي تعني أن المحك الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانونًا عامًا لا يتعارض مع الواقع الخارجي كان فعلي مطابقًا للواجب، وأما إذا أدى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض كان الفعل نفسه متعارضًا مع القانون الأخلاقي (75).

يسعى كانط إلى البرهنة على صحة هذه الصيغة بأن يسوق أربعة أمثلة مرتبة وفقًا لقسمة الواجبات إلى : 1- واجبات نحو الذات. 2- واجبات نحو الغير. 3- واجبات كاملة. 4- واجبات ناقصة (76). يضرب كانط أمثلة عديدة لتوضيح هذه القاعدة منها ما يتعلق بواجبنا نحو الآخرين، أما المثال الذي يتعلق بواجبنا نحو أنفسنا والذي يقدمه لنا كانط هو مثال الانتحار، أما الذي يتعلق بواجبنا نحو الآخرين فمثال الوعد الكاذب، فالمرء الذي يحس بالضجر من الحياة نتيجة لسلسلة من الشرور وصلت به إلى حد اليأس والأقدام على الانتحار، لا يستطيع أن يعمم قاعدة فعله بحيث يمكن القول : على كل إنسان يحس بالضجر من الحياة أن يقدم على الانتحار : فهذا القول يؤدي بغير شك إلى الوقوع في تناقض، أي تناقض الطبيعة مع نفسها، أي أنه لو انتحر كل إنسان لما بقى في الدنيا إنسان ينتحر، فكأنما الفعل أدى إلى نفي وجوده وذلك بسبب انطوائه على مبدأ مناقض للعقل.

وبعبارة أبسط - على حد قول عبد الرحمن بدوي - من المستحيل أن

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.268. (74)

Ibid, 268. (75)

(76) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كنت، ص72.

نتصور أن الطبيعة، التي قانونها هي المحافظة على الحياة وتنميتها، تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروف عارضة وانفعالات ذاتية. إذا كان حب الذات يقتضي البقاء على قيد الحياة، فكيف يقتضي بعد ذلك، لظروف عارضة، القضاء على الحياة؟!<sup>(77)</sup>.

وقد اعترض البعض على هذه الحجة بأن حب الذات لا ينشد أي حياة كانت، بل الحياة السعيدة؛ فإذا تحولت الحياة إلى شقاء أفليس من حب الذات أيضاً التخلص من الشقاء، وبالتالي من الحياة التي يرتبط بها هذا الشقاء؟ وقد رد دلبوس V.Delbos على هذا الاعتراض قائلاً إن كانظ لم يقل إن مهمة حب الذات هي المحافظة على البقاء في الحياة؛ وإنما قال إنه بالإقرار بحب الذات على أنه قاعدة. قاعدة يمكن في بعض الأحوال أن تؤدي إلى الانتحار، فإن ثم استعمالاً اعتبارياً للشعور الذي يدفعنا إلى تنمية الحياة، حتى إن هذه القاعدة لا يمكن. دون تناقض - أن توضع قانوناً للطبيعة التي هي نظام متصل مستمر. ويتضح أن هذا هو مقصود كانظ<sup>(78)</sup>.

وكذلك الحال في الوعد الكاذب، فإن الإنسان الذي تدفعه الحاجة المالية إلى اقتراض مبلغاً من المال يعد برده في موعد محدد وهو يعلم أنه لا يستطيع ذلك، لا يستطيع أن يعمم قاعدة فعله؛ لأننا لو تصورنا كل إنسان لا يفي بوعدته لانتفى بين الناس وجود الوعد في الأساس، وكأنما الوعد الكاذب فعلاً محا نفسه نتيجة لما أنطوى عليه من تناقض. يقول كانظ: "وذلك لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه في ضائقة يستطيع أن يعد بما يخطر على باله مع عقد النية على عدم الوفاء بهذا الوعد، سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع في تحقيقها عن طريق أمراً مستحيلاً؛ إذ لن يصدق ما يبذل له من وعود؛ بل إنه سيهزأ بمثل هذا

(77) المرجع السابق، ص 72.

(78) المرجع السابق، ص 73.



القول كما لو كان ادعاءً باطلاً سخيفاً" (79).

وقد رأى بعض الباحثين أن هذا المثال يدمر الشكلية التي دعا إليها كانط في أوامره المطلقة؛ لأن عدم الثقة التي ستنتج عن عدم الوفاء بالتعهدات أو الوعود إنما هو نتيجة خارجية عن الفعل؛ وليس هناك تناقض ذاتي في داخل القاعدة نفسها حين تحولت إلى قانون. ولما كانت الشكلية في القانون الأخلاقي لا تحسب حساباً للنتائج، فإن المثال الذي ساقه كانط لا يستقيم مع مذهبه (80).

ويورد "بدوي" إجابة "دلوس" عن هذا الاعتراض ما خلاصته أن قاعدة الوعد الكاذب لا يمكن أن تصير قانوناً للطبيعة؛ لأنها تناقض نفسها بنفسها؛ إذ من التناقض أن يريد المرء بذل وعود - والوعد بطبعها وجوهرها تفترض أن الغير سيثق بالمرء من مجرد كلمته التي يتفوه بها - يريد في نفس الوقت لمصلحته الشخصية أن تكون كاذبة، أي مدمرة لإمكان الثقة بكلامه ووعوده. وكانط لم يذكر مسألة عدم الثقة الناجمة عن الوعد الكاذب إلا على سبيل التعزيز الخارجي لحجته، وليس هو الأساس في حجته. فالتناقض إذن ذاتي، وليس خارجياً متعلقاً بالنتائج الخارجية (81).

أما المثال الثالث فهو لشخص حبه الطبيعة بمجموعة لا بأس بها من المواهب، لكنه يرفض تنمية هذه المواهب وتهذيبها، وأثر أن يجرى وراء اللذات بدلاً من أن يبذل جهده في تنمية استعداداته الفطرية. ذلك لأنه يعيش ظروفاً ميسرة. "ولكنه يسأل نفسه إن كانت مسلمته التي تحثه على إهمال مواهبه الطبيعية، التي تتفق في ذاتها مع نزعة الطبيعة إلى التمتع باللذات، تتفق كذلك مع ما يسمى بالواجب. عندئذ يرى أن الطبيعة بحسب قانون عام كهذا يمكنها حقاً أن تظل باقية، حتى لو ترك الإنسان موهبته

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.269. (79)

(80) أنظر: عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص 74.

(81) المرجع السابق، ص 74.

تصدأ ولم يفكر إلا في توجيه حياته إلى الفراغ واللذة، والتناسل، والاستمتاع على وجه الإجمال، غير أنه لا يمكنه على الإطلاق أن يريد لهذا أن يصبح قانوناً طبيعياً عاماً، أو أن يغرس بحالته التي هو عليها في نفوسنا عن طريق غريزة فطرية؛ ذلك لأنه بما هو كائن عاقل، يريد بالضرورة أن تنمي جميع ملكاته لكونها نافعة له، ولأنها أعطيت له ليبلغ ألواناً عديدة من الغايات والأهداف" (82).

ويذكر بدوي اعتراض هيجلر Hegler على هذا المثال موضعاً: إن هذه القاعدة لا تكشف عن تناقض إلا إذا فسرنا وأكملنا فكر كانط على النحو التالي: إن إهمال الملكات والقرائح قاعدة متناقضة لأن من الضروري والطبيعي للإرادة أن نستثمرها للمستقبل في أغراض نافعة عديدة. فسيكون ثم تطبيق لتصور الكائن العاقل يتجاوز نطاق البرهنة الشكلية. ولكن "دلبوس" يعترض على هذا الاعتراض ويخطئ "هيجلر"؛ حيث يحسب أن القاعدة الواردة هنا تتعارض مع ميول الكائن العاقل أو حاجاته، إنما هي تتعارض مع فكرة إرادته بوصفها داخلة في تركيب نظام للطبيعة ملئ بالحقيقة العملية. إن العقل يحتاج كي يرضى عن نفسه، ليس فقط إلى المعقولة المحضة البسيطة، بل وأيضاً إلى الحد الأقصى من التحديدات المعقولة. واعتبار المنفعة، الذي يتدخل بعد ذلك، هو مجرد تعزيز خارجي وليس تبريراً للقاعدة. إن على الإرادة أن تريد كل ما يسهم في تحقيق هذا النظام ومن بين ذلك تنمية المواهب والملكات (83).

أما المثال الأخير الذي يسوقه كانط هو مثال شخص توافرت له أسباب الحياة الرغيدة. فهو غني واسع الثراء، ولكنه يعتزل الناس ويتعد عنهم، لا يهب لنجدة مأزوم ولا يسعى لغوث ملهوف قائلاً لنفسه: "وما شأنني أنا بهذا؟ فليز كل من السعادة بما تشاء له السماء أو بما يشاء هو

(82) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.269.

(83) عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كنت، ص75.

لنفسه فلن أسلبه شيئاً أو أحسده على شيء؛ لكنني لا أشتهي أن أسهم بشيء في إسعاد حياته أو الوقوف إلى جانبه في أوقات الشدة! أجل أن مثل هذا اللون من التفكير لو أصبح قانوناً طبيعياً فإن الجنس البشري سيواصل بقاءه بغير شك، بل لا نزاع في أنه سيظل أفضل مما لو تشدق كل واحد بكلمات التعاطف والإحساس، أو دفعه التحمس إلى أن يضع بعضها من حين إلى حين موضع التنفيذ، بينما يعمد إلى الخداع كلما واتته الفرصة، ويبيع حقوق الناس والافتئات عليها بوسيلة أو بأخرى. ومع أن من الممكن تماماً أن يُكتب البقاء لقانون طبيعي عام يطابق هذه المسلمة، فإن المستحيل أن يراد لمثل هذا المبدأ أن يكون صالحاً صلاحية قانون طبيعي عام. ذلك أن الإرادة التي تقرر ذلك إرادة تناقض نفسها بنفسها، فقد يحدث في كثير من الحالات أن يحتاج مثل هذا الإنسان إلى حب الآخرين وعطفهم وأن يجد نفسه محروماً من كل أمل في الحصول على المساعدة التي يتمناها، إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعي المنبثق من إرادته ذاتها" (84).

ويلاحظ "دلبوس" في تعليقه على ترجمته الفرنسية لكتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" أن كانط يريد بالأحرى أن يقول إن نظام الطبيعة يفترض وجود علاقات إيجابية وموضوعية متبادلة بين الكائنات؛ وتبعاً لذلك فإن الإرادة، وهي تعتبر نفسها صانعة للنظام في الطبيعة، لا يمكن أن تريد أن تبقى الإنسانية معزولة بالأنانية، وأن ينأى الإنسان بنفسه بعيداً عن أخيه الإنسان، أو أن يعامل الناس بعضهم البعض كغرباء (85).

ومن ثم يمكننا القول بأننا من الممكن أن نخلص من هذه الأمثلة الأربعة التي يقدمها كانط إلى أننا إذا انتبهنا إلى أنفسنا في كل الأحوال التي فيها ننتهك واجباً، فإننا نجد أننا لا نريد حقاً أن تصير القاعدة التي

(84) كانت : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 64-65. وانظر أيضا Kant Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.269.

(85) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كنت، ص 76-77.

اتخذناها أن تصير قانوناً كلياً؛ لأن هذا مستحيل عليها، بل يجب بالأحرى أن تبقى القاعدة المقابلة هي القانون الكلي، بيد أننا نستبيح لأنفسنا الحرية في أن نستثني أنفسنا، أو هذه المرة فقط لصالح ميولنا، وتبعاً لذلك فإننا لو اعتبرنا كل شيء من وجهة نظر العقل، فإننا سنجد تناقضاً في إرادتنا نحن بمعنى أننا نريد أن يكون مبدأ ما ضرورياً - من الناحية الموضوعية - بوصفه قانوناً كلياً، وألا يكون له مع ذلك قيمة كلية من الناحية الذاتية وأن يحتمل الاستثناءات، لكن لما كنا ننظر في كل لحظة ما إلى فعلنا من وجهة نظر إرادة مطابقة تماماً للعقل، وبعد ذلك ننظر إلى هذا الفعل هو نفسه من وجهة نظر إرادة متأثرة بالميل، فليس ها هنا تناقض حقاً، بل مقاومة من الميل موجهة ضد مقتضيات العقل، وهو ما يجعل كلية المبدأ تتحول إلى مجرد عموم، وأن المبدأ العملي للعقل يجب أن يلتقي مع القاعدة في منتصف الطريق. ولكن على الرغم من أن هذا الحل الوسط لا يمكن تبريره في حكمنا حيث يكون حكماً صادراً عن نزاهة وعدم تحيز، فإنه يدل مع ذلك على أننا نعترف اعترافاً حقيقياً بصلاحية الأمر الأخلاقي المطلق وأنها مع احترامنا الكامل له نسمح لأنفسنا ببعض الاستثناءات القليلة الأهمية، فيما يبدو لنا، والتي نكره عليها إكراهاً<sup>(86)</sup>.

وهكذا يثبت كانط أن الواجب تصور له معنى ويحتوي على تشريع حقيقي لأفعالنا، وهذا التشريع لا يمكن التعبير عنه بأوامر مشروطة ولكن بأوامر مطلقة، وإن كانط يذكرنا بأننا حينما نخالف واجباً من الواجبات، فإننا كثيراً ما نرفض في قرارة نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة؛ لأننا نشعر هنا أننا بإزاء حالة خاصة تجعل من سلوكنا مجرد استثناء للقانون الأخلاقي العام، وآية ذلك أن اللص الذي يقترف جريمة السرقة بدافع من الغواية أو الإغراء قد لا يريد لغيره من الناس أن ينهجوا نهجه فيصبحوا لصوصاً مثله<sup>(87)</sup>.

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.270. (86)

(87) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص 176.

وهذا يعطي دلالة ثانية لهذا القاعدة فيما يقول توفيق الطويل "إنها تقضي بأن يكون المبدأ الأخلاقي الذي يتصرف الإنسان بموجبه واحداً في كل زمان ومكان، فيمتنع بهذا أن يستثنى الإنسان نفسه من القاعدة الأخلاقية، ليس من حق الإنسان أن يبيح لنفسه ما يحرمه على غيره، إن من يؤثر العمل وفقاً لنوازع رغباته الشخصية على العمل وفقاً لنداء الواجب يجانب ما تقضي به المبادئ الأخلاقية، ولو أن كل إنسان ألف استثناء نفسه من المبادئ رعاية لمصلحته الشخصية لاستحال وجود المجتمعات المنظمة"<sup>(88)</sup>.

وعلى ذلك يمكن القول بأن جميع الناس عند كانط متساوون أمام القانون الأخلاقي ولا عذر لأحد في الخروج عليه، وهكذا تصبح آية السلوك الخلقي إمكان تعميمه دون أن يؤدي التعميم إلى موقف مستحيل، وبهذا يمتنع الاستثناء مهما كانت ظروفه وأسبابه.

كما توجد دلالة ثالثة لهذه القاعدة حيث أن الواجب لا يؤدي قط إلا من أجل الواجب، ومن أجل هذا ميز كانط بينه (باعتباره أمراً مطلقاً) وبين الأمر المشروط. فأوامر الرغبة دائماً مشروطة، أما الأوامر الأخلاقية فدائماً مطلقة؛ لأن الأفعال اللا أخلاقية يؤدي إليها حافز غريب عنها بمعنى أنها دائماً وسيلة إلى غاية تقوم وراءها فمن يزور (شيئاً) مثلاً يرغب بذلك أن يغتصب مالا لا حق له في امتلاكه قانوناً، أما الأوامر الأخلاقية فطاعتها إنما تكون لذاتها لا لتتائجها أو لما ستجنيه من ورائها. كما إنه لا يكفي فيه أن يكون مشروعاً في تعاليم الدين أو مقبولاً عند الرأي العام أو معفي من عقوبة القانون الوضعي، فإن الامتناع عن اقتراف الآثام مع وجود ما يغري بها، يتنافى مع الأخلاقية متى كان بوازع من خشية الله واتقاء لعذاب الجحيم، أو خوفاً من عقاب ينزله القانون الوضعي أو ينذر به العرف الاجتماعي، أو حتى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير، لكن يكفي للفعل

---

(88) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص 428.

أن يكون أخلاقياً فقط صدوره عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب<sup>(89)</sup> ولكن أي غاية يمكن أن تنشدها الإرادة في ظل هذا القانون الأخلاقي الصارم؟ هل هي اللا غاية؟ أم أن هناك غاية ما؟ يمكن القول بأن هناك غاية واحدة وواحدة فقط، ألا وهي الإنسان نفسه، وهي غاية موضوعية تختلف عن الغايات الذاتية.

فالغايات الذاتية قوام الأوامر المشروطة؛ ولكن هناك غايات موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو كذلك، يتجه إليها في كل الظروف والأحوال، إن قيمتها مطلقة وليست نسبية وهي لا تكون قط نتائج تترتب على أفعال نأتيتها، فالغايات الموضوعية غايات في ذاتها وليس بالقياس إلى أفراد بعينهم، ولا تتوافر هذه الصفات إلا في الموجودات العاقلة، لأنهم وحدهم يمكن أن تكون قيمتهم مطلقة غير مشروطة، فلا يجوز أن يُستخدم إنسان كوسيلة لتحقيق غاية<sup>(90)</sup>؛ لأن الإنسان نفسه هو الغاية. أو كما يقول أحد الباحثين "إننا إذا اعتبرنا الطبيعة نظاماً غائياً، فالإنسان هو غايتها الجوهرية"<sup>(91)</sup> وهنا يصل بنا كانط إلى الصيغة الثانية من قواعد القانون الأخلاقي وهي قاعدة "الغائية" أو كما يسميها ألن وود "صيغة الإنسانية كغاية"<sup>(92)</sup> وتقول "افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة"<sup>(93)</sup>.

فكانط من خلال هذه القاعدة يرفض التعامل مع الإنسان باعتباره مجرد وسيلة، فهي قاعدة تحترم الإنسان بما هو إنسان، أي باعتباره كائناً

(89) المرجع السابق، ص 430.

(90) Paton, The Categorical Imperative, p.165.

(91) John Passmore, Responsibility for nature, Ecological Problems and western, London, 1980, p.15.

(92) Allen W.Wood, Kant's formulations of the moral law, p.291.

(93) Paton, The Categorical Imperative, p.165. and see also: Allen W.Wood, Kant's formulations of the moral law, p.291.

عاقلاً، فهذا متضمن في استخدام كلمة الإنسانية، فالخاصية الإنسانية الأساسية هي العقل أو بعبارة أدق هي الإرادة العاقلة، وبفضل هذه الخاصية علينا أن نعامل الآخرين باعتبارهم غايات وليسوا وسائل<sup>(94)</sup>.

فالإنسان غاية في ذاته، والناس يُسمون أشخاصاً لأن طبيعتهم تجعل منهم غايات في ذاتها، أي أشياء لا يمكن أن تُستخدم كمجرد وسائل وهم ليسوا غايات ذاتية بمعنى أن وجودهم له قيمة بالنسبة إلينا، كلا، إنهم غايات موضوعية، أي أشياء غايتها في ذاتها ولا يمكن إحلال غيرها محلها.

وقد أرادت هذه القاعدة أن تجعل للواجب مضموناً أو مادة، فجعلت من الشخص الإنساني غاية في ذاته، ولما استحال لدى كانط أن يكون مضمون الواجب مادة تجريبية أو مضمون تجريبي فقد حصر موضوع الواجب في الجانب العقلي من الشخص الإنساني، وذهب إلى أن الطبيعة العاقلة وحدها هي التي تعد غاية في ذاتها. وإذا كان في استطاعتنا أن نتخذ من الأشياء وسائل نستخدمها لتحقيق أغراضنا فإننا ملزمون بأن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنها غايات موضوعية، وبالتالي فإنه ليس من حقنا أن نعامل الأشخاص باعتبارهم مجرد وسائل لتحقيق أغراضنا<sup>(95)</sup>.

ولكن هذا لم يمنعه من التضحية بالنفس واتخاذها وسيلة لتحقيق غاية عامة نبيلة. ولا يرى في هذه التضحية تعارضاً مع القانون الأخلاقي بل على العكس تماماً يرى فيه تحقيقاً للقانون الأخلاقي على أكمل وجه. وفي هذا الصدد يقول باتون مفسراً وموضحاً "إن إقبال الفرد على التضحية بحياته في سبيل الواجب، لا يعد استخداماً للشخص على أنه مجرد وسيلة، وإن من يرى مثل هذا الرأي هو مخطئ من وجهة نظرنا، فإنه من الخطأ أن ننظر لمثل هذا العمل الخير على أنه وسيلة لتحقيق القانون، والخطأ الأكبر أن

(94) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص 430.

(95) زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، ص 200-201.

أظن أنني حين أموت في سبيل الواجب فإنني استخدم إرادتي كوسيلة لغاية أخرى نسبية، إن التضحية الأخلاقية لها مشكلة جديرة بأن لا نتعامل معها باستخفاف، لكن على الأقل نستطيع أن نقول أن التضحية في سبيل الواجب ليست استخداماً لإرادتي العاقلة كوسيلة لإرضاء ميول، فهي بالأحرى إخضاع لميولي وحتى لحياتي من أجل غاية لا يضاهاها أي إرضاء حسي فإنها تبدو كإرادة طيبة وغاية في ذاتها" (96).

وتشير الصيغة الثانية للقانون الأخلاقي إلى أمرين هامين : الأمر الأول إنه إذا كان هناك أشخاص يضحون بأنفسهم ويستخدمونها كوسائل لتحقيق غايات نبيلة وفضائل بطولية، فلا يحق لنا أن ننظر إليهم على أنهم مجرد وسائل دون موافقتهم، فالجندي الذي يضحي بحياته في سبيل وطن، أو الطبيب الذي يضحي بحياته في سبيل مرضاه، أو العالم الذي يضحي بحياته في سبيل تقدم المعرفة، كل هؤلاء تعتبر أعمالهم فضائل بطولية. وبالرغم من إعجابنا بهم وهم يعاملون أنفسهم على أنهم مجرد وسائل لغايات أنبل، إلا أننا يجب ألا نشعر بالعدالة حين نعاملهم بهذه الطريقة دون موافقتهم. والأمر الثاني أنه من الصعب في بعض الحالات أن نعامل الإنسان باعتباره غاية في ذاته في جميع الحالات، إذ يكون هناك ضرورة في معاملته باعتباره وسيلة، فإذا عزلنا المريض بمرض معدي فإننا نعامله فقط باعتباره سبباً لنقل العدوى إلى الآخرين، ولكننا إذا رفضنا أن نعزله، فإننا حينئذٍ نعامل الآخرين فقط باعتبارهم وسائل لراحته وشفائه (97).

ويعود كانط إلى نفس الأمثلة التي ضربها من قبل وهي "الانتحار - التعهد بسداد الدين - تنمية المواهب الذاتية - الواجبات نحو الغير) ليبين أن الإنسان الذي ينتحر أو ينقض وعده.... الخ. لا يعامل الإنسانية في شخصه أو في أشخاص الآخرين باعتبارها غاية في ذاتها، بل باعتبارها

Paton, The Categorical Imperative, p.166.

(96)

Broad, Five Types of Ethical Theory, P.132.

(97)



مجرد وسيلة لتحقيق حياه سعيدة ويعطي لنفسه الحق في قتل هذا الإنسان إذا لم يحقق له غايته، وناقض وعوده للغير يعاملهم باعتبارهم مجرد وسائل لتحقيق مصالحة الشخصية، وهكذا.

ولكن ثمة سؤال يطرح نفسه بقوة في هذا الإطار وهو: كيف أستطيع أن أعامل الآخرين باعتبارهم غايات دون أن أعامل نفسي باعتبارها وسيلة في نفس الوقت؟ يرى كانط أن هذا يمكن أن يتحقق إذا اتفقت جميع الإرادات وأقامت مملكة للغايات تنسجم فيها الإرادة الفردية مع الإرادة العامة وتعبّر عنها تعبيراً كاملاً، ولا يتحقق هذا الانسجام بين الإرادات إلا عن طريق طاعة العقل، فالإرادة باعتبارها تعبيراً عن العقل مصدر كل قانون، وتستطيع أن تعطي نفسها قانونها، وبالتالي لا يصبح القانون مفروضاً عليها من أي سلطة خارجية مثل العرف أو الدين؛ لأنها هي التي تضع هذا القانون وتفرضه على نفسها بنفسها. وهنا يظهر مفهوم الجبر الذاتي Self Determination حسب الاستخدام الكانطي الذي يعني أن الإنسان مجبر أي ملزم بطاعة عقله.

وإذا تحقق هذا المبدأ - أي عامل الناس بعضهم بعضاً على أنهم غايات لا وسائل - سينشأ عن ذلك ارتباط منظم بين الكائنات العاقلة بواسطة قوانين موضوعية مشتركة، أي مملكة يمكن أن تسمى مملكة الغايات، ويبدو أن كانط هنا يقتبس فكرة القديس أوغسطين عن مملكة الله، كما يرجع إلى التفسير الفلسفي الذي وضعه ليبنتس لها بتمييزه بين مملكة اللطف ومملكة الطبيعة ولكن مملكة الغايات عند كانط لا تعبر في حقيقة الأمر إلا عن مثل أعلى<sup>(98)</sup>.

ويرى زكريا إبراهيم أن حديث كانط هنا عن مملكة الغايات قد يوحي - على الأقل في ظاهر الأمر - بأنه لم يلزم نفسه بالبقاء في حدود "أخلاق الواجب" أو "الأخلاق الإلزامية" بل هو قد أدخل في اعتباره أيضاً بعض

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.274.

(98)

مبادئ "أخلاق الغاية" أو "الأخلاق الغرضية" (99).

ويبقى هدف قوانين مملكة الغايات هو هذه العلاقة التي تقوم بين هذه الكائنات بعضهم البعض بوصفهم غايات ووسائل، وعلى الكائن العاقل أن يعد نفسه مشرعاً في ملكوت الغايات الممكن بواسطة حرية الإرادة، سواء كان فيه عضوًا أو رئيسًا، ولكنه لا يستطيع أن يتطلع إلى مكان الزعيم أو الرئيس بواسطة قواعد الإرادة وحدها بل فقط حيث يكون مستقلاً تمام الاستقلال، ليس لديه حاجات، وله سلطة مطابقة لإرادته بغير حدود، وواضح من هذا أنه لا يمكن أن تكون الرئاسة إلا لله وحده لا لأي كائن بشري؛ لأن أي كائن ذي حاجات ولا يمكن أن يستقل ويستغنى بنفسه تمام الاستغناء<sup>(100)</sup>؛ لأن الله هو الموجود المقدس وهو فوق كل قانون يحد من إرادته وفوق الواجب والإلزام. وهو بالتالي ينبغي أن يكون عقلاً تاماً لا عقلاً جزئياً، ومثل هذا الكائن لا يحتاج إلى شيء لأن الحاجة تولد رغبات تتعارض مع الإرادة الأخلاقية. ولهذا يجب أن يكون غنياً بنفسه تماماً<sup>(101)</sup>.

ونصل بذلك إلى القاعدة الثالثة والتي يمكننا أن نطلق عليها "قاعدة الحرية" أو على حد تعبير ألن وود "صيغة الحكم الذاتي"<sup>(102)</sup>. والتي يمكن القول عنها بأن كانط قد استخلصها من مفهوم القاعدتين السالفتين. حتى إنها لتبدو للوهلة الأولى أنها لا تضيف شيئاً حيث يقول "افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاماً" فالإنسان في القاعدة الأولى يعمل بموجب قانون، وفي القاعدة الثانية ينظر إلى نفسه باعتبارها غاية في ذاتها، ولكنه إذا اكتفى بالخضوع لقانون دون أن يكون هو واضعه كان أداة وليس غاية في ذاته. إن القانون من وضع العقل ومن ثم كان موضوعياً يعمل بمقتضاه كل كائن عاقل، ومن هنا قيل إن القانون

(99) زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، ص201.

(100) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.274.

(101) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كنت، ص87.

(102) Allen W.Wood: Kant's formulations of the moral law, p.292.

الأخلاقي ذاتي من حيث أن الذي يخضع له هو مشرعه، وموضوعي في نفس الوقت من حيث إنه واحد لجميع العقلاء، أولئك الذي يؤلفون مملكة الغايات، فكلٌ منهم غاية في ذاته<sup>(103)</sup>.

ولو كان القانون الأخلاقي مفروضًا على الإنسان من الخارج لكان معنى هذا أننا نعامل الإنسان على أنه وسيلة وليس غاية في ذاته؛ لأنه سيكون في هذه الحالة مجرد أداة لتنفيذ هذا القانون الخارجي، ومن ثم فإذا كانت القاعدة الأولى توحى بأن الإرادة هي التي تعطي نفسها قانونها وتؤكد أيضًا على موضوعية القانون الأخلاقي وعلى الضرورة التي يتسم بها في قاعدته الثانية، فإنه في القاعدة الثالثة يعيد ما ذكره في القاعدة الأولى فهي لا تنكر الضرورة، ولكنها تقرر أننا نضع القانون ثم نطيعه، وبالتالي فإن الإرادة ليست خاضعة للقانون فقط، ولكنها مشرعة له أيضًا، وهي خاضعة للقانون؛ لأنها هي التي تضعه.

وبناءً على ذلك لا يكون هناك أي تناقض في القول بأن الإرادة تكون حرة بقدر طاعتها للقانون، مادام هذا القانون قد صدر عن الإرادة نفسها وهذا هو جوهر حرية الإرادة الإنسانية، فالقانون الأخلاقي ليس شيئًا مفروضًا على الإرادة من خارجها، بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا ما يبرر إطاعته وهذه الإطاعة إذن حرية وليست قسرًا، أي أن الحرية عند كانط تعني الاستقلال الكامل عن كل ما هو مفروض من الخارج من ناحية ومن ناحية أخرى التبعية الكاملة للقانون الأخلاقي وهذا يعكس تأثير كانط بفكرة العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو وبفكر عصره عمومًا.

ومن هنا كان مصدر الإلزام الخلفي عند كانط سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدرًا للتشريع الخلفي كله. فالإنسان هنا هو صانع القانون، هو

---

(103) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص432. وانظر أيضا :

Allen W.Wood: Kant's formulations of the moral law, p.301-303

نفسه مشرعه والخاضع له. ومن ثم كان خضوع إرادة الموجود العاقل للقانون إنما يعني خضوعها لنفسها فحسب أو قل إنه يعني أن الإرادة مستقلة. وتلك هي الفكرة الشهيرة عند كانط عن الاستقلال الذاتي للإرادة الذي يرى أن مبدأها للإرادة إنما يعبر عن مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة<sup>(104)</sup>. "كرامة الكائن العاقل الذي لا يخضع لغير القانون الذي يضعه بنفسه"<sup>(105)</sup>.

ويعبر كانط عن هذه القاعدة بصيغة أخرى تقول "افعل كما لو كنت من خلال قواعدك عضوًا في مملكة الغايات يشرع قانونًا"<sup>(106)</sup>. وتعد هذه الصيغة أكثر الصيغ شمولاً فهي تذكر كل من صورة الفعل الأخلاقي (القانون العام)، ومضمونه (الغايات في ذاتها) وهي تبين أننا لا نتعامل مع قوانين أو غايات منفصلة بعضها عن بعض، بل نتعامل مع نسق من القوانين ونسق من الغايات. إن هذه الصيغة تربط قانون الحرية بقانون الطبيعة. كما إنها - مثل صيغة الاستقلال الذاتي - تؤكد على الحرية التي يضع بها الإنسان الخبير قوانينه من خلال قواعده ونستطيع أن نقول أن هذه الصيغة هي "التحديد الكامل" لقواعد الفعل الأخلاقي، ففي الصيغة الأولى ندرك أن الفعل الأخلاقي له صور واحدة (وهي صورة القانون العام) وفي الصيغة الثانية ندرك أن الفعل الأخلاقي له مضمون يتمثل في كثير من الموضوعات والغايات، وأخيراً نصل في هذه الصيغة إلى تصور كل الكائنات العاقلة باعتبارها غايات في ذاتها متحدة في نسق واحد كامل في ظل قانون عام واحد. ومن ثم تضمنت هذه القاعدة القاعدتين السابقتين<sup>(107)</sup>.

ويعتقد كانط أن هذه الصيغة الثالثة لا تقتصر على صورة الأخلاق بل تشمل أيضاً على مضمونها، أي على الأشخاص باعتبارهم غايات في ذاتهم

(104) إمام عبد الفتاح إمام : فلسفة الأخلاق، ص 195.

(105) Paton, The Categorical Imperative, p.185.

(106) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.274.

(107) Allen W.Wood, Kant's formulations of the moral law, p300-302.

وعلى غاياتهم الشخصية في نفس الوقت. وعلى هذا فإن هذه الصيغة تقدم لنا مشهداً جذاباً لعالم تتحقق فيه غاية كل فاعل حر (بقدر ما يكون منسجماً مع الحرية في ظل قانون عام) وبالتالي تكون السعادة فيه متناسبة مع الفضيلة، وهذا يمدنا بدافع قوي للأخلاق. ولكن هنا تكمن خطورة هذه الصيغة، لأننا ربما نكون مدفوعين إلى السعي وراء تحقيق مثل هذا العالم فقط لأننا نعتقد أن مصالحنا تتحقق فيه. إن الفعل الأخلاقي يجب أن يصدر بدافع من الإحساس بالواجب باعتباره تجسيداً للقانون وليس باعتباره مجرد وسيلة لتعزيز مصالحنا الخاصة<sup>(108)</sup>. ويرجع سمو الصيغة الأولى وربما الشكل الأول للصيغة الثالثة إلى تأكيدهما على أن الفعل يكون خيراً على نحو أخلاقي إذا كان صادراً عن احترام للواجب دون أي باعث أو وازع أو مصلحة. فالواجب من أجل الواجب هو محور فلسفة كانط الأخلاقية. ودعامته الراسخة هي الإرادة الحرة التي تشرع لنفسها وتقيّد سلوكها بنفسها.

وهكذا ظهر مبدأ الحرية كمضمون لهذه الصيغة الثالثة من صيغ القانون الأخلاقي عند كانط، كما يعتبر توفيق الطويل هذه الصيغة أهم صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى لأنها تتأدى بنا مباشرة إلى فكرة الحرية، فنحن لا نخضع للقانون الأخلاقي إلا لأنه التعبير الضروري عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة. فالإنسان هنا يتصرف وفقاً لقاعدة تصلح أن تكون قاعدة لسلوك الآخرين متى كانوا في ظروفه، وهو يستجيب في هذا لإملاء العقل وحده ومن أجل ذلك اقتضت الأخلاق أن يريد الإنسان القانون الأخلاقي وأن يرغب في الخضوع له بمحض حريته<sup>(109)</sup>. وإنه بلا هذه الحرية تفقد الأخلاق معناها وتنهار مفاهيم الواجب والإلزام والقانون الأخلاقي في تناقض حتمي، والحرية عند كانط - كما ستبدو لاحقاً - لا تتصل بنطاق التجربة ولا بنطاق العالم الحسي وإنما هي تتصل بالعقل. وقد

---

(108) يسري ابراهيم: اتجاهات في فلسفة الأخلاق، دار الهاني للطباعة، القاهرة، د. ت، ص78.

(109) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق من نشأتها وتطورها، ص432.

بلغ من تمجيده لفكرة الحرية أن بعض أتباعه - وخاصة فلاسفة الكانطية المحدثه - جعلوا منها مقولة من مقولات الفكر كالزمان والمكان<sup>(110)</sup>.

ومن هنا كان المجتمع البشري عند كانط عبارة عن جمهورية معقولة تتألف من إناس أحرار، يضع كل منهم لنفسه وللآخرين قواعد صادقة كلية بحيث لو وجد أي شخص آخر في مكانة لتصرف مثله تمامًا دون أي اعتبار للتفضيل الشخصي أو الميول الذاتية.

وهكذا ضمنت الأخلاق الكانطية للإنسان استقلالاً كاملاً، فلم تربط الفعل الأخلاقي بنتائجه كما إنها لم تجعله خاضعاً لقانون مفروض على الإنسان من الخارج. مؤكداً مراراً وتكراراً على حرية الإنسان واستقلال إرادته وهو ما جعلنا نفرده له هذا المبحث التالي.

#### خامساً: الحرية والإلزام الخلقي :

تنزع فلسفة الأخلاق الكانطية نزوعاً صريحاً إلى الحرية. لأنها تقرر بشكل واضح وصريح أن الفعل لا يمكن أن يكون أخلاقياً ما لم يكن صادراً عن إرادة حرة، ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعد أخلاقياً إذا صدر عن خضوع لإرادة خارجية. فمناط أخلاقية الفعل عند كانط انبثاقه من "ناموسه الذاتي" وصدوره عن كيانه الداخلي<sup>(111)</sup>.

ولذلك يمكننا القول بأن مفهوم الحرية هو الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق، فبدون الحرية تفقد الأخلاق معناها وتنهار مفاهيم الواجب والإلزام ويصبح القانون الخلقي في تناقض حتمي. ومن هنا كان الشرط الأول لتحقيق القانون الأخلاقي عند كانط هو الحرية، فالعقل يأمرنا بطاعة القانون الأخلاقي. وهذا الأمر يكون متناقضاً إذا لم يكن لدينا على الأقل

---

(110) السيد محمد بدوي : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص99.

(111) عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص122.

إمكانية الاستجابة له، وبناءً على هذا لن يكون بنا حاجة إلا إلى الالتفاف إلى اتساق الفكر مع نفسه اتساقاً ضرورياً، لكي نستخلص من تصور الواجب تصور الحرية<sup>(112)</sup>.

والحرية بوجه عام "هي الإرادة الفريدة التي تختار الفعل وتميزه عن روية وتدبير مع إمكان عدم اختيار الفعل أو القدرة على اختيار نقيضه" وهي عند كانط استقلالاً يميز إرادة الكائن العاقل دون سائر الكائنات، أو هي أولاً وقبل كل شيء خاصية التصرف أو العمل في استقلال عن أية علة أجنبية؛ وإذ كانت هناك أشياء ينبغي على الإنسان فعلها؛ فذلك لأن لديه القدرة على فعلها<sup>(113)</sup>. فيقول: "الإرادة نوع من العلية تتميز به الكائنات الحية من حيث هي كائنات عاقلة. والحرية ستكون هي الخاصية التي تتميز بها العلية لدي جميع الكائنات غير العاقلة والتي تجعل فاعليتها تتحدد بتأثير العلل الغريبة عنها"<sup>(114)</sup>.

ومن الملاحظ أن كانط هنا يستخدم كلمة "العلية" بمعنيين :

1. فهي تعني "القوة التي تحدث نتائج".
2. وهي تعني أيضاً "الفعل السببي".

ويقصد كانط بقوله "الإرادة نوع من العلية" أنها قوة تحدث نتائج، ومن ذلك يمكننا القول بأن الإرادة الحرة عند كانط هي تلك الإرادة التي من شأنها أن تحدث نتائج دون أن يكون محتوماً عليها أن تحدث هذه النتائج بواسطة أي شيء غير ذاتها، أي أنها إرادة لا ضرورة قاهرة فيها ولا آلية<sup>(115)</sup>.

---

(112) أميل بوترو: فلسفة كانط، ص 367.

(113) زكريا إبراهيم: مبادئ الفلسفة والأخلاق، القاهرة، مطبعة وزارة التربية والتعليم، 1963، ص 136.

(114) Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, P.279.

(115) Watkins (Eric), *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University press, New York, 2005, pp. 343-344.

والقانون الأخلاقي هو أمر لا ندعن له إذعاناً محتوماً، ولا ينتج آلياً آثاراً لا مناص منها، كما هو شأن القوانين الفيزيائية، والأفعال التي يأمر بها ربما لن تتحقق قط، إنها في الواقع متصورة على إنها إمكانية، إنجازها يأمر به القانون، فهي إذن صورة من صور العلية. بيد أن فكرة العلية تتضمن فكرة القانون، فإن علية بغير قانون هي المصادفة. وإذن فالحرية يجب أن يكون لها قانون ما، ولكن قانون ملائم لطبيعتها<sup>(116)</sup>.

ولو شئنا الآن أن نستخدم تعبيراً فلسفياً لبيان الصلة بين الإلزام الخلقي والشعور بالحرية، لكان في وسعنا أن نقول إن دعامة الواجب هي الإرادة الحرة التي تشرع لنفسها، وتقيّد سلوكها بنفسها. فليس القانون الأخلاقي سلطة خارجية بل هو قانون عقلي باطن في صميم الإرادة البشرية، بحيث إن الإنسان ليبدو من مملكة الأخلاق. بمثابة حاكم ومحكوم في الوقت نفسه، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك معنى "للاستقلال الذاتي" الذي ننسبه إلى الإرادة البشرية ما لم تكن هناك "حرية" يستند إليها ويرتكز عليها<sup>(117)</sup>.

ومن هنا يمكننا أن نتوصل لتعريف دقيق للحرية عند كانط بأنها من جهة، هي الاستقلال بإزاء قوانين العالم الفيزيقي، وهي في نفس الوقت من جهة أخرى التبعية بالقياس إلى القانون الأخلاقي<sup>(118)</sup>.

فمناط أخلاقية الفعل عند كانط صدوره عن إرادة حرة وانبثاقه عن كياننا الداخلي، وهذا ما تعبر عنه الصيغة الكانطية المشهورة: إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية، لأنها ملزمة لنا إلزاماً داخلياً، ولا ينبغي أن ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها أوامر إلهية<sup>(119)</sup>.

(116) اميل بوترو: فلسفة كانط، ص 367.

(117) زكريا إبراهيم: مبادئ الفلسفة والأخلاق، ص 136.

(118) اميل بوترو: فلسفة كانط، ص 368.

(119) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 122.



وكذلك تنزع الأخلاق الكانطية إلى الحرية؛ لأنها قد جعلت بداية نظرها الطبيعة الناطقة أو الشخصية الإنسانية، واعتبرتها " غاية في ذاتها " لا يصح أن تذوب في غيرها. ومن أجل ذلك كانت الحرية هي الصفة الأولى من صفات الكائنات الناطقة ذات الشخصيات المستقلة<sup>(120)</sup>. كما إنها أيضًا شرط القانون الأخلاقي، فخضوع الإنسان لباعث خارج عن إرادته يمثل اللا أخلاقية، ولذلك يتطلب الواجب من الفاعل الأخلاقي أن يتجرد من كل غرض ذاتي ومن كل سعي وراء لذة أو ميل أو متعة مباشرة، فالحرية شرط أساسي للإرادة العاقلة<sup>(121)</sup>.

والعالم بلا حرية لا قيمة له، والقيمة الفطرية المغروسة في هذا العالم كخير أقصى هي الحرية، وهي وفقًا للإرادة قيمة داخلية في العالم وحرية الإنسان حرية مطلقة غير مقيدة بأي مبدأ ضروري ذاتي، أما أفعال الحيوانات فمطرده ومنتظمة تتم وفقًا لقواعد ضرورية، وعلى الرغم من ذلك فإن كانط يرى تقييد هذه الحرية داخل حدود وقواعد حتى لا تكون النتيجة هي الفوضى وعدم النظام والوحشية وتدمير الإنسان لنفسه وللآخرين وللطبيعة وتصبح الحرية غيابًا كاملاً للنظام<sup>(122)</sup>.

ومن ثم فلا بد أن تخضع حرية الإنسان لحتمية موضوعية أساسها يقوم في الفهم وتشكل قيد الحرية، وذلك القيد يتمثل بالفعل في ذلك القانون الكلي أو القاعدة الأساسية The Fundamental التي ينبغي أن يقيد الفرد حرته ويحددها، وهذه القاعدة هي: توافق سلوك الفرد الحر مع الغايات الأساسية للإنسانية، ولا ينبغي أن يتبع الفرد ميوله وأهواءه، بل عليه أن يخضعهم لهذه القاعدة. يقول كانط: " أنا لن أتبع ميولي ولكني سأضعها تحت القاعدة "<sup>(123)</sup>.

(120) المرجع السابق، ص 123.

Almond, Brendr: philosophy or Sophia: philosophical Odyssey, Penguin Books, (121) London, 1988, P.129.

Kant, Lectures on Ethics, P.122. (122)

Ibid, p.122. (123)

والذي يخضع شخصه للإنسانية لأنه موجود حر لا يكون خاضعاً لميوله، لأنه إذا ما أطلق الحرية لميوله صار في مرتبة أدنى من الحيوان. وهكذا يفرق كانط بين نوعين من الحرية. حرية مطلقة هي في صميمها غير أخلاقية تؤدي بالإنسان إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان، وحرية غير مطلقة أخلاقية في المقام الأول خاضعة لقواعد اعتبار أو احترام الذات. الأولى حرية همجية غير أخلاقية، بل هي مصدر الشرور في العالم، والثانية حرية مسؤولة ترقى بالإنسان ولا تتناقض مع الأهداف والغايات الأساسية للإنسانية وتقوم على تقدير الذات<sup>(124)</sup>.

ومن ثم كان تقدير الذات وليس تفضيلها هو مبدأ كل واجباتنا، وهذا المبدأ معناه أن أفعالنا يجب أن تحافظ على تقدير أو قيمة الإنسان. وهناك أساسان للفعل: الأول، هو الميول وهي تنتمي لطبيعتنا الحيوانية، والثاني هو الإنسانية التي يجب أن تخضع ميولنا لها. وواجباتنا نحو أنفسنا هو أن نقيّد حريتنا من جهة ميولنا تماماً. وإذا لم نقيّد حريتنا فإننا ندمر أنفسنا كذلك يجب أن يكون مبدأ أن يقيّد الإنسان حريته مبدأً أخلاقياً. والإنسان يجب أن يحافظ على الإنسانية ذاتها احتراماً وتقديراً. فذلك هو الجوهر الأساسي لواجبنا نحو أنفسنا بوصفنا موجودات عاقلة<sup>(125)</sup>. وهذا يعني أن الفعل الأخلاقي عند كانط يجب أن يكون شرطه الأول البراءة من المصلحة أو الهوى. وأن تكون المصالح والميول خاضعة للإنسانية شرطه الثاني، إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية في ذاته.

وهكذا يصدق قول كانط "هكذا يربط العقل كل مسلمة من مسلمات الإرادة، بوصفها مصدر تشريع كلي عام. بكل إرادة أخرى، بل إنه يربطها كذلك بكل فعل موجه إلى الذات، ولا يدفع العقل على ذلك أي باعث

Ibid, p.122-123.

(124)

(125) فريال حسن خليفة : الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001، ص 151.

عملي آخر أو أية منفعة مستقبلة؛ بل إنه يصدر في ذلك عن فكرة الكرامة التي للكائن العاقل الذي لا يخضع لغير القانون الذي يضعه لنفسه»<sup>(126)</sup>.

فلكل شيء في مملكة الغايات ثمن أو كرامة، فما له ثمن من الممكن أن يستبدل بشيء آخر مكافئ له، أما ما يعلو على كل ثمن ولا يكافئه شيء آخر فإن له كرامة. فكل ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة له ثمن سوقي، وأما ما يتفق مع ذوق معين أي ما يتفق مع حال السرور الذي نستشعره في مجرد اللعب البريء عن كل غرض فله ثمن عاطفي، أما ما يؤلف الشرط الذي لا غنى عنه لكي يصبح شيئاً من الأشياء غاية في ذاته، فليست له قيمة نسبية فحسب، أي ليس له ثمن، بل إن له قيمة باطنية، أي كرامة<sup>(127)</sup>.

الأخلاقية إذن هي الشرط الوحيد الذي يجعل الكائن العاقل غاية في ذاته، إذ يستحيل عليه أن يصبح عضواً مشرعاً في مملكة الغايات إلا عن طريقها، وهكذا نجد أن الأخلاق والإنسانية هما الشيء الوحيد الذي يملك الكرامة أي أنه لما كان الإنسان موجوداً حراً لا يتقيد بغير نفسه ولا يخضع إلا للقاعدة الكلية التي تجعل منه مواطناً في جمهورية الكائنات العاقلة الحرة فإن كانط ينسب إليه قيمة كبرى بوصفه شخصاً يتمتع بالاستقلال الذاتي ويملك كرامة إنسانية كبرى في ذاته<sup>(128)</sup>.

وفي هذا الصدد يمكن أن يقال إن الفعل الأخلاقي يشبه النشاط الفني الذي يجعله كانط نموذجاً للحرية. فهو يجد بغيته في نفس ممارسته لا في نتائجه، والفعل الذي يصدر عن مجرى الآلية والعادات الموروثة أو المكتسبة لا يكون فعلاً أخلاقياً على الأصالة؛ لأن الفعل إنما يسمو إلى مرتبة الأخلاقية حين يحدده الجزء الحر من الكائن الإنساني، وهو جزؤه

---

Kant Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.274. (126)

Ibid, p.274. (127)

(128) زكريا ايراهيم: مبادئ الفلسفة والأخلاق، 137.

العقلي. فالفعل الأخلاقي مصدره وجوهه الجانب الروحي في الإنسان، والواجب في حد ذاته هو إلزام يفرضه على أنفسنا بمحض اختيارنا مادامنا أحرارًا. وهذه القضية فيما يقول أحد الباحثين تفرق بين الأخلاق الكانطية وغيرها من ضروب المذاهب الحديثة والمعاصرة التي تجعل الأخلاق نابعة من الجزء البيولوجي من الكيان الإنساني من حيث أنه مطابق لما يسميه برجسون H. Bergson "الوثبة الحيوية" أو "الجهد المولد للحياة" (129).

كما قدمت نظرية كانط السياسية تبريرًا فلسفيًا لحق الإنسان في الحرية، حيث أكد على إقامة دستور يسمح بأقصى قدر من الحرية الإنسانية وفقًا للقانون الذي يضمن لحرية كل فرد أن تتعايش وتتواجد مع حرية كل الأفراد الآخرين<sup>(130)</sup>. بل جعل من الحرية أول حق رئيسي للمواطن داخل الدولة وألزم الحاكم نفسه أن يلتزم باحترام القوانين التي فرضها، فعندما يشارك الحاكم في التشريع وسن القوانين ينبغي أن يحترم ويراعي حقوق أفراد رعيته وفي هذا ضمان لحرية وأمن الجميع، فالحرية السياسية إذن هي الانفصال والاستقلال عن الإكراه والقسر الذي يفرضه إرادة أخرى<sup>(131)</sup>.

نخلص من هذا كله أن الإنسان عند كانط هو من بين كل الكائنات وحده هو الذي يتمتع بالحرية وأن عالمه لا يكون له قيمة بلا حرية<sup>(132)</sup>. وأن حرية الشخص يحددها اعتبار غيره من الناس، والأخلاق الكانطية، خلافًا لما قد يُظن أحيانًا، هي أخلاق اشتراكية صريحة؛ لأن الإنسان فيها منظور إليه دائمًا من جهة صلته بالآخرين، والأمر المطلق أو الواجب يحضه على أن يتصرف "بحيث يجعل مبدأ عمله قانونًا كليًا شاملًا للإنسانية

(129) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص124.

(130) هانز ريس: كتابات كانط السياسية، ترجمة هناء عودة، مجلة أوراق فلسفية، العدد(11) القاهرة، 2002، ص546.

(131) المرجع السابق، 549.

Kant, Lectures on Ethics, p.122.

(132)

كلها". والمبدأ الكانطي الذي يدعو الإنسان إلى مراعاة حقوق الغير قد يبدو للبعض تقييداً للحرية.

الأمر الذي يجعل نظرية الحرية عند كانط تعاني الاضطراب وعدم الوضوح أحياناً وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن كانط حينما أراد أن يتجاوز المعنى السلبي للحرية، حين عرفها بأنها هي التي تقابل الضرورة، إلى معناها الإيجابي عن طريق مفهوم العلية Causality - كما سبق القول - إذ بعد أن يعرّف الإرادة بأنها "نوع من العلية" يفترض أن العلية يجب أن تكون طبقاً لقوانين، وعلى ذلك فإن "علية الإرادة" يجب أن تكون طبقاً لقوانين، ولكنها من نوع آخر غير تلك القوانين التي تنظم السببية الطبيعية، وتتميز هذه القوانين بأن الإرادة هي التي تضعها لنفسها بنفسها، أي أنها قوانين مفروضة على الإرادة فرضاً ذاتياً، وهذا هو ما يعنيه كانط باستقلال الإرادة؛ فالإرادة الحرة إذن هي التي تعمل في ظل مبدأ الاستقلال، أي التي تعمل طبقاً لقواعد يمكن في نفس الوقت أن يريدها باعتبارها قوانين عامة. وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة للقوانين شيء واحد. وهنا تبدو النظرية قلقة تعاني الاضطراب. فكيف تكون الإرادة حرة وخاضعة في آن واحد؟! ولا يعني هذا تناقض! لم ينكر كانط نفسه أيضاً وجود مثل هذا الاضطراب فيقول: "يجب أن نعترف في صراحة بأننا ندور هنا في حلقة مفرغة يبدو وكأنه لا سبيل إلى الخروج منها، فتأكيد الحرية يقوم على تأكيد القانون الأخلاقي كما أن تأكيد القانون الأخلاقي يقوم بدوره على الحرية"<sup>(133)</sup>. فنحن نفترض أنفسنا في مجال الغايات كأننا خاضعون لقوانين أخلاقية، ثم نتصور أنفسنا بعد ذلك خاضعين لهذه القوانين؛ لأننا نسبنا إلى أنفسنا حرية الإرادة، والحق أن الحرية والتشريع الذاتي للإرادة كليهما يدخل في التشريع الذاتي، فهما إذن تصوران متبادلان، ولهذا السبب لا يمكن أن نستخدم الواحد لتفسير الآخر

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.281.

(133)

وتبريره<sup>(134)</sup>. فالدور الفاسد هنا واضح لكل ذي عينين إذن : إذا افترضنا الحرية لكي نفسر الخضوع للقانون الأخلاقي، وبررنا الخضوع للقانون الأخلاقي من أجل الإقرار بالحرية. فما هو الحل إذن؟

لعل هذا ما دفع "برود" أن يهاجم نظرية كانط في الحرية قائلاً : "إن مجمل نظرية كانط في الحرية تتكون من مراوغات متلاحقة بين معضلة وأخرى، فهي تشبه أداء غير ماهر للعبة "الثلاث ورقات" أكثر منها برهاناً فلسفياً جاداً"<sup>(135)</sup>.

فكيف حاول كانط الخروج من هذه الحلقة المفرغة؟ هنا لجأ كانط إلى نظريته الأنطولوجية الميتافيزيقيا التي تقسم العالم إلى عالمين : عالم الفينومينا Phenomena أو عالم الأشياء الحسية كما تظهر لنا وهو العالم الذي يعيش فيه الإنسان بذاته التجريبية الظاهرة، وعالم النومينا Noumena أو عالم الحقائق العقلية التي ينتمي إليها الإنسان بذاته العاقلة الحقيقية، وعلى أساس هذه الثنائية في فهم العالم والإنسان ذهب كانط إلى أن الإنسان باعتباره كائناً ينتمي إلى العالم المحسوس الذي يقع داخل دائرة الزمان والمكان، يخضع لقوانين الطبيعة الضرورية التي تهيمن على العالم كله. وباعتباره كائناً ينتمي إلى العالم المعقول الذي يتجاوز الزمان والمكان يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة. تنبثق من العقل وحده ولا صلة لها بالتجربة. ومعنى ذلك أن الإنسان مجبر من جانب وحر من جانب آخر. فكيف يوفق كانط بين هذين الجانبين دون أن يقع في التناقض؟ يذهب كانط إلى أن الفعل من حيث هو ظاهرة تحدث في الزمان والمكان بواسطة ذات الإنسان التجريبية يتحدد على نحو مطلق بواسطة ذاته الحقيقية التي تنتمي إلى عالم النومينا الذي يتجاوز الزمان والمكان. ومعنى هذا أن كل أفعالي في هذا العالم المحسوس تنبع من إرادتي العاقلة الحرة التي تنتمي

Ibid, P.281.

(134)

Broad, Five Types of Ethical Theory, P.135.

(135)

إلى العالم المعقول، ولكن وجودي في هذا العالم المحسوس يتوافق مع الضرورة الطبيعية التي تهيمن عليه، وعلى ذلك فليس هناك تناقض في القول بأن الإرادة العاقلة الحرة تظهر في أفعال تخضع للضرورة الطبيعية ما دام الإنسان قد اختار بمحض إرادته كل أفعاله التي يفعلها في العالم الظاهر، وذلك على نحو قبلي في عالم آخر هو عالم الحقائق، ويترتب على ذلك أنه مسئول عن كل فعل من أفعاله التي اختارها؛ لأنه كان يستطيع أن يختار أن تكون أفعاله خيرة أو شريرة، وعلى هذا الأساس يكون الإلزام الخلقى ممكناً، فما دمت أستطيع أن أختار أفعالي إذن فأنا مسئول عنها ملتزم بها<sup>(136)</sup>. وهكذا يتجلى معنى الحرية في مقولة كانط الشهيرة "إن لك استطاعة لأن عليك واجباً"<sup>(137)</sup>.

وفي عبارة موجزة وواضحة يقول "عبد الرحمن بدوي" موضعاً معنى الإلزام والمسئولية عند كانط: "والخلاصة أن الإنسان بوصفه ظاهرة يخضع لقوانين الطبيعة، ولكنه بوصفه مزوداً بعقل فإنه مستقل عن الضرورة الطبيعية، وله عليته الخاصة المتمثلة في الإرادة التي يحكمها العقل ولا تتأثر بالميول والنوازع. وهذا هو السبب في أن الإنسان ينسب لنفسه إرادة متميزة تماماً من الميول الحسية، حتى إنه يتصور الأفعال المعارضة لميوله على إنها ممكنة بل وضرورية، ومن هنا لا يحتمل أن تنسب إليه هذه الميول على أنها تمثل أنه الحقيقي أو ذاته الحقيقية"<sup>(138)</sup>.

وبدخول العقل على هذا النحو، بواسطة الفكر، في عالم معقول، فإن العقل العملي لا يتجاوز أبداً حدوده، ولن يتجاوزها إلا إذا أراد، وهو ينفذ في هذا العالم، أن يتصور نفسه فيه<sup>(139)</sup>. " وهكذا تزول الشبهة التي أثارناها فيما تقدم، إذا اعتقدنا أن هناك حلقة مفرغة تستتر في الطريقة التي

---

(136) يسري إبراهيم: اتجاهات في فلسفة الأخلاق، ص 84-85.

(137) إميل بوترو: فلسفة كانط، ص 367.

(138) عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كنت، ص 102.

(139) المرجع السابق، ص 102.

نستدل بها من الحرية على وجود الاستقلال الذاتي، ومن الاستقلال الذاتي على وجود القانون الأخلاقي، وأنا ربما لا نكون في الحقيقة قد جعلنا من فكرة الحرية مبدأً إلا بالنظر إلى القانون الأخلاقي لكي نعود بعد ذلك فنستنتج هذا القانون الأخلاقي من الحرية، وأنا قد لا نستطيع نتيجة لذلك أن نعلل هذا القانون أي تعليل على الإطلاق<sup>(140)</sup>، كما يرى أيضاً أنه من المستحيل أن نبرهن نظرياً على ضرورة وجود مبدأ عملي لا مشروط، وأن نفسر لماذا كان العقل المحض عملياً بذاته، وهذه الاستحالة ناشئة عن طبيعة العقل الإنساني نفسه من حيث إنه لا يستطيع أن ينشد في العالم المحسوس مصلحة حقيقية ضد المبدأ الأخلاقي، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى من حيث أنه لا يستطيع المخاطرة في العالم المعقول كيما ينشد أن يصل فيه إلى موضوعات خارجة عن متناوله<sup>(141)</sup>. فلا يكون هناك بدٌ من أن نسلم بذلك المبدأ بنفوس طائفة طيبة الطوية ما دام ليس بوسعنا على الإطلاق أن نجعل منه قضية تقبل البرهان.

حقاً إن كل مناقشات كانط حول الحرية مجرد محاولة لتبرير الحرية كفكرة عقلية، وليس للبرهنة عليها برهاناً عقلياً حقيقياً، وربما لا يحق لنا أن نلوم كانط على هذا؛ لأنه يعترف صراحة أنه لا يمكن البرهنة على الحرية برهاناً عقلياً؛ لأن العقل النظري لا يستطيع أن يعرف شيئاً عن حقيقتها ولذلك فإنه يفترض وجود الحرية إلى جانب وجود الله وخلود النفس كمسلمات ضرورية للعقل العملي.

ومن جانبنا نرى أن مسلمة حرية الإرادة هي أكثر تلك المسلمات ضرورية ومعقولة لأن يقام عليها أساس أخلاقي، بل وقانون سياسي ومعرفي؛ لأنه لا يمكن معاقبة أو محاسبة أي إنسان كان دون افتراضنا المسبق بكونه ذا إرادة حرة يتصرف بموجبها حيثما يشاء، بينما تبدو

(140) كانت : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص116. وأنظر أيضاً:

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.282.

(141) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كنت، ص103.



مسلمتيه الآخرين بلا ضرورة وخاصة في ظل مذهبه المتكامل الذي يرفض ربط الفعل الأخلاقي بنتائجه الخارجية، ولكنه يستمد قيمته من كونه صادرًا عن الفاعل بدافع الإحساس بالواجب.

إذن فما ضرورة وجود إله يثيب ويعاقب في ظل هذا المذهب؟! نعتقد أن ظروف كانط السيئة في عصره هي التي دفعته لتلفيق مثل هذه المصادر، أما المصادر الأخرى "خلود النفس" فهي لا تبتعد كثيرًا عن مصادره الأولى. ومن ثم كانت "حرية الإرادة" هي المصدر الوحيدة الصالحة والضرورية لأن يقام عليها أساس أخلاقي.

ومن ثم جعل كانط الحرية أيضًا شرطًا للتنوير؛ حيث قال: "مثل هذا التنوير لا يتطلب شيئًا غير الحرية.... إن الاستخدام العلني العام للعقل ينبغي أن يبقى حرًا في كل الأوقات، وهو وحده القادر على نشر التنوير بين الناس" (142).

#### سادسًا : ازدواج الطبيعة البشرية :

يرتبط مفهوم "ازدواج الطبيعة البشرية" بمفهوم الواجب عند كانط ارتباطًا وثيقًا شأنه في ذلك شأن مفهوم "الحرية" الذي سبق القول فيه ولذلك نجد من الباحثين من يقول: "لو أننا سايرنا كانط في فهمه لطبيعة الواجب بوصفه إلزامًا أخلاقيًا يصدر عن العقل لكان علينا أن نربط مفهوم الواجب بشرطين أساسيين: أولهما وجود الحرية، وثانيهما ازدواج الطبيعة البشرية، أو النظرة الثنائية إلى الإنسان" (143). تلك الثنائية التي نجد جذورها على طوال الفكر الفلسفي منذ أقدم عصوره مرورًا إلى أحدثها.

فقد وجد كانط أن الإنسان من ناحية يعد جزءًا من الكون، هو موجود

---

(142) كانط : الإجابة على سؤال ما التنوير؟ ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو 2002، ص 83.

(143) زكريا إبراهيم : مبادئ الفلسفة والأخلاق، ص 135.

كغيره من الموجودات والكائنات من حيث إنه يسير بمقتضى القوانين الطبيعية، ويخضع لقوانين العلية، ولكن الإنسان من ناحية أخرى يتعالى على القوانين الطبيعية ويتحداها، إنه ينشد العلم بما ينبغي أن يأتيه من أفعال، سواء أقدم على فعله أم أحجم عنه، وبهذا ينفصل الإنسان عن عالم الأشياء كما يصورها لنا عقلنا، ويتصل بعالم الأشياء كما هي في الحقيقة - عالم الأشياء في ذاتها. فالإنسان من ناحية يتمثل في ذاته التجريبية التي تتضمن خليطاً مشوشاً من الرغبات والأهواء، ويبدو من ناحية أخرى في صورة نفس "ترنسندنالية" هي مصدر التجربة الخلقية، وبها يشارك في عالم الأشياء كما هي في الحقيقة<sup>(144)</sup>.

إذن فالإنسان عند كائط يبدو متميزاً عن غيره من الظواهر الطبيعية، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه من أفعال، يتميز بالشعور الواعي بما ينبغي أن يفعله، فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يميز بين ما يرغب في فعله، وما ينبغي عليه فعله، وقد انفرد الإنسان بهذا دون سائر الموجودات، فلا يقال للحجر الذي هوى على رأس رجل فهشمه، كان ينبغي على الحجر أن يتدحرج إلى أعلى ولا يقال للوحش كان ينبغي ألا يمزق فريسته لأن الجماد كالحيوان لا يستطيع بطبيعته أن يتصرف على غير النحو الذي تصرفه فعلاً، ولكن الإنسان وحده هو الذي يشعر بالزام يوجب عليه أن يتصرف طبقاً لمبدأ، مخالفاً بذلك مقتضيات طبيعته، فيتحرر بذلك من قيود العلية التي يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقي، وفي ظل هذه الحرية يؤدي واجبه<sup>(145)</sup>. أي أن الإنسان من حيث هو كائن محسوس طبيعة Nature ومن حيث هو كائن أخلاقي حرية Liberty وهو من الناحية الأولى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الطبيعية، ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته، فلو كان الموجود البشري متوافقاً تمام التوافق مع نفسه،

---

(144) توفيق الطويل : القيم العليا في فلسفة الأخلاق، بحث منشور بكتاب "قضايا من رحاب الفلسفة والعلم"، القاهرة: دار النهضة العربية، د.ت، ص17.

(145) المرجع السابق، ص18.

أو لو أنه كان يتمتع بوحدة كاملة بمعنى الكلمة، لما كان عليه سوى أن يترك نفسه على سجيته لكي تعمل بوحي غرائزها، كما يعمل الحيوان، أو لكي تصدر عنها الأفعال النبيلة من تلقاء نفسها كما هو الحال لدى جماعة الملائكة أو لدى بعض أولياء الله الصالحين، ولكن الإنسان - مع الأسف - يشعر بأن طبيعته مزدوجة، منقسمة على ذاتها، ومن ثم فإنه يجد نفسه مضطراً إلى أن يخاطب ميوله وقدراته بلهجة الأمر الذي يريد توجيهها أو التحكم فيها، أو السيطرة عليها، وحينما يثور في أعماق نفوسنا ضرب من الاضطراب أو الفوضى أو التمرد، فإننا نجد أنفسنا مضطرين عندئذٍ إلى أن نحاول السيطرة على الموقف بكبح جماح الشهوات المتمردة والعمل على استعادة زمام أنفسنا. وربما كانت أهم خاصية تميز الإنسان هي هذا الازدواج أو هذه الثنائية التي تجعل منه مخلوقاً عجيّباً يحيا على التناقض الأليم بين النفس والبدن<sup>(146)</sup>.

والإنسان في مرتبة وسطى فليس هو حيواناً ولا ملاكاً ولكنه ذو طبيعة مزدوجة جوهرها الصراع والتناقض الأليم بين ما يخص الجانبين المتضادين. ولعل هذا ما عناه بسكال Pascal حينما كتب يقول: "إن الإنسان ليس ملاكاً ولا حيواناً، ومن سوء الحظ أنه حين يريد أن يجعل من نفسه ملاكاً فإنه قد يتصرف تصرف الحيوان"<sup>(147)</sup>.. . ويذهب كانط إلى أن الإنسان بوصفه "ظاهرة" يخضع للعالم الطبيعي، ولكنه بوصفه غاية في ذاته "ينتسب إلى ملكوت أسمى هو "عالم الأشياء في ذاتها" أو "العالم الفائق للطبيعة" أو الإنسان بوصفه "مخلوق حيواني" في مقابل الحالة الثانية التي ترفع من قيمته بدون حدود بوصفه "عقلاً". ويعمل فيها القانون الأخلاقي كي يرفع من شأنه ويجعله يحيا حياة مستقلة عن الحيوانية، وعن العالم المحسوس كله<sup>(148)</sup>.

(146) زكريا إبراهيم: مبادئ الفلسفة والأخلاق، ص 136.

(147) نقلاً عن زكريا إبراهيم: المرجع السابق، ص 138.

(148) Kant, Critique of practical Reason, Translated by, Tomas kingsmill Abbott in (148)

والواقع أن إحساس الإنسان بالواجب، وشعوره بالمثل الأعلى هما اللذان يجعلان من الحياة الأخلاقية، ضرباً من الصراع أو الجهاد أو التوتر المستمر، فنحن نحيا باستمرار في حالة أليمة من الفوضى والاضطراب والتعدد، ولكن لأننا نَحْنُ دائماً إلى النظام والانسجام والوحدة، وعلى قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة يكون شعوره بما في أعماقه من تمزق باطني، فليست الحياة الأخلاقية حياة السهولة، واللذة، والاستسلام، بل هي حياة الشدة والصراع، والمجاهدة<sup>(149)</sup> حقاً فالحياة الأخلاقية الحقيقية عند كانط تقوم على الإرادة الإنسانية المقصودة والنتيجة عن المعاناة. وربما كانت كل مأساة الوجود الإنساني إنما تنحصر في ذلك الجهد الإرادي الشاق الذي تقوم به الذات حينما ترفض كل نفعية سهلة، وكل سعي رخيص وراء اللذة، لكي تؤدي واجبها على الوجه الأكمل، محققة لنفسها أوفر قسط من الحرية<sup>(150)</sup>.

فالإنسان حين يستخدم بدنه إنما يستعين بوسيط عائق لا بد له من العمل على ترويضه وتهذيبه وإسلاس قياده، وليست مهمته هذه سهلة أو هينة؛ بل هي مهمة شاقة وعسيرة تجعل من أداء الواجب في بعض الأحيان انتصاراً على الجاذبية الأرضية، وتحرراً من ثقل الجسد<sup>(151)</sup>. وهذه هي صورة الإنسان الحقيقية التي يقول عنها توفيق الطويل: وهذه هي الصورة التي تحفظ مكانة الإنسان صانع الحضارات ومنشئ العلوم ومبدع الفنون ومبتكر الفلسفات، صورة الإنسان الذي ينفرد - دون غيره من الكائنات، بأنه منشئ "القيم" إعراباً عن ضيقه بواقعه وتطلعه إلى كمال ينشده، هذه الصورة هي التي تبرر في رأينا تصور الأقدمين له بأنه تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية<sup>(152)</sup>.

---

Great Books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.p361.

(149) زكريا إبراهيم: مبادئ الفلسفة والأخلاق، ص 138.

(150) المرجع السابق، ص 138.

(151) المرجع السابق، ص 139.

(152) توفيق الطويل: القيم العليا في فلسفة الأخلاق، ص 18.

وهكذا تبدو الأخلاق عند كانط هي الشرط الوحيد الذي يجعل من الكائن العاقل غاية في ذاته، وإيجاد مملكة الغايات يتم عن طريق التشريع النابع من الأشخاص بوصفهم أعضاء في هذه المملكة مما ينتج عنه أن كل إنسان يفعل حسب مسلمات تعتبر غاية في ذاتها، تعتبر كل كائن عاقل آخر غاية في ذاته أيضاً وذلك هو ما يجعل من الإنسانية مملكة الغايات<sup>(153)</sup>. يقول كانط: "الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها، فهو في كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى، ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنه غاية"<sup>(154)</sup>.

وهنا يمكننا الحديث عن نزعة أخلاقية إنسانية في فلسفة كانط مقابل ما هو معروف عنها تقليدياً بأنها فلسفة متممة، فالإنسان بوصفه غاية في ذاته ينتسب إلى ملكوت أسمى هو "عالم الأشياء في ذاتها" يعمل فيها القانون الأخلاقي على الارتقاء بالإنسان كي يرفع من شأنه ويجعله يحيا حياة مستقلة عن الحيوانية وعن ذلك العالم المحسوس بأكمله. " فالإنسان هو الغاية الأخيرة للخلقة، وذلك من حيث إن حرته بتطابقها مع القانون العملي غير المشروط، ترمي إلى تحقيق الخير الأسمى في الطبيعة أي إلى تحقيق التوافق التام بين الفضيلة والسعادة. ولا يصح إذن أن نسأل عن الغاية التي يحيا من أجلها الإنسان، فأخلاقيته هي الهدف الأعلى من وجوده، وهي التي تعطيه الحق في أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعة له"<sup>(155)</sup>.

---

(153) أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق الهيكلية، ضمن الفكر الأخلاقي الجديد، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2006، ص106.

(154) كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص71. وأنظر أيضاً: Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.271.

(155) كانت: هامش تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (الترجمة العربية)، ص88.

## خاتمة

وهكذا تكون الأخلاق الكانطية قد عبرت عن نزعة إنسانية أنبتت على كون الإنسان غاية في ذاته، الأمر الذي مثل سر خلود الأخلاق الكانطية، ذلك الأمر الذي أدى إلى عودة المذاهب الأخلاقية المعاصرة إلى استلهاهم روحها والانطلاق من مبادئها في تأسيس مذاهب فلسفية جديدة. فقد مكنت الأخلاق الكانطية لكرامة الإنسان وحرية وكفلت له استقلال شخصيته واحترام إرادته، وفي ظل هذه النزعة اتجه التشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد أو الأمم بعضها والبعض الآخر، وكان من أشهر دلالات نزعته الإنسانية التي سادت فلسفته، دعوته إلى السلام وتبشيره باحترام الحقوق الدولية ورغبته في إقامة حلف بين الشعوب، ومطالبته بتحرير الإنسان من طغيان الظلم وشرور الاستعباد، ومطالبته بإلغاء الجيوش وإنهاء الحروب واحتكار الدول الغنية القوية وتملكها للدول الضعيفة الفقيرة، وناهض تدخل الدول بالقوة في نظام دول أخرى، وحرّم ارتكاب الأعمال العدوانية أثناء الحرب تفادياً لزوال الثقة المتبادلة بين الدولتين المتحاربتين بعد انتهاء الحرب، كل هذه المبادئ الأخلاقية هي التي كتبت البقاء لكانط وفلسفته، فاستلهمها "هيجل" وبدت بصورة واضحة جلية في "فينومينولوجيا الروح" و"أصول فلسفة الحق" يناقشها ويطورها ويقتبس منها ويعيد تشكيلها؛ ليجعل منها جزءاً من النسق العام لفلسفته الأخلاقية التي تنتقل من الحق المجرد إلى الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الاجتماعية، وفي هذه الأخيرة تجلّى إنجاز "هيجل" الحقيقي. كما تتجلّى تلك الأفكار التي تحمل تلك النزعة الإنسانية الأخلاقية عند "ليفيناس" الفيلسوف اليهودي الليتواني الأصل الفرنسي الجنسية صاحب المقولة الشهيرة "الإنسان أكثر قداسة من كل الأرض المقدسة"؛ حيث تبدو فلسفته في حقيقتها استلهاً لنزعة كانط الأخلاقية الإنسانية، والتي تتجلّى بصورة واضحة في تأكيد "ليفيناس" على أن النظر إلى الآخر يمنعني من قتله، لأن الوجه الذي هو مرآة الروح ينطق بأن

الآخر يحتوي الإنسانية كلها مما يشعرني بمسئوليتي عنه. ومن دعوة كانط إلى ضرورة المحافظة على الكرامة الإنسانية من خلال التعامل مع الأشخاص كغايات وليس كوسائل، إضافة إلى الصياغة الكلية والعامّة للقانون الأخلاقي الذي يتطابق في صياغته مع مبادئ حقوق الإنسان التي تتصف بدورها بالعمومية والكونية والشمولية؛ بل ومن الأمثلة التي قدمها كانط للبرهنة على صحة القاعدة الأخلاقية كواجبات تتجه ناحية الذات وناحية الغير والتي يمكن أن تستخرج منها بعض الحقوق التي دافع عنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انطلقت دعوة "آبل" و"هابرماس" إلى ضرورة تأسيس أخلاق كونية تواصلية آليتها "الحوار والنقاش" وعلتها الفاصلة "الحجاج والبرهان" وذلك لتحقيق التواصل والكونية المنشودة، هذا العصر الذي أصبح يعني اللا تواصل والتشيؤ والاعتراب. ومضى الأمريكي "جون رولز" نحو مرجعية كانطية فهو يتحدث عن تصور كانطي للعدالة، وبالرغم من أن "رولز" قد تجاوز الانتقادات الموجهة إلى كانط فإن نظريته في العدالة -مع ذلك- مازالت تردد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة، فقد أقامها على العقلانية وحرية الإرادة والمساواة... إلى آخر ما دعا إليه كانط في مبدأ الأخلاقي "افعل بحيث تعامل الإنسانية دائماً في شخصك وفي غيرك من الأشخاص باعتبارها غاية في ذاتها لا باعتبارها مجرد وسيلة" ذلك المبدأ الذي يُعد الأساس الذي يستطيع العالم المعاصر أن يتجاوز من خلاله غياب البعد المثالي.





## الأنسنية في أفق ثقافتنا

■ سعد محمد رحيم\*

### المقدمة

نشأت الأنسنية (Humanism) في خضم الهزّات الفكرية التي حدثت في عصر النهضة الأوروبية لكسر القيود التي أبقت الإنسان، لمدة طويلة، في حالة من عبودية للسلطات الفاعلة في حينها (الكنيسة والملكيّة والإقطاع)، وحالت دون تحرر العقل الذي هو المقدمة لتحرير الإنسان.

وإذا كانت الأنسنية قد بزغت في عصر النهضة، إلا أنها لم تتأصل وتزدهر إلا في عصر التنوير (القرنان السابع عشر والثامن عشر)... من هنا ترتبط النزعة الأنسنية بسياقها التاريخي - الحضاري، وبأرضيتها الاقتصادية الاجتماعية. وهي على الرغم من بعدها الإنساني الشامل إلا أنها مطبوعة بطابعها الأوروبي الغربي، حيث وجدت في فضاء الثقافة البرجوازية التي هي دالة المرحلة الرأسمالية الممتدة تاريخياً عبر أكثر من أربعة قرون. ومع هذا فإن الفكر الأنسني بمقولاته الكبرى ليس غريباً خالصاً، بل هو ذو بعد وعمق إنسانيين جليين. فليس من المعقول، في سبيل المثال، أن نجعل من

(\*) العراق.

الحرية محض تخريج غربي لا يخص الآخرين، ومن المضحك أن نتحدث عن العقل بوصفه ملكية محتكرة للغرب.

على قواعد الفكر الأنسني شيدت أفكار متناقضة، لم تكن كلها وفيه لها، ومنها (الليبرالية، الاشتراكية، الوجودية، العدمية، الفاشية، الخ...) وهي، كما نلاحظ، متباينة في توجهاتها ومساراتها، فكل منها استثمر تلك القواعد، أو بعضها، وحوّرها، في ضوء أغراض وأهداف ومصالح مختلفة.

بدأت الحركة الأنسنية، لا من نقطة شروع جديدة تقطع مع ما قبلها، بل من رحلة معرفية إلى الماضي للبحث عن جذور الفلسفات العقلانية والديمقراطية في التراث الغربي، لاسيما الإغريقي منه، أي الفلسفات ما قبل المسيحية. وكانت فكرة مركزية الإنسان في العالم ومسؤوليته (وحده) عن خلاصه، معتمداً على معايير العقلية والقيمية، ومبادراته، هي النقطة التي واجه بها دعاة الأنسنية سلطة الكنيسة. وفيما بعد أنجزت خطوات سياسية متقدمة جسدت الديمقراطية في التطبيق، والمتضمنة لحرية الرأي والتعبير والمعتقد والعمل، فضلاً عن حقوق الإنسان واللائحة الصادرة عن الأمم المتحدة باسمها في العام 1948. وهذه في حقيقتها ثمرة لانتشار الفكر الأنسني واختراقه لنسيج الإيديولوجيات السائدة التقليدية منها والمستحدثة، وللرأي العام في كل مكان. إلى الحد الذي أصبحت فيه مفاهيم كالديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة والمجتمع المدني والتسامح مما تتسابق الجماعات والحركات السياسية والحكومات على تبنيها والمزاودة بها، سواء أكان حقيقةً أو ادعاءً.

بقيت النزعة الأنسنية محددة ومتعينة بنطاقها الأوروبي. ولحقة طويلة تمثّلت نظرة الأوروبي/ الغربي إلى الآخر غير الأوروبي على وفق معايير أنتجت تراتبية عرقية لتكرّس ما سميّ بـ (المركزية الأوروبية)، بعد أن أضحى، لا الفكر التنويري الأنسني الغربي فقط، وإنما تطورات التكنولوجيا والعلوم التطبيقية في خدمة السيطرة الكولونيالية.

إن عقلانية عصر التنوير التي تحوّلت إلى عقلانية أداتية مجردة من

بُعدھا الأخلاقي تسببت فضلاً عن افتتاح العهد الكولونيالي المقيت في ظهور الفاشية والنازية، واندلاع أكثر الحروب عنفاً وقساوة في التاريخ. وعلينا أن لا ننسى أن المذهب الأنسني كان محكوماً بشروط ولادته المكانية والزمانية (أوروبا ما بعد القرون الوسطى، وازدهار التجارة، والاكتشافات الجغرافية، والاستعمار)... حصر نفسه في نطاقه الأوروبي (مركزية غربية) ورأى الآخر (غير الغربي) في ضوء مقتضيات السلطة والموقع والمصالح.

تنبه فرانس فانون إلى هذه الحقيقة المؤسسية، قائلاً: "اتركوا أوروبا هذه التي تكثر من الكلام على الإنسان، مع بقائها دائبة، مع ذلك، على اغتيال البشر في كل مكان تجدهم فيه... إن كلاً من حركاتها قد أدت إلى تفجير حدود المكان والفكر... لقد نبذت أوروبا جميع أشكال المهانة وصيغ التواضع؛ غير أنها قامت، في الوقت نفسه، بإدارة ظهرها لجميع أشكال العزاء والحنان... فحين أبادر إلى البحث عن الإنسان في تكنولوجيات أوروبا وأساليبها، لا أرى سوى سلسلة متعاقبة من أشكال الإنكار والنفي للإنسان، مع طوفان من جرائم القتل"<sup>(1)</sup>.

وفي رأي إدوارد سعيد فإن الهجوم الجارف لفانون على أوروبا لا يقتصر على نشاطها الكولونيالي العريض، بل أن دافعه الأساسي "كان متمثلاً بشمل مجمل النزعة الإنسانية الأوروبية بالذات، ذلك الصرح الذي أثبت عجزه عن تجاوز حدود رؤيته الخاصة القائمة على الحسد والغيرة"<sup>(2)</sup>.

يعي إدوارد سعيد أن الفكر الأنسني لا يمكن إنكاره ونسفه بسبب ممارسات أوروبا في العهد الكولونيالي وتجارب المركزية الأوروبية... وأن هذا الفكر يمكن أن يتجاوز عثراته ويتعلم من أخطائه، وأن بالمستطاع

(1) فرانس فانون، نقلاً عن؛ إدوارد سعيد، (فرويد وغير الأوروبيين)، دار الآداب، بيروت، 2004، ص 30-31.

(2) م. ن، ص 32.

"صياغة نمط آخر من الأنسنية يكون كوزموبوليتياً وعميق التجذر في اللغة والأدب غير الأوروبين بطرائق تستوعب دروس الماضي الكبيرة"<sup>(3)</sup>.

تتضمن هذه الدراسة، فضلاً عن المقدمة التي تتناول نشأة مفهوم الأنسنية مع إشارات إلى تطوره تاريخياً، ثلاثة مباحث... يتطرق المبحث الأول إلى مفهوم الأنسنية، والمفاهيم الحافة به، مثل (الذات/ الفردانية، العقل والعقلانية، الحرية، العلمانية، التسامح، الحداثة، ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية)... أما المبحث الثاني فيختص بعلاقة الثقافة العربية المعاصرة بالفكر الأنسني. بدءاً من فكر النهضة العربية، مروراً بالماركسية العربية والفكر القومي العربي، وخلاصات لأفكار الحركات الدينية وتيارات الليبرالية العربية، ومواقف كل منها من أفكار النزعة الأنسنية، كما جرت استعارتها وفهمها وتمثلها أو التنكيل بها ورفضها، في الفضاء الثقافي العربي... مع تلميحات إلى الأنسنية في فكرنا المعاصر. وخصص المبحث الثالث للإجابة عن السؤال؛ لماذا تعثر الفكر الأنسني في الفضاء الثقافي العربي؟... لتكون الخاتمة محاولة في توضيح الكيفية التي بها نفكر ثقافتنا وواقعنا في أفق الفكر الأنسني.

## المبحث الأول

### الأنسنية، المفهوم والمفاهيم الحافة، الذات (الفردانية)، والعقل، والحرية

مثل بزوغ فكرة (الإنسان/ الذات) شعاعاً حاداً شرح الكثافة الخائقة للعصور المظلمة... صار الإنسان في مركز العالم يوم اتخذ مكانه في القلب من انشغالات الفلسفة والدرس النظري... ولولا ذلك لما كان ثمة سبيل للثورة العلمية والصناعية فيما بعد... لم تكن الذات اكتشافاً خالصاً لفكر

(3) إدوارد سعيد، (الأنسنية والنقد الثقافي)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005، ص27.

التنوير، لكن الأخير تمحور حول مفهوم الذات بعدّها حريةً وإبداعاً عقلياً... وما كان للمذهب الأنسني أن يوجد من غير ذلك. من غير نور العقل وبشارات الحرية، بالتوازي مع فك السحر عن العالم بحسب تعبير ماكس فيبر. وقد أعتبر التنوير، كما يحدد مفهومه ماكس هوركهايمر وثيودور. ف. أدورنو في كتابهما (جدل التنوير: مشكلات فلسفية) "تعبيراً عن فكرة التقدّم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً... كان برنامج التنوير برنامجاً يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيّلة سند العلم"<sup>(4)</sup>... كان العقل بحاجة إلى التحرر. ولم يعن التحرر أكثر من أن يتحرر الإنسان من اشتراطات الطبيعة أولاً، والمجتمع بسلطاته كافة ثانياً، ليعيد ترتيب علاقته بهما. وكما أن القيم الأخلاقية في الفكر الأنسني ترتبط بالإنسان وقيمه وكرامته، ومصالحه العليا، وليست أوامر ونواهي صادرة من عالم ما وراء الطبيعة، فإن المعرفة تتحقق على وفق ذلك الفكر بالتجربة، والملاحظة، والشك المنهجي العلمي، والتحليل المستند إلى معطيات واقعية، وبوساطة العقل البشري وحده... أي أنه لا يُستلهم من مصدر ما ورائي.

لم يعد العقل يستمد مشروعيته إلا من ذاته، ولم يعد الإنسان يقرر شرط كينونته إلا باستقلاله النسبي وبضمان حريته. وكانت تلك تباشير الحداثة... الحداثة التي أكدت، كما يقول فيتو على "أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم"<sup>(5)</sup>. إذ صار بمقدور الإنسان الحديث، للمرة الأولى، أن يرى "نفسه في مرآة مجلوة فيتمثل من خلالها العالم بعدما كان ضباب القرون الوسطى اللاهوتي بحجب عنه هذه الرؤية الواضحة"<sup>(6)</sup>.

(4) ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، (جدل التنوير: شذرات فلسفية)، ترجمة: الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2003، ص23.

(5) فيتو، نقلاً عن؛ مجموعة كتاب، (مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر)، ترجمة وتقديم: محمد الشيخ وياسر الطائري، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص12.

(6) م. ن، ص12.

غير الفكر الأنسي الترسمة المعرفية للعلوم الإنسانية كافة من خلال تغيير رؤية البشر إلى أنفسهم وإلى العالم والتاريخ، ممهداً لعصر رأسمالي متقدّم وثورة صناعية عظيمة، وتحولات سياسية ما زالت بلاغتها تتصادى في أربعة أركان الأرض. فمع النزعة الأنسية صرنا فلسفياً في إطار الأستيمة التي طرفها المحايث والمتناهي، أي الدينوي. فهذه النزعة ليست ديناً جديداً في رأي دعائه بل هي البديل المنطقي للدين... وليست عقيدة مادية مغلقة بل فكرة مفتوحة على الوضع البشري والطبيعة والعالم.

الكلمة المفتاح التي يوردها إدوارد سعيد في تقابل مع الأنسية هي الدينوية، التي يستحيل التملص من شروطها القائمة فيما هو تاريخي حقيقي حيث كل شيء متورط بالسلطة والموقع والمصالح... الدينوية التي يعني بها "مستوى ثقافياً أكثر تحديداً يقول أن كل النصوص وكل التصورات كامنة في هذا العالم ومحكومة بوقائعه العديدة المتغايرة"<sup>(7)</sup>.

ولد المثقف الحديث في حاضنة الفكر الأنسي، مبشراً رسولياً من نوع مغاير لنمط المبشّر والداعية الديني السائد. وفاعلاً اجتماعياً يدس أنفه في الشأن العام، وخالقاً للمعرفة والجمال، وناقداً للسلطات العاملة. متسائلاً، محيراً بوجوده الباعث على القلق، لامنتمياً بطريقته الخاصة، ومعكراً لصفو المجتمع التقليدي. تلك الولادة التي رافقت مشروع العلمنة، وتكوين الدول القومية، وصعود الطبقة البرجوازية، واختراع الطباعة ونشوء الصحافة، وبروز أنواع أدبية جديدة (الرواية والقصة القصيرة والشعر الحر والسيرة الذاتية، الخ) وقيام الجامعات، فضلاً عن ازدهار علوم إنسانية عديدة منها؛ (علوم الاقتصاد والاجتماع والأنثروبولوجيا).

بحسب جيرار ليكلرك مؤلف كتاب (سوسولوجيا المثقفين) فإن ولادة المثقفين ارتبطت "بعلمنة المجتمع، بالسياسة، بالثقافة في القارة الأوروبية، يُربط المثقفون بالحدثة، أي بالعلمانية بالتعددية الدينية، بحرية

(7) إدوارد سعيد، (الأنسية والنقد الثقافي)، م. س، ص 70 - 71.

الأفكار ويظهر الطباعة في نهاية القرن الثامن عشر، بالثورة الفرنسية وبضغط ما يُعرف بـ "بحقوق الإنسان"<sup>(8)</sup>. كما ارتبطت "مع ظهور الجامعة، المؤسسة العلمانية، النابعة من تأسيس الجمهورية، ثم من الانفصال بين الكنيسة والدولة"<sup>(9)</sup>، عندئذ يصبح المثقفون الحديثون "ورثة رجال الدين في العصر الوسيط وورثة المتعلمين في النظام القديم"<sup>(10)</sup>، فهم في التحصيل الأخير أبناء عصر التنوير والنزعة العلمانية. وبحسب هذا التحديد يصبح نعت المثقف مرادفاً لنعت العلماني.

كان جوهر فكر النهضة، ومن ثم فكر التنوير الأوربيين، علمانياً بدأً بنقد المؤسسة الدينية، والدعوة لفصل الدين عن الدولة، وكشف الغيبات بمنظور العلم، ورفض الطقوس التي وجدت لتعزيز سلطة الكنيسة وإبقاء العامة في حالة من التبعية العمياء لرجال الدين، وفي وضع مزّر سمته الفقر والجهل. حيث كانت الكنيسة تحدد الطريقة التي ينظر بها الأفراد إلى أنفسهم، وإلى العالم والكون. في مقابل أن هذا العصر الحديث فكّك العلاقات الاجتماعية الاقتصادية القديمة، والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية المرتبطة بها، لتولد في أعقابها علاقات وتشكيلات اجتماعية اقتصادية جديدة.

استندت العلمانية، كما يكتب إدوارد سعيد، إلى الفكرة القائلة؛ "إن العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء... وإنه يمكن اكتناؤه عقلياً وفق المبدأ الذي صاغه فيكو في العلم الجديد إذ قال؛ إننا ندرك فقط ما قد أنتجناه"<sup>(11)</sup>. وعموماً فإن سعيد يتحدث عن الأنسنية كمذهب نقدي "يستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح"<sup>(12)</sup>.

---

(8) جيرار ليكلرك، (سوسولوجيا المثقفين)، ترجمة: د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008، ص30 - 31.

(9) م. ن، ص44.

(10) م. ن، ص41.

(11) إدوارد سعيد، (الأنسنية والنقد الثقافي)، م. س، ص27.

(12) م. ن، ص42.

## الأنسية وما بعد الحداثة :

زعزع تيار ما بعد الحداثة مكانة الإنسان، وأزاحه عن مركز العالم والوجود... ولم تعد الثقة بالعقل أداةً لمعرفة الحقيقة راسخة ومحسومة. كما صوّرت الحرية غاية مثالية لحالمين موهومين. فأول ما ابتغت ما بعد الحداثة نفس شعار التنوير، كونه وهماً في عرفها. وتقويض سردياته، وتفكيك ادعاءاته، وفضح مسؤوليته عمّا آلت إليه البشرية من عماء إيديولوجي، وأنظمة شمولية وفوضى وحروب... فكّفت عن القول بإمكانية العقل على الإمساك بالواقع في حقيقته الجوهرية الواحدة حيث " لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا باعتبارهما متجزئين متشذرين، وبأن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة"<sup>(13)</sup>. وقد رأى ميشيل فوكو الإنسان اكتشافاً متأخراً للفكر الحديث، وأنه في سبيله إلى الانقراض... إن فكرة الذات الحرة العقلانية، والتاريخ الذي هو تاريخ تقدّم العقل والإنسان هي المقصد في أطروحة فوكو... عندئذ تصبح الذات محض جسد مسيطر عليه بوساطة سلطة تمتلك تقنيات ومناورات وتكتيكات، وتمتلك معرفة تنتجها... " وتشكل تلك المعرفة وهذه السيطرة ما يمكن تسميته تكنولوجيا الجسد السياسية"<sup>(14)</sup> بحسب فوكو.

يصبح الجسد جزءاً من مجال سياسي تتحكم به علاقات سلطة، ليس للفرد من سبيل لمعرفة أبعادها وتأثيراتها كلها، ناهيك عن القدرة على مواجهتها بفعالية. " فعلاقات السلطة تُمارس تأثيراً مباشراً عليه، إنها تستثمره، توسمه، تروّضه، وتعذّبه، تفرض عليه أعمالاً، تلزمه باستعراضات، وتتطلب منه إشارات..."<sup>(15)</sup>.

(13) مجموعة كُتاب (مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة)، م. س، ص 16.

(14) ميشيل فوكو... نقلاً عن؛ دريفوس أوبير، راينوف بول (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية) ترجمة: جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لم تذكر سنة النشر ص 104.

(15) م. ن، ص 104.



يصبح الجسد، وما زلنا مع فوكو "الذرة الوهمية لتصور إيديولوجي" <sup>(16)</sup>. فوكو الذي ينطلق دوماً من معادلة (المعرفة سلطة)... تلك العبارة التي يراها زلوترويك حفارة قبر الفلسفة... لأنها تصنع، وتعزز سطوة العقل الكلي المقاوم لكل تنوير جديد، ذلك أنه لا يبالي بحاجات الذات وقيمها وحاجات الآخرين ومبادئهم... رافضاً أي معرفة حقيقية بالذات والغير. وهو بكشفه وإقراره وجود إرادة للقوة تختفي وراء واجهة الأخلاق والميتافيزيقيا إنما ترسخ نزعة لا أخلاقية جاعلة العقل المعاصر "يبحث عن غاياته بلا أخلاق أو مروءة، أي بكيفية كلية ليس فيها اعتبار للأعراف والتقاليد والمثل" <sup>(17)</sup> أي أن هذا العقل، وبتعبير زلوترويك "لم يسر... في الاتجاه الذي يمكنه من تطوير فكر الأنوار" <sup>(18)</sup>.

الأنسية هي الفكرة التي جعلت من الإنسان مركز الفكر والوجود... أعلنت من قيمته ومكانته عبر تحرير ذاته من سلطة القطيع والرعاة المزيفين، بتأكيد حرته شرطاً ضرورياً لضمان كرامته وأدميته. وكان الإنسان بهذا المعنى اكتشافاً متأخراً جداً إذا ما أخذنا الأمر من منظور قدم وجوده على كوكب الأرض، وحتى من منظور تاريخ الحضارة. ويذهب مفكر مثل ميشيل فوكو إلى حد جعل فكرة الإنسان مؤقتة مثل أية فكرة أخرى. وإنه في حقيقة الأمر لم يعيش سوى قرنين قبل الإعلان عن موته. فهو لم يكن، برأيه، أكثر من ثلثة في مسار تاريخ الفكر وتاريخ الحضارة، أي تاريخ الإنسان نفسه. ولا شك ان فوكو يعني بقوله؛ الإنسان المعرف بحسب أطروحة عصر التنوير وصعود البرجوازية كطبقة قائمة للفعل الاجتماعي.

في مقابل تنبؤ ميشيل فوكو بموت الإنسان المفكر به في انشغالات المذهب الأنسي منذ القرن السابع عشر بوصفه ذاتاً واعية حرة، يدعو ألان تورين إلى إعادة الاعتبار للذات طرفاً في الحداثة الحاملة لإرث الأنسية...

(16) م. ن، ص 110.

(17) دريفوس أوبر، رابينوف بول (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية)، م. س، ص 148 - 150.

(18) م. ن، ص 150.

الطرف الذي ابتلعه الطرف الآخر لها، والمقصود العقل الذي غداً أدواتياً خالصاً. الأدوات التي قادت إلى الشمولية، وإلى تُغول سلطة المجتمع على حساب حرية الفرد... يقول تورين: "الإنسان الحديث مهدد باستمرار بالسلطة المطلقة للمجتمع. ولأن قرننا وقد سوّدت الشمولية صفحاته يميل أكثر من القرن السابق إلى الاعتراف بفكرة الذات كمبدأ مركزي لمقاومة السلطة القهرية"<sup>(19)</sup>. ومثلما تؤدي النزعة الذاتية، برأيه، إلى الوعي الزائف فإن الفكر الأدوات يؤدي إلى القمع.

تأصلت المركزية الأوروبية في عصر التنوير، وقد نظّر أشد دعاء العقلانية والحرية حماساً لفكرة تفوق أوروبا على القارات الأخرى، وضرورة استعمارها لتمدينها، وتخليصها من واقعها الهمجي الوحشي المتخلف.

لكن لم تكن الدعوات كلها تتجه نحو التقليل من شأن الحضارات الأخرى وتبخيسها قيمتها... وحتى من بين المستشرقين من كان يعتقد أن الحل لأزمة المجتمعات الأوروبية قد يكون حاضراً في فلسفات الشعوب الشرقية وأنماط حياتها. ففي "أثناء حقبة التنوير راجت مختلف أنواع التصوّرات عن المجتمعات والقبائل الأجنبية، سواء منها ما هو واقعي أو متخيل، وذلك بهدف انتقاد مظان الحمق والقصور في الحضارة الأوروبية"<sup>(20)</sup>. ناهيك عن الرأي الشائع من أن التعرف على المجتمعات الأخرى كفيلة بتصحيح فهم المجتمع الغربي لنفسه.

وصل الأمر في أطروحات ما بعد الحداثيين إلى التشكيك بمرتكزات النزعة الإنسانية عموماً بدءاً من فكرة الإنسان ذاتها؛ الإنسان وعياً عقلانياً وإرادة وحرية، كما لو أن تلك النزعة لم تكن سوى ميتافيزيقيا هشة أوهمت

(19) ألان تورين، (نقد الحداثة) ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص284.

(20) جي. جي. كلارك، (التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي) ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، العدد 346 ديسمبر 2007، ص52.

أجيالاً من المفكرين، وقادتهم إلى طرق مسدودة. ذلك الإنسان المتخيل لم يعد له موقع في فضاء الفلسفة الحديثة بعدما جرى التركيز على الأنساق والبنى المتحكمة بالمسار والتاريخ البشريين في مقابل الإطاحة بأي شكل من أشكال الإيمان بفكرة أن "المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأن التاريخ يحقق نوعاً من التقدم، وأن لذلك التقدم اتجاهاً ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف بشريين" (21).

## المبحث الثاني

### الأنسنية ومآلاتها في الفكر العربي الحديث

لم تصلنا أفكار النزعة الأنسنية، في الغالب، إلا في شكل أصداء باهتة وخافتة وحيية... في صيغ إنشائية عائمة أو في لباس إيديولوجي فضفاض.

صحيح أن ثمة محاولات جرت لترصين أسس أبستيمية عقلانية راحت تززع الأبستيمية الفكرية الموروثة في الدائرة الوجودية الإسلامية منذ العصور الوسطى، والتي سبق وأن طرحت عنها عوالقها العقلانية المتحررة (الإنسانية) المكتسبة في عصر الازدهار الفكري والفلسفي التي ابتدأت بطروحات المعتزلة وبلغت ذروتها مع منهجية ابن رشد ونظرية ابن خلدون، لتمر بعدئذ في مرشحات المدارس الفقهية المنغلقة على نفسها، الحارسة لميتافيزيقيا فاقدة لمسوغات فاعليتها التاريخية البانية، والتي تحضر، حتى اليوم، في خطاب المؤسسات ذات الصبغة الأصولية، وحتى الشمولية والفاشية. ومع الصدمات التي تعرضت لها المجتمعات العربية منذ غزو نابليون لمصر 1789، تصدّعت قناعات النخب والفئات الاجتماعية المختلفة، لاسيما المتعلمة منها، في البلدان العربية... تلك التصدّعات

---

(21) د. عبد الرزاق الدواي، (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص8.

التي تفاوتت في شدتها زمانياً ومكانياً، تاركة آثاراً عميقة وأخرى سطحية في بنى القناعات... ولتتبع مسار ذلك التأثير لابد من أن نبدأ من فكر ما سمي بالنهضة العربية التي ترى سردياتنا الفكرية أن افتتاحها كان على يد المصري رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873).

## فكر النهضة العربية

حاول النهضويون/ التنويريون العرب الأوائل منذ منتصف القرن التاسع عشر ابتكار النسخة العربية (المكيفة والمنقحة/ المعدلة) من فكر التنوير الأوروبي.

بدأ فكر النهضة العربية بمجموعة صدمات وحالات تماس (غير ناعمة في البدء) مع فكر الغرب التنويري والليبرالي... إذ جاءت أفكار الثورة الفرنسية بسفن الحملة النابليونية لغزو مصر، وعمّت، وإن على استحياء، أفكار التنوير الأوروبي أرجاء العالم العربي مع تدشين العهد الكولونيالي. ومع احتكاك عقول أعلام النهضة مع واقع الغرب وفكره منذ عودة الطهطاوي إلى مصر وتأليفه كتابه الشهير (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) تولدت اهتزازات قوية خلخلت البنية القيمية والمفاهيمية المتقرنة للثقافة الموروثة، من غير أن تترك فيها حالات تصدع عميقة... كان ثمة جهاز مفهومي جديد يحاول اختراق سطح الثقافة السائدة مثيرة أسئلة ما كانت لتخطر على البال قبل ذلك... أسئلة تتعلق بالهوية وواقع التخلف وحدود السلطة وعلاقتها بالمجتمع، والتعليم، وحرية المرأة، والاستقلال، وشكل الحكم. فيما يبقى القاسم المشترك بين معظم مفكري النهضة هو الالتقاء "عند أفكار محورية هي: الاستقلال، الديمقراطية، العقل"<sup>(22)</sup>.

عاشت النهضة العربية تناقضاتها التي لم تستطع حسم أطرافها إلا

---

(22) غالي شكري، (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، دار الطليعة، بيروت/ ط1/ 1978، ص140.

بتوفيقية تليفقية ما كان لها أن تدخلنا عصر النهضة والتنوير الحقيقي... بقيت العقلانية مبقعة بالخرافة. والفردانية ضائعة في موجات اغتراباتها الجديدة التي أوجدها التطور الرث والقمع السلطوي. فيما لم تجد الحرية والعدالة والمساواة لها أطراً قانونية ومؤسسية تمنح الإنسان حق الحياة السعيدة والكرامة. وكانت مفارقة النهضة العربية أن أغلب روادها المفكرين خرجوا من مؤسسة الدين (لاسيما الأزهر في مصر) وحاولوا إجراء زحزحة في العقائد الدوغمائية، وطرح ترسيمة معرفية مغايرة للسائد... وكان "فكر الثورة الفرنسية هو أبرز المؤثرات الأجنبية في نشأة الفكر المصري (والعربي) الحديث"<sup>(23)</sup>. وتباينت درجة توجههم نحو الغرب من متطرفين نادوا بالقطيعة مع التراث العربي الإسلامي والاندماج بالحضارة الأوروبية الحديثة، وآخرين، متطرفين أيضاً، دعوا إلى الاكتفاء بالمرجعية الفكرية الإسلامية، والامتناع عن أي نوع من الانفتاح الفكري والمعرفي مع فكر الغرب... وفي حديثه عن الحالة المصرية التي هي المثل العربي الأكثر تميزاً في بلورة فكر النهضة والتنوير يقدم غالي شكري صورة مختصرة للتيارات الفكرية العاملة في الواقع المصري الحديث.

"وبينما كان التاريخ الفرعوني يلقي صدى عميقاً في دعوات عبد العزيز فهمي وعبد القادر حمزة ومحمود عزمي وسلامة موسى، كان حماسهم للغرب صوتاً لا صدى. والإصلاح الديني عند محمد عبده هو العودة إلى ينبوع، أي الإسلام، ولكن دون المساس بمنجزات العصر التكنولوجية. والدعوة السلفية ذاتها تتخذ من الإسلام إيديولوجية، أما الحضارة الحديثة فهي قابلة للاستهلاك المادي لا للتفكير العقلاني. والدعوة العلمية لدى البعض تعني العلم الطبيعي وليس المنهج العلمي. ولقد أدى ذلك كله إلى نشأة الازدواجية الساكنة منذ عصر الطهطاوي، كبديل للتفاعل الديناميكي... سواء بين الإسلام والغرب أو بين مصر وحضارة البحر

(23) م. ن، ص 139.

الأبيض المتوسط أو بين مصر وجذورها الفرعونية أو بين مصر والإسلام. ومصدر ذلك أن ثقافة النهضة في خطوطها العامة كانت انعكاساً ذهنياً للخارج (سواء كان الخارج هو الغرب أو مصر القديمة ذاتها أو الإسلام). وليست احتياجاً موضوعياً للواقع الاجتماعي" (24).

مثل طه حسين الذروة الإشكالية في علاقة مفكري النهضة العربية بفكر التنوير والأنسية الغربي... إنه آخر النهضويين الكلاسيكيين العرب إن صحَّ استخدام هذا الاصطلاح... هو التلميذ الذي تجاوز أطروحات أسلافه إلى الحد الذي رغب بإيجاد تطابق بين مصر والغرب... كان فضاء تفكيره مصر على الرغم من أن دائرة تأثيره شملت الفضاء الثقافي العربي برمته... أراد أن يثبت أن الإنسان المصري لم يُخلق من طينة مغايرة للطينة التي خلق منها الإنسان الأوروبي، رافضاً أن يكون بين العقلين المصري والأوروبي فروقات جوهرية. ومن هذين الافتراضين الصحيحين إلى حد بعيد، استنتج أن مصر كانت "دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها" (25)، وعليها أن تعيد صلتها بقوة بالغرب. وهذا ما سيقوده، فيما بعد إلى نتائج حرجة.

وكما قام الفكر الأنسي الغربي على استعادة التراث الفلسفي العقلاني اليوناني القديم دعا طه حسين، انطلاقاً من افتراضاته التي ذكرناها، إلى أهمية أن نتبين "كيف كانت حالة الفكر في تلك العصور اليونانية الخصبة" (26)... حالة الفكر تلك والفلسفة "التي كانت قد أعدت من قبل لتكون صبغة عامة خالدة للعقل الإنساني كله" (27). وظلت تلك الرسالة الأخلاقية التي تحمل الغرب مسؤوليتها لتحقيق "وحدة العالم في

(24) م. ن، ص 279 - 280.

(25) طه حسين... نقلاً عن؛ د. عبد الله إبراهيم، (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص19.

(26) م. ن، ص 21.

(27) م. ن، ص 22.

فضاء عقلائي يقود إلى تقدّم وتطوّر دائمين" (28).

وطه حسين بإعلانه هزيمة العقل الشرقي وانقطاعه عن مرجعياته، واستسلامه أمام سطوة العقل الغربي، أوصل فكر النهضة إلى طريق مسدود، ممهداً لمأزق الليبرالية العربية التي ستراجع أمام تيارين فكريين جارفين وجدا تحت وطأة السيطرة الاستعمارية الغربية وواقع التخلف والتمزق المريع الذي عانت منهما المجتمعات العربية... والتياران هما؛ الفكر الماركسي/ الشيوعي، والفكر القومي/ العروبي اللذان سيمنحان (لاسيما الثاني منهما) أنظمة الحكم الانقلابية (الثورية) مسوغات التنكيل بالإنسان وحرته، ونبذ الديمقراطية وسيلة للحكم، وعسكرة المجتمع، وإقامة الأنظمة الشمولية، وتضييق حرية التفكير، واغتيال العقل.

### الماركسية العربية والفكر الأنسني

حصل التماس مع الفكر الماركسي، عربياً، في لحظة تاريخية فارقة، وحرجة... كان هناك، أولاً، التأثير بفكر التنوير الأوروبي، والفلسفة الأنسنية، ومبادئ الثورة الفرنسية... كانت البلاد العربية بحاجة إلى الخروج من عصر الظلمات العثماني، وبذا اصبحت أفكار التمدين والحرية والعقل والإنسان أساسية في فكر النهضة العربي. وقد مرّ النهضويون العرب الأوائل على الأفكار الاشتراكية مروراً عابراً، لا سيما أن الاشتراكية طُرحت في بيئة صناعية تعيش تناقضاً طبقياً حاداً، وفيها كتلة ضخمة من البروليتاريا، والمشاكل المتمخضة عنها لم تكن معروفة، إلى حد بعيد، عربياً. وكان من المنطقي أن يجري الاعتراف من النظرية الأنسنية لعصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية قبل الاعتراف من مناهل النظريات الاشتراكية (الطوباوية، الفوضوية، والعلمية). وقد تطلب الواقع العربي، وتعايش مع، مقولات (الاستقلال، الحرية، العقلانية، تحرير المرأة، تطوير التربية والتعليم، بناء

---

(28) م. ن، ص 23.

الدولة) قبل أن يفرض منطق التطور فيما بعد استعارة وتبيئة مفاهيم ومقولات مثل (الصراع الطبقي، التناقض الاجتماعي، النضال الطبقي، التحول الاشتراكي، الخ...).

أعتقد أن واحدة من الخطايا الكبرى التي ارتكبتها الدوغمائية الماركسية، وأصحاب العقائد المادية الميكانيكية، العلمية، هي محاولة فصل فكر كارل ماركس عن التراث الأنسني بدعوى أن ذلك التراث هو نتاج العقل البرجوازي البازغ في مرحلة النهضة الأوروبية والمعبر عن الروح التجارية (المركنتينية) التي حاولت أن تنهي عصراً من الحروب الخارجية (لاسيما الحروب الصليبية مع الشرق الأدنى والأوسط) من أجل تأمين طرق التجارة والتي ستمهد، لا للاكتشافات الجغرافية الكبرى وحسب، وإنما لعهد الاستعمار أيضاً. كما جرى عزل ماركس الشاب صاحب (العائلة المقدسة وبؤس الفلسفة) عن ماركس (رأس المال)... وللأسف فإن الماركسية العربية، والحركات الشيوعية المتبينة للفكر الماركسي لم تنتبه إلى هذه الثغرة المؤسفة التي حرمت الفكر العربي (مع عوامل ومعوقات أخرى) من أحد أهم منابع الفكر العالمي. لم يحضر فكر ماركس بسعته وتعقيداته إلى ساحة النقاش السياسي العربي، بل حضرت تفسيرات الآخرين المبتذلة والمختزلة لفكره، حضرت في عبارات مباشرة، مسطحة، عقيمة.

كان عمل لوي ألتوسير قراءة ماركس من وجهة نظر جديدة تتجراً على "استعارة بعض عناصر الجهاز المفهومي للبنوية ذاتها، وخاصة في ميدان التحليل النفسي، وكذلك بعض مفاهيم الإيستمولوجيا المعاصرة، لغرض الدفاع عن أطروحته"<sup>(29)</sup>. حيث "الإنسان لا يوجد، بل العلاقات الاجتماعية، وألا وجود لذات، ولا للفاعل التاريخي، ولكن للبنيات الموضوعية، كما أنه لا وجود للتقدم بالمعنى الإنساني، ولكن لتعاقب

(29) عبد الرزاق الدواي (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر)، م. س ص 28.



التشكيلات الاجتماعية" (30). ففي رأي ألتوسير لا يمكن عدّ المادية التاريخية علماً إلا بالتخلي عن النزعة الإنسانية. ذلك العلم الذي سيبدأ بإنشاء جهاز من المفاهيم العلمية الدقيقة بدءاً من تأليف (الإيديولوجية الألمانية) بديلاً عن مفاهيم الأنسية ذات البعد الأخلاقي. ورأي ألتوسير أن المذهب الأنسي بنزعتها الأخلاقية الظاهرة إنما تخفي حقيقة الصراع الاجتماعي الطبقي، إذ "ليس للتاريخ ذات، بل محرّك هو الصراع الطبقي" (31) كما يجزم.

صحيح أن فكر ماركس اللاحق تجاوز أنسية القرنين السابقين (السابع عشر والثامن عشر)، التي لم تكشف عن تناقضات الواقع وقوانينه، وبقيت ذات مضامين أخلاقية مجردة، لكنه لم يقطع مع محتواها الإنساني الأخلاقي تماماً وهو يصوغ رؤيته العلمية الجدلية لحركة الواقع والتاريخ... وبقي الإنسان في مركز اهتمامه النظري حتى وهو يخوض في المفاهيم التي تبدو للوهلة الأولى بعيدة عن ذلك (32).

ينطلق أريك فروم في كتابه (مفهوم الإنسان عند ماركس) من مسلمة أولية فحواها أن فلسفة ماركس جاءت "احتجاجاً على اغتراب الإنسان، ضياعه عن نفسه، وتحوله إلى شيء. كما أنها حركة تقف في وجه عملية تشويه إنسانية الإنسان، وتحوله إلى آلة" ص 9. وقد اعتمد فروم على كتاب ماركس (المخطوطات الفلسفية والاقتصادية 1848)، ليعلن "أن فلسفة ماركس تمتد بجذورها إلى التقاليد الفلسفية الإنسانية الغربية... هذه التقاليد التي تبدأ بسبينوزا وتنتهي بغوته وهيغل، مروراً بفلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، والألمان في القرن الثامن عشر" (33). أما روجيه غارودي في

(30) لوي ألتوسير، نقلاً عن؛ م. ن، ص 27.

(31) م. ن، ص 30.

(32) أريك فروم، (مفهوم الإنسان عند ماركس)، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 1998، ص 9.

(33) م. ن، ص 9 - 10.

كتابه (كارل ماركس) فيتحدث عن الضرورة من وجهة نظر ماركس والتي تتلبس بشكلين أساسيين: "شكل ضرورة خارجية تعبر عن الاستلاب، وشكل ضرورة داخلية يجد النضال من أجل تجاوز الاستلاب تعبيره فيها"<sup>(34)</sup>. في الشكل الأول يكون الإنسان المستلب موضوع التاريخ، حلقة في سلسلة الأشياء والأحداث، "أما الضرورة الثانية فهي ضرورة تاريخ خاضع لغائية إنسانية واعية تمام الوعي"<sup>(35)</sup>. هنا "يتعاضم دور الوعي، ويصبح الإنسان ذات التاريخ"<sup>(36)</sup>.

في الفصل الأول من كتابه (أنف الذكر) يشير أريك فروم إلى سوء الفهم المريع الذي تعرّضت له نظرية ماركس في الأوساط الفكرية الغربية، عن جهل أحياناً، وبقصد تشويهها في أغلب الأحيان. ومن أمثلة سوء الفهم ذلك "أن ماركس ينكر أهمية الفرد، ككائن لدرجة أنه لم يقدر، ولم يفهم الحاجات الروحية للإنسان"<sup>(37)</sup>. وقد عدّ نقده للدين "مطابقاً لإنكاره كل القيم الروحية"<sup>(38)</sup>، فيما حلمه الاشتراكي صوّر وكأنه لا يمكن أن يتحقق من غير خضوع الملايين "ليبروقراطية الدولة الكلية السلطات، أولئك الذين تنازلوا عن حريتهم بالرغم من أنهم، ربما، يكونوا، قد حققوا المساواة، حيث يفقد فيها هؤلاء (الأفراد) المكتفون مادياً فرديتهم"<sup>(39)</sup>. ليستحيلوا إلى روبوتات نمطية.

وحاول فروم أن يبرهن استناداً إلى طروحات ماركس نفسه، لاسيما في مخطوطات 1848 من أن "هدف ماركس متمثل في الانعتاق الروحي للإنسان، وتحريره من قيود الحتمية الاقتصادية، لإعادة بنائه في كليته الإنسانية، ولتمكينه

---

(34) روجيه غارودي (كارل ماركس) ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1/1970. ص138.

(35) م. ن، ص140.

(36) م. ن، ص17 - 18.

(37) أريك فروم، (مفهوم الإنسان عند ماركس) م. س، ص17 - 18.

(38) م. ن، ص18.

(39) م. ن، ص18.

من إيجاد الوحدة والتوافق مع أقرانه البشر، ومع الطبيعة" (40).

يعزو فروم سوء الفهم هذا إلى الجهل أولاً، لأن معظم الذين ينقدون ماركس لم يتجشموا عناء قراءة أي من مؤلفاته... أما السبب الثاني وهو التطبيق الروسي لنظرية ماركس حيث " نجد الغرب قد قبل ادعاءات الروس الدعائية، ووصل إلى الافتراض بأن نظرات ماركس تتطابق مع الرؤية والتطبيق الروسيين" (41)... وشخصياً أعتقد أن هذا الافتراض قد تكرر أيضاً في الفضاء الثقافي العربي بسبب تبني الأحزاب الشيوعية العربية، وكثر من الحلقات الماركسية، للأطروحة السوفياتية للماركسية، وبرامجها في الممارسة.

### الفكر القومي والفكر الأنسني

إذا كان الفكر النهضوي العربي هو وليد التماس مع الغرب وانتشار مبادئ عصر التنوير الأوربي والثورة الفرنسية (مع عوامل داخلية وموضوعية أخرى ليس هنا مجال للخوض في تفاصيلها) فإن الفكر القومي العربي (الراديكالي) هو وليد تداعيات الأحداث وتطورات الفكر في القرن العشرين. ولم يكن للفكر القومي العربي أن ينطوي على الصيغة التي انتهى إليها لولا التماس مع فكر الغرب واستيراد واستثمار المفاهيم الفكرية الغربية التي راجت منذ عصر التنوير وحتى الآن، ومنها فكرة القومية ذاتها، إلى جانب مفاهيم (الاشتراكية، الحرية، الدولة/ الأمة، العلمانية، الحزب السياسي، الخ...). وقد كان تأثير الماركسية واليسار الغربي ومبادئ حركات التحرر في العالم الثالث والإيديولوجيات الفاشية الأوربية واضحاً، ومتداخلاً في خليط غريب من نوعه، سيكرس تناقضات ذلك الفكر وتخبطه في الممارسة. فضلاً عن هذا، وفي الوقت الذي كان فيه الماركسيون العرب يكتفون تصوراتهم عن الواقع بما يتوافق ومقولات الإيديولوجيا

(40) م. ن، ص 18.

(41) م. ن، ص 21.

الماركسية كما طُرحت بنسختها السوفياتية، أو الماوية، فإن التصوّر القومي العربي بُني، ناهيك عمّا جرى استعارته، على وفق افتراضات اعتقد القوميون أنها قوى كامنة في الواقع والتاريخ، فجرى استبدال صورة الواقع وحقيقته، كما هي، بصورة موهومة مفترضة. وكان هناك بعد رومانسي حالم في الفكر القومي العربي (كتابات زكي الأرزوسي وميشيل عفلق، في سبيل المثال) أفضى إلى التعمية عن رؤية الواقع الموار بتناقضاته وصراعاته وممكناته وثغراته وتحولاته. وظل جزء كبير من أدبيات الأحزاب القومية غارقاً في العموميات، وفي الإنشاء الفضفاض، بعيداً عن التفاصيل والرؤية التحليلية المنهجية لها، كما لو أن كتاب تلك الأدبيات كانوا يتهربون من مواجهة الواقع، إما لأنهم لا يفهمونه، أو يفتقرون إلى الأدوات المنهجية العلمية لفهمه، أو أن ما كانوا يرونه كان يتعكس مع مسبقاتهم المبدئية (الإيديولوجية). أو لا يمتلكون الجرأة الكافية على مواجهته وتحمل مسؤوليته.

لم يحفر القوميون العرب روافد تصل إلى منابع الفكر الأنسني... لم تتناه إليهم سوى أصداء خافتة من هدير تياره الجارف... لم يتعرفوا إلا على آثاره كما تجلت في بعض فلسفات المتأخرين، لاسيما تلك التي أفضت فيما بعد إلى الفاشية... كانت المثالية القومية تبعد الإنسان عن مركز التفكير العقلاني (حيث يقبع الإنسان بمفهومه العصري). ولم تكن دلالة الحرية التي رفعوها شعاراً تتعدى فكرة التحرر من السيطرة الأجنبية وسطوة الطبقات الاجتماعية - الاقتصادية القديمة.

كان هذا هو المنزلق الذي ستسقط به وبفعله سلطة الحكم القومي (أو التي رفعت شعارات القومية العربية رياءً) في مهاوي الديكتاتورية العسكرية وحكم الحزب الواحد.

يرى حازم صاغية في كتابه (قوميو المشرق العربي): من درايفوس إلى غارودي) أن السيرورة المشتركة للاتجاه القومي ولمواقف رواده تتلخص بسمات منها، أنها "تملك موقفاً إيجابياً جامعاً، ولو بتفاوت، في النظر إلى التجربة الألمانية، في مقابل امتلاكها موقفاً سلبياً جامعاً من التجربة

الفرنسية... وأنها، من ثم، تكُنُّ عداءً للتنوير أكان في شكله الليبرالي أم في شكله الماركسي وتفرعاته... وأنها، في لحظات حداثيتها، تنحاز إلى نسخة تقنية مفادها القوة والتنظيم. أما البعدان الآخران المنطويان في الحداثة، الدستوري والإنساني فبقيا غريبين عنها. بهذا المعنى لا تخفى استعاراتها من أوروبا ما قبل الديمقراطية<sup>(42)</sup>. وبذا فإن الحركات القومية استخدمت نوعاً من عقلانية أداتية محدّدة بضيق أفقها الإيديولوجي، حيث تم استبعاد الطرف الآخر من فكر التنوير والحداثة وهو الذاتية الإنسانية الحرة، مقابل صورة مرمّسة شائئة لشكل المجتمع المنشود والذي يشبه المجتمع الذي قدّمه جورج أورويل في روايته الشهيرة (1984).

يقتبس صاغية مقطعاً شديد الدلالة من كتاب ساطع الحصري (ما هي القومية) يرهص، باعتقادي، للمحتوى الاجتماعي الذي ستنتوي عليه الإيديولوجيات القومية الراديكالية، لاسيما البعث والناصرية، والتي ستتولى الحكم في بلدان عربية عديدة... يقول الحصري: "إن الكتّاب والخطباء كلما أرادوا تزييف النازية ومهاجمتها، لوّحوا أمامها بعلم (الحرية المطلقة والفردية التامة) دون أن ينتبهوا إلى التأثيرات والأضرار التي قد يحدثها ذلك في داخلية البلاد ونفسية الناس. وعلى هذا الوجه تقوّى الداء وتأصل، وصار الناس يمجّدون (الحرية) تمجيداً مطلقاً ولو أدّت إلى الفوضى، وينفرون من (التوحد) ولو أصبح ضرورياً لحياة الأمة، ويسترسلون في (الفردية) ولو تحوّلت إلى أنانية فتاكة"<sup>(43)</sup>. وبطبيعة الحال فقد أوصلت الحركات القومية تلك، هذه الأطروحة الخاصة بالمحتوى الاجتماعي للإيديولوجية، من جهة لجم النزعة الفردية، وحرية الأفراد، باسم الوحدة القومية، وضمان السلم الأهلي، إلى مداها الأقصى، الكاتم للأنفاس، في التنظير والخطاب السياسيين، وفي التطبيق العملي.

(42) حازم صاغية، (قوميو المشرق العربي؛ من درايفوس إلى غارودي)، دار رياض الريس، بيروت، ط 1، 2000، ص 13.

(43) ساطع الحصري نقلاً عن؛ م. ن، ص 77 - 78.

قامت الإيديولوجية القومية، العروبية، على مرتكز العداء لـ/ أو الحذر الشديد من كل ما يمت بصلة إلى الآخر/ الغربي، بما في ذلك أفكاره، لاسيما أفكاره. وهو ما ترشح من عهد الصراع مع الاستعمار الغربي الذي أخضع لسلطته أجزاء واسعة من البلدان العربية... وكان الفكر الأنسني من جملة تلكم الأفكار التي لم يقر بها مؤدجو الحركات القومية لسبيين، يكمل أحدهما الآخر... الأول هو ما ذكرناه؛ لأنها غريبة (وإن كان الفكر العروبي قد استعار مفاهيم أخرى كثيرة من الفضاء المعرفي والسياسي الغربي، وكيّفها بالشكل الذي يعزز توجهاتها)... والثاني لأن الإيديولوجية القومية نفسها لم تجعل من الإنسان الفرد وحرته قضيتها المركزية، لذا لم تجد في أنسنية الغرب ما يمكن أن يعينها في بناء نظامها الفكري/ الإيديولوجي، فضلا عن أفكار أخرى كالتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهذه أقانيم استبعدت من برامج السلطات التي قادها العسكر باسم الإيديولوجيات القومية في كثر من البلدان العربية.

### الفكر الديني في مواجهة الفكر الأنسني

يرفض الفكر الديني السلفي، أو يتحفظ على، أي فكر آخر مصدره غير النص المقدس، وتاريخ المقدس. أي أنه لا يعول كثيراً على العقل والتجربة البشريين في صياغة إيديولوجيته، وخطابه السياسي... وفي أفضل الأحوال فإنه حين يعثر على مفاهيم جذابة ومقبولة على نطاق واسع من خارج متون نصوصه يذهب إلى تلك المتون ليعثر على ما يعتقد أنه يكافئ أو يناظر المفاهيم الجديدة، ليدّعي بأن ما استورد واقتبس ليس سوى مفاهيم قديمة تخصّنا، كما مع مفهوم الديمقراطية الذي وضع في مقابله مفهوم الشورى. ومفهوم الاشتراكية الذي وضع في مقابله مفهوم العدل، وكذلك مفاهيم العقل والحرية والإنسان من غير التقصي في محتوياتها الثقافية والاجتماعية التاريخية، وكيفية تشكّلها في ضمن سياق نظري/ فلسفي حدائي متكامل... وكثر من الأحزاب الدينية، وهي ذات صبغة طائفية في الغالب، حاولت أن تعطي عن نفسها صورة ليبرالية، وهي في

واقع الأمر لا يمكن أن تكون كذلك سواء في منطلقاتها النظرية وخطابها السياسي، أو في ممارساتها، وإن ادّعت ذلك... إنها قد تأخذ أشياء، أو نتف من الأفكار وآليات العمل الليبرالية تلك التي تخدم أغراضها السياسية، فتختلق مسوغاتها التي ربما تقاطعت جزئياً مع أصولها ومرجعياتها الفكرية الشرعية. لتتخذ منها رافعة توصلها إلى قمة هرم السلطة، ومؤسساتها، في الوقت الذي تفكر في كيفية تحطيم تلك الرافعة والتخلص منها في الوقت المناسب.

تلامس الأحزاب الدينية السلفية (وهي كذلك في معظمها) مفاهيم الفكر الأنسني عبر واجهتها الليبرالية، لكنها لا تستطيع أن تتمثلها تماماً. فيديولوجيتها القائمة على الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة الشرعية الوحيدة المستوحاة من مصدر إلهي لن تجعلها راضية عن حرية التفكير والمعتقد والتعبير، ولا عن حق الإنسان في الاختلاف، والتفرد. وستقف بالمرصاد للعقل الذي يشط ويتحرش بمنطقة الممنوع التفكير فيه. وهكذا مع موجة (أكاد أقول؛ موضة) الديمقراطية التي هيمنت على خطاب وسائل الإعلام في البلدان العربية، وعلى جزء واسع من الرأي العام العربي، لاسيما بعد انهيار الديكتاتوريات العسكرية على إثر ما سمي بثورات الربيع العربي، ركبت الحركات السياسية الدينية (حركة الإخوان المسلمين، وأخواتها، وشبهاتها) تلك الموجة، لتجعل منها حصان طروادة الذي سيدخلها إلى قلعة السلطة السياسية بأمان، لتشرع من ثم في الإجهاز على منافسيها، وإفراغ مفاهيم كالديمقراطية والحريات المدنية وحقوق الإنسان من محتوياتها الحقيقية.

كانت العلمانية أكثر مفاهيم الفكر الأنسني مثاراً للجدل في الأوساط الفكرية العربية الإسلامية، بعدما فُهمت كمرادفة لشطب الدين من الحياة، وفصل الدين عن المجتمع، ولذا أضحت كناية عن الإلحاد. وقد استغلت المؤسسات الدينية هذا الأمر لضرب أقانيم الفكر الأنسني الأخرى لاسيما الذاتية الفردية، الحرية، والعقلانية، حيث توافرها يعد الشرط الضروري

لوعي الإنسان موقعه في هذا العالم، وتحمله مسؤولية نفسه من غير اضطراره ليكون رقماً في قطع جاهل مطيع سلّم أمره لولي أمر يقولبه ويوجّهه كما يشاء.

ولكن بالمقابل علينا أن لا ننسى أن فكر النهضة والتنوير في البلدان العربية بدأ بشراة الإصلاح (الديني والسياسي) الذي قاد الدعوة إليه رجال معممون بدأوا نشاطهم من داخل المؤسسة الدينية نفسها. أي أنهم لم يشأوا مغادرة مؤسستهم الراسخة الأركان تاريخياً، لكنهم تنبهوا إلى أفكار تنويرية راحوا يدسّونها بين تلافيف الدرس الديني... وكما خرج رفاة الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا وطه حسين من قلب مؤسسة الأزهر في مصر، خرج محمود شكري الألوسي وهبة الدين الشهرستاني والأب أنستاس الكرمللي من مؤسسات دينية عراقية عريقة ليبشروا بأفكار إصلاحية لها صلات (بهذه الدرجة أو تلك) بأفكار الإصلاح والتنوير الغربية بمحتواها الإنساني وأفقها العقلاني. وهنا تكمن مفارقة فكر النهضة والتنوير في العراق والبلدان العربية، ولذا لم تكن المهمة يسيرة، حيث كانت قد ابتدأت أولى بشائر التنوير في العراق بحركة إصلاح (إسلامي) من غير أن تقدّم هذه الحركة "أسماء بارزة تضارع شخصيات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي ورشيد رضا. ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن الثقافة الدينية العراقية، في عصر التحوّلات الذي عاشه العرب، لم تتح سوى فرص ضئيلة لبروز مصلحين حقيقيين، فهناك اختراقات في ميادين مختلفة في هذه الثقافة وجرأة في التأويل، بين علماء العراق، سنّة وشيعة، وحول قضايا أساسية في الاجتهاد العقلي. بيد أن فكرة الإصلاح نفسها لم تبلور كحركة أو تيار يتجاوب مع المحيط العربي ونشاط شيوخ الإسلام في مصر وباريس" (44).

(44) فاطمة المحسن، (تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث)، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص 80.



في مرحلة ما، لاسيما في خمسينيات وستينيات وحتى سبعينيات القرن الماضي، بدا وكأن لا دور كبير للفكر الديني على الساحة الثقافية والسياسية، بعد أن تصاعد أوار المنافسة بين اليسار الماركسي والقوميين بمختلف مشاربهم وتوجهاتهم، والتي وصلت أحياناً حد الصدام الدموي... لكن المؤسسة الدينية كانت تعمل تحت السطح غالباً، ذلك العمل الذي سيثمر بعد أقل من عقدين عن هيمنة إيديولوجية على عقل الجمهور ستأتي أكلها بعد سقوط نظام صدام حسين في العراق، وبعد ما سمي بثورات الربيع العربي في بلدان عربية عديدة... وسيصعد التيار الديني السلفي إلى سدة الحكم من طريق صناديق الاقتراع، في أكثر من بلد، وليس في العراق وحده.

هنا تغيرت خريطة المواجهة، فصار بين تيار يصف نفسه بالعلماني المدني وآخر ديني، طائفي، معتدل يتظاهر بالليبرالية، أو متشدد يلجأ إلى العنف. فأعيدت صورة الصراع القديمة بين الأفندي والمعمم على خلفية وظروف سياسيتين جديدتين... ومنذ البدء "كان صراع الأفكار، بين رجل الدين والمثقف الجديد، يجري حول فكرة طرد الخوف من المجهول الذي يحول دون تلقي النظم الجديدة في الاعتقاد، كما كان صراعاً على الحيز الثقافي، أي فضاء الحركة الذي كان لرجال الدين فيه فاعلية استثنائية. ولم يكن هذا متمثلاً فقط في المكان التعليمي، بل في استمرارية المظهر واللقب في المحافل الأدبية. فهناك مجموعة من الشعراء والمساجلين في الحداثة والعلوم الجديدة من الذين يحملون لقب شيخ ويرتدون العمامة" (45).

## الفكر الليبرالي العربي

على مبدأ الشك العقلاني لديكارت، وفكرة الطبيعة لدى روسو،

---

(45) م. ن، ص 127 - 128.

وبوحي من أفكار جون لوك وفولتير ومنتسكيو وغيرهم تبلور مفهوم الحرية بوصفه أحد أعمدة الفكر الأنسني، والذي على أساسه قامت الليبرالية اقتراحاً إيديولوجياً سياسياً موائماً لصعود البرجوازية وتسيدها طبقةً قائدة في الغرب وهو يشهد ويعيش تحولات ومتغيرات العصر الرأسمالي البازغ. ليمثل ذلك كله نمطاً حضارياً جديداً، وأسلوب حياة يختلف عما سبق، طابعاً مجالات السياسة والاقتصاد والمجتمع والثقافة والتربية والتعليم والأخلاق بطابعه. لكن التيار الليبرالي العربي ظهر في سياق آخر، هو سياق السيطرة الكولونيالية والصدمة المتولدة عنها، والتي فتحت الأعين على الهوة الفاصلة بين واقع مجتمعاتنا المتخلف والراكد، وبين واقع من جاؤوا من وراء البحار بعلمهم وتكنولوجيتهم المتقدمة، ونظامهم الإداري المتطور، وقوتهم العسكرية القاهرة.

استعارت الطبقة الوسطى العربية الآخذة بالاتساع في ظل سلطة الاحتلال الاستعماري، واستمرار نفوذه حتى ما بعد فترة الاستقلال، الفكر الليبرالي بتخريجاته الغربية لتكيفه مع توجهاتها الإيديولوجية ومعاييرها القيمة ومصالحها الاقتصادية والسياسية الخاصة... وفي محيط اجتماعي اقتصادي يطغي عليه الفقر والجهل وشحة الموارد وتخلف قوى الإنتاج وعلاقاته، تلكأت هذه الطبقة، وأيضاً بسبب قصورها الذاتي، في إنجاز التحوّل الاجتماعي الاقتصادي الذي حلمت به ووعدت الطبقات الأخرى بتحقيقه. فالاقتصاد الريعي هو غير الاقتصاد الصناعي، والمراكز المتروبولية الصناعية الغربية هي غير العواصم العربية شبه الريفية في معظمها.

بقيت الليبرالية العربية ضعيفة دوماً، وتراجعت تصوّراتها ومفاهيمها أمام الحضور القوي للإيديولوجيات التي أغرت أغلب النخب العربية منذ النصف الأول من القرن العشرين بتبنيها والدفاع المستميت عنها، تلك الإيديولوجيات التي وصفها محمد أركون بأنها، بسطوتها الراديكالية المثالية "قتلت العرب". ولم تُفهم الإيديولوجيا كما يحددها صاحب كتاب سوسيولوجيا المثقفين بانتقالة "السيادة الفكرية من الدين إلى العلم، من

اللاهوت إلى الخطاب السياسي. (إذ) تصيح السياسة يوتوبيا الخلاص الجماعي"<sup>(46)</sup>، وإنما أطلقت "على هذا النظام الواسع والقوي من الأفكار، على هذه (السرديات الكبرى) التي حلت عند بعض الجماعات التي أصبحت لا أدرية مكان الأديان: إنها بنايات فكرية شاملة تقدّم نفسها على أنها بنايات عقلانية. تبدو الإيديولوجيات رباطات تُحكم الإقفال على المجتمعات المعاصرة بدءاً من الجماعات الفكرية"<sup>(47)</sup>... ويبدو أن الشروط الاجتماعية الاقتصادية (الموضوعية) لم تكن قد توافرت أو نضجت تماماً، وربما حتى يومنا هذا، في واقعنا الاجتماعي/ الطبقي والسياسي لازدهار التيارات الليبرالية، ومن خلالها الفكر الأنسني، على الرغم من معرفتنا بأن ليست الليبرالية وحدها من تمثل ذلك الفكر. وأيضاً يمكن أن تفرغ تلك الليبرالية الرأسمالية ذلك الفكر من مضمونها الإنساني القائم على مبدأ الحرية والعدالة الاجتماعية... فيما أعاقت طبيعة الاقتصاد الريعي مثل تلك التحوّلات، بوساطة سلطات استبدادية قمعية عاجزة، لا ترى في الإنسان سوى رقم في جمهور نصف جاهل، مطيع، وخائف. ولا تستخدم العقلانية إلا لضمان استمرارية مؤسساتها البيروقراطية الخانقة للمبادرات الفردية، ولتفتح الوعي الاجتماعي، ولتطور العقل العلمي.

نشط التيار الليبرالي العربي في الألفية الجديدة بترويجه لمفاهيم الحريات العامة وحقوق الإنسان، ومنها حقوق الأقليات وحقوق المرأة، والمهمشين، والمبعدة من ديارهم والمنفيين بسبب الحروب الأهلية وضغط السلطات الديكتاتورية. لكنها نتيجة ترددتها، وتوفيقيتها، ومداهنتها للتيارات الأصولية الطائفية، أو تجنب مواجهتها لها، ما زالت تقف على هامش الحياة السياسية في أغلب البلدان العربية.

يُرجع عبد الله العروي إخفاق الدعوة الليبرالية في هذه البلدان إلى

(46) جيرار ليكلرك (سوسيولوجيا المثقفين)، م. س، ص 34.

(47) م. ن، ص 35.

أسباب موضوعية، ذلك الإخفاق الذي سيفضي إلى تعثر المسيرة العربية كلها. فبدءاً "لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وواقعية وفعالية وأنسية... الخ" (48). والعقلانية التي تعد الكلمة المفتاح في التقدّم الغربي الحديث لا يريدنا العروبي أن نحددها "بكيفية مجردة فلسفية (وتصدق الملاحظة أيضاً على مفاهيم التحديث والإصلاح والتجديد والتصنيع) بل يجب استقراؤها من التطور التاريخي، من الظروف الواقعية التي تمكنت فيها مجتمعات معينة من التقدّم والازدهار" (49). والعروبي يرى (هو الماركسي) ضرورة المرور بالمرحلة الليبرالية قبل الحديث عن الاشتراكية. ففي منظوره: "إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعاً نحو اشتراكية عصرية" (50).

### المبحث الثالث؛ لماذا تعثر الفكر الأنسني في الفضاء الثقافي العربي؟

استعرنا كثيراً من المفاهيم من الحقل المعرفي الغربي، وجعلناها قيد التداول في فضائنا الثقافي (وسائل الإعلام، فروع العلوم الإنسانية، مجالات الثقافة، وكذلك في الدراسات الأكاديمية) من غير أن نقوم بتحديد مضامينها بدقة علمية، وصرامة منهجية ضابطة، ولذا بقيت سائبة، في الغالب، في دلالاتها ومحتوياتها، قد تشير إلى أشياء متنافرة، لتلقي بظلالها المشوشة على الخطاب الثقافي/ المعرفي. ومن تلك المفاهيم؛ التنوير والنهضة والحداثة والتي كانت تعني الشيء نفسه أحياناً على الرغم من أن كلاً منها له دلالاته المرتبطة بسياق اختلاقه والتعاطي معه. وهو سياق له بعده التاريخي، وموصول بأرضيته الاجتماعية/ الثقافية، وما شهدت من تحولات في الفضاء الغربي. وحدث الأمر نفسه مع مفاهيم حافة، هي نتاج

(48) عبد الله العروبي، (العرب والفكر التاريخي)، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص 16.

(49) م. ن، ص 17.

(50) م. ن، ص 18.

عصور النهضة والتنوير والحداثة، ومنها؛ الإنسان، العقل، الحرية، الخ... ومثالاً لم يخضع مفهوم الحرية، عربياً، لمقاربات فلسفية عميقة. وبدا كأن ثمة خشية من تناولها في سياقها/ الوجودي/ الاجتماعي/ السياسي. وأحسب أن قصور الوعي بالحرية هو أحد عوامل قصور الفاعلية السياسية للمجتمع العربي. على الرغم من أن مفكراً كبيراً من رواد الحداثة مثل رفاعه الطهطاوي (1801 - 1873) قد تنبه إلى هذه المشكلة مبكراً، وحاول أن يجد نوعاً من التطابق أو التوازي بين ما يعني مفهوم (الحرية) في الخطاب الفلسفي الغربي، وما كان يعنيه مفهوم (العدل) في الخطاب الفلسفي الإسلامي القديم. إلى جانب محاولته عقلنة الخطاب الإسلامي عموماً.

يقول في كتابه (تخليص الأبريز)؛ "وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة". وظل عقلاً، يدرك أن الخروج من دائرة التخلف لا يكون إلا بالنظر العقلي والإبداع. فالعقل عنده من متعلقات الروح... يقول في كتابه (المرشد الأمين)؛ "فالعقل قوة روحانية بها إدراك حقيقة الأشياء وقياس بعضها ببعض بما فيها من الجامع، والحكم عليها بما يقتضي... فالعقل هو الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق عميق". وتنبه إلى أفكار من قبيل النظام الطبيعي والعقد الاجتماعي، باحثاً عن مرتكزاتها في الفكر الإسلامي<sup>(51)</sup>.

وأحسب أن هذا الأمر يعكس واحدة من إشكاليات فكرنا المعاصر، فحيثما نقع على مفهوم ما (أو فكرة ما) جديد ومثير ومغيّر في الحقل

(51) رفاعه الطهطاوي، نقلاً عن؛ سعد محمد رحيم، (روافد النهضة والتنوير: مرويات فكرية)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، تحت الطبع، ص 27.

المعرفي الغربي، يكون ردّ فعلنا الأول، ولعلّ ذلك ناتج من شعورنا بالنقص والعجز، هو فتح كتبنا القديمة محاولين العثور على جذور ذلك المفهوم، أو تلك الفكرة عند فقهاءنا وفلاسفتنا ومفكرينا القدماء. وحين ننجح في التقاط ما يشابه ذلك جزئياً، وإن من بعيد، نتنفس الصعداء ونقول؛ هذه بضاعتنا ردتّ إلينا، من غير أن نجهد أنفسنا في إدراك جوهر المفهوم وقراءته في سياقه، وطبيعة وآليات اشتغاله المنهجي، وتطوّر دلالته، وصلته بالمفاهيم الأخرى. ومن غير أن نحاول إعادة استخدام ذلك المفهوم، إجرائياً، على وفق معطيات الحاضر وتعتيداته.

ليس عيباً التحري عن وجود جذر لمفهوم (جديد) في تربة تراثنا الثقافي والنقدي والمعرفي (القديم). بل هو أمر صحي بالتأكيد. لكن المصيبة حين نركن إلى الراحة بعد عثورنا على بغيثنا هذه، حقيقة أو وهماً. لا يُقرأ المفهوم مجرداً، منزوعاً من سياق انبثاقه. وأعتقد أن ما ينقصنا دوماً هو إرادة السؤال الذي مؤداه؛ إذا كان ذلك المفهوم جزءاً من تراثنا المعرفي، إذن لماذا بقي شذرة سائبة وبتيمة من غير أن يتحوّل إلى بناء نظري معرفي متكامل وفعال. ولماذا ظل أسير الكتب المغبرة، ولم ينسل إلى العقول ليكون جزءاً من الوعي الاجتماعي والثقافي العام؟. ولماذا لم تحصل، على إثر اجتراحه، تغيرات ثقافية عميقة، أو يفضي إلى تحولات في نطاق المجتمع والنظام السياسي؟. لماذا بقي ذلك المفهوم (تلك المفاهيم كلها) عقيماً في بيئتنا، وصار ولوداً في الجهة الأخرى من البحر؟.

إن جعل هذه الأسئلة في قلب النقاش/ الجدل؛ الثقافي/ المعرفي/ الأكاديمي، سيحيلنا إلى تخريجات أبستمولوجية نافعة ومثمرة. ذلك أن السؤال الذي يبدأ بـ (كيف يمكن) يستدعي في البدء أسئلة من قبيل (ماذا؟، لماذا؟، وما الذي يعوّق).

كانت ثمة مصدّات كثيفة أعاقَت نفاذ الفكر الأنسني بأقانيمه الكبرى (الذاتية الفردية، الحرية، الديمقراطية، العلمانية، والعقلانية) إلى داخل

العقل العربي، وأول هذه المصدّات الإرث الديني المتراكم عبر فاعلية المؤسسات الدينية خلال قرون طويلة؛ الإرث القائم على أفكار (القدرية، الطاعة لأولي الأمر، الجماعة الحامية، المحرّمات، ثقل الماضي المؤسّط، الرؤية الخرافية للعالم، احتقار النفس، انتظار المنقذ، الخ...).

لم يقدّم مفكرو النهضة العربية إجابات حاسمة بشأن حرية الإنسان... كانت توفيقية الفكر الذي روجوا له تربك العقل وتمنعه من تقديم مثل تلكم الإجابات. ولذلك فإن ما حال دون بلورة فكر أنسني عربي خاص بنا هو التردد في التحرّش بتاريخ المقدّس ومؤسسته... المقدّس الذي هو في جانب واسع منه صناعة بشرية تحققت بالتراكم، بفاعلية المؤسسات الدينية التي هي كما يقول غالي شكري "في جوهرها تعبير اقتصادي واجتماعي وسياسي، يولد ويتعاضم ويضمحل بميلاد وتعاضم واضمحلال المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للطبقات المستفيدة من (العرش الإلهي)"<sup>(52)</sup>.

ما أضعف انتشار الفكر الأنسني في البلاد العربية هو عدم وجود تراث فكري خاص بالأنسنية. وحتى تلك الشذرات المبعثرة في نصوص متفرقة تومئ إلى وجود بذور نزعة أنسنية لم يجر إنباتها بشكل صحيح، حيث لم تجد التربة الثقافية والاجتماعية المناسبة لها. كما لم تتحول إلى تيار فكري/ معرفي، أو حركة اجتماعية ومدنية طوال القرون السالفة بسبب تأخر نضوج الشروط الاجتماعية الاقتصادية المساعدة على تنميتها. وقد كرّس تاريخ الاستبداد والتجهيل والفقير الإيمان الواسع بالقدرية والفكر الخرافي ونبذ التفكير العلمي حول ظواهر الطبيعة والتاريخ، مع سيادة نوع من القناعة، التي تروّج لها مراكز دينية، ومؤداها أن كل ما يُقال ويُكتشف قيل واكتشف من قبل أجدادنا العظام. ولا يحتاج الأمر لإثبات ذلك سوى إلى لوي عنق البلاغة بالمنطق المعوج والتأويلات الغربية. وبطبيعة الحال

(52) غالي شكري (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، م. س، ص 131.

فإن الركون إلى مثل هذه المسلّمة الخاطئة تشل روح المبادرة الفكرية والمغامرة الإبداعية. فضلاً عن وجود حواجز مؤسسية راسخة وراكدة تنتمي غالباً للمجتمع الأهلي تؤدي دوراً معيقاً لأي استقلالية فردية، حيث الخروج عن السرب يجعل صاحبه في موقف الاتهام والمروق. إذ أعاقت فكرة الجماعة الحامية/ الحارسة/ الضامنة، دائماً، انبثاق فكرة الفردية... فكرة الجماعة الحامية تلك وجدت عامل استمرارها وقوتها في ضعف الدولة وقوانينها ومؤسساتها.

وجدت الطبقة الوسطى المدنية الجديدة نفسها، وهي تتبنى قيم النهضة والتنوير وأفكارها في مواجهة القيم والمعتقدات الموروثة المتكلسة التي أضحت بعضها حائط صد يمنع أية مبادرة فردية أو اجتماعية مؤسسية لإشاعة ثقافة مختلفة... كانت الفئات المثقفة المتحدرة من تلك الطبقة تضطر لولوج حلبة صراع ضارٍ مع مؤسسات مجتمعية ودينية متجذرة، لم تكن لها بالتأكيد أن تقف مكتوفة الأيدي أمام التيار الجديد المهدد لثقافتها وقيمها ومصالحها، أي لسلطتها ووجودها.

وكانت التوفيقية التي عمل على الوصول إليها ثلة من المفكرين، فيما بعد، بين التراث والمعاصرة تفضي إلى نوع من تلفيقية غير قادرة على الإمساك بحركة الواقع وفهمه. وهذا الفكر التوفيقي التلفيقي لم يكن جواباً علمياً موضوعياً خالصاً على أسئلة المجتمع والتاريخ بقدر ما كان محاولة لمهادنة شرائح اجتماعية ومؤسسات تدافع بشراسة عن القديم، وتضع جزءاً كبيراً منه في خانة المقدّس الذي لا يجوز المساس به إطلاقاً... هذه المهادنة وذلك اللجوء إلى التوفيقية غالباً ما وضع الفكر النهضوي العربي في موقف ملتبس. ومن هنا هذه الحيرة الوجودية التي عاشها المثقف العراقي والعربي عموماً... وهذا التردد في طرح الأسئلة الصادمة، ناهيك عن محاولة الإجابة عنها.

ولأننا نعرف أن الفكر الذي لا يتسق مع حركة الواقع ويتمثلها، حيث الاتساق لا يعني المطابقة، بل الاستيعاب، وإدراك حقيقة الواقع وحاجاته



ومتطلباته، كما هو شأن فكر النهضة فإنه يظل عاجزاً عن إنجاز أي شيء راسخ ومؤثر على نطاق واسع، ومستديم.

### دور الدولة في العراق / نموذجاً:

منذ أواخر العهد العثماني استحوذ هاجس التمدين والتحديث على عقول الفئات الأكثر تعليماً في المجتمعات العربية ومنها العراق. والدولة الوطنية التي قامت بعد انهيار الامبراطورية العثمانية اعتمدت في أداء وظيفتها البيروقراطية والسياسية على الفئات التي سبق لها وأن تشربت بأفكار النهضة والتنوير. وبرزت قوة الدولة الأكبر برأي فاطمة المحسن في العراق " في كونها المساهم الفاعل في صناعة رموز التحديث، ولهذا بقيت الدولة الممثلة بنوع السلطة وقادتها، من بين أهم المؤثرات في تقدّم العراق" (53).

غير أن هذه الدولة التي ستتقلب على نار الصراعات السياسية والانقلابات العسكرية، وتدخلات الدول الأخرى في شأنها بسبب الثروة النفطية الضخمة الموجودة في باطن أرض البلاد أولاً، سيرتفع بارومتر اتجاهها التنويري وينخفض تبعاً لطبيعة الأوليغارشيات الحاكمة، وموجّاتها الإيديولوجية، وأشكال مصالحتها.

هنا بقي فكر التنوير والتحديث كما طُرح وفهم في مشروعات النخب السياسية يلامس قضايا كثيرة تتعلق بالبناء المؤسسي والعمراني والتنموي من غير أن يفصح عن محتوى أنسني واضح وقار، يحدد مركزية موقع الإنسان غاية وأداة في خريطة التحوّلات. فلم تكن الدولة المكتفية بعائداتها الريعية تهتم بالمجتمع وحقوقه وحرياته ومبادراته وإبداعه قدر اهتمامها بديمومتها في الحكم. ولذا حشر الإنسان في الهامش مذلاً مهاناً بانتظار صدقات ماسكي زمام الدولة، ورضاهم عنه، أو نقمتهم عليه.

(53) فاطمة المحسن (تمثيلات النهضة في ثقافة العراق الحديث)، م. س، ص 29.

ولعل بعد العراق الجغرافي عن مراكز الإشعاع النهضوي والتنويري، في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لاسيما (باريس، القاهرة) بسبب ضعف وسائل الاتصال والتفاعل، حال دون أن يكون الاحتكاك والتأثر بفكر التنوير، بجوهره الأنسني وبعده التحرري العقلاني، قوياً وفعالاً، يمكن أن يتمخض عنه تيار تنويري علماني (أنسني) ضاغط في الساحتين الثقافية والسياسية...

كان واقع التخلف والفقر المدقع والظلم الطبقي يدفع المثقفين للدعوة إلى تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية قبل التفكير بقيم الأنسنية التي بدت ذات هالة مترفة وبطرة إزاء واقع الحال الاجتماعي والاقتصادي. غير أن الدعوة إلى العدالة والاشتراكية كانت تزيج فكرة الفردانية والحريات العامة وحقوق الإنسان إلى حواشي الإيديولوجيا ومنطقتها المظلمة. فاستثمرت أنظمة الحكم العسكرية هذا الأمر لتؤجل باسم البناء الاشتراكي، أو معركة المصير، أو مطلب الوحدة العربية (كل بحسب محتوى إيديولوجيته وادعاءاته) والتي لم يتحقق منها أي شيء جدّي وملمس، قلنا ليرجى الاهتمام بالإنسان وحقوقه وحرياته، ناهيك عن بناء المؤسسات الديمقراطية، إلى أجل غير معلوم.

### الخاتمة :

لسنا بصدد القول أن الفكر الأنسني مثلما جاء به رواده الكلاسيكيون العظام هو البديل لأي فكر آخر... وإلا نكون اجتزأنا الفكرة من سياقها ومهادها الثقافي الحضاري... لكن عدم حضور روحه في أي خطاب معاصر سيعزز في ذلك الخطاب عنصر الاستبداد والفاشية... الفكر الأنسني أقانيم كبرى قابلة للإغناء، ويمكن تعريضها للنقاش المعرفي المنهجي، ويكاد يكون جزءاً من جميع التيارات الحدائية التي أنجزت تغييرات عميقة في بني المجتمعات كافة، وبدرجات متفاوتة... وهو ليس إيديولوجيا مغلقة. ولا ملكية فكرية خاصة بتيار سياسي أو حركة اجتماعية. ويعد النسغ الذي يغذي أكثر الإيديولوجيات والعقائد المعروفة.

تكمُن قوة الفكر الأنسني في بعده الوجودي العام القائم على مرتكزات؛ الذات العقل، الحرية، وفي بعده الأخلاقي المدعم بقيم العدل والمحبة والتسامح.

أرى أن خلو أية إيديولوجية سياسية من الشحنة الأنسنية المتعالية يفضي بالنتيجة إلى تشيع تلك الإيديولوجية بالغلو والتعصب والميل لتخوين الآخر ورسمه في صورة العدو الشرير الذي لا بد من الاقتصاص منه وتصفيته... وحتى لو كانت الأنسنية بأقنيمها المعروفة تعبيراً عن ميتافيزيقيا أو أفكار مثالية مقطوعة الصلة المباشرة بقوانين الواقع المادي فإن قدراً من تلك الميتافيزيقيا والأفكار المثالية، إذا ما تشبعت بها أية إيديولوجية أو نظرية سياسية، فإنها ستكون منيعة، إلى حد بعيد، أمام تسلل الفايروسات الفاشية والشفوفينية والاستبدادية والشمولية إلى نسيجها.

ليس الإيمان بالقومية أو المذهب الديني ولا حتى بالإيديولوجيات السياسية (السرديات الكبرى) هو العامل الحاسم في وضع المجتمعات بصورة حادة على خطوط التقسيم العرقية والمذهبية والسياسية، وإلى حد محاولة تسويغ ممارسات العنف ضد بعضها بعضاً، وإنما المؤسسات التي تدّعي تمثيل الجماعات وتتقاطع مصالحها التي هي مصالح نخبة أو فئة أو طبقة متنفذة، فيما يغدو الآخرون من العامة لاسيما الفقراء منهم، وقوداً في المحارق التي تشعلها تلکم النخب والفئات والطبقات المتنفذة في نطاق، وعبر، دوائر الضيقة.

إن الأصولية العنيفة المتفشية الآن في حياتنا السياسية الاجتماعية تعبّر عن تراجع الفكر التنويري العربي الذي أراد أن يكون رائده الإنسان أولاً وأخيراً، وانكماش العقل الفاقد لبعده النقدي، وضرب فكرة الفردانية لصالح أسر الإنسان في القطيع (السياسي الحزبي) أو (الديني الطائفي)، ومسح الشكل العلماني للحكم بالتسلط الديكتاتوري الذي يصادر الحريات ممهداً الأرضية لانتعاش السلفيات الجهادية والنزعات العنيفة والمؤسسات ما قبل الدولية.

البعد النقدي هو الذي يمنح أي مشروع فكري صفته الواقعية - التاريخية ويجعله في ضمن إطار علمي ممنهج ومنتج، ويبعده عن الدوغمائية والميتافيزيقيا الفجة. وبذا فإن ما سينقذ الفكر الأنسي في نهاية المطاف من انسدادات آفاقه هو النقد... من هنا أصبح لزاماً، بتعبير إدوارد سعيد "وضع النقد في صميم الفكر الأنسي، النقد بما هو شكل من أشكال الحرية الديمقراطية، وبما هو ممارسة مستمرة للمساءلة ولمراكمة المعارف المنفتحة، لا المنغلقة، على الوقائع التاريخية التي صنعت عالم ما بعد الحرب الباردة، وعلى تكوينها الكولونيالي المبكر، وعلى المرمى الكوني المخيف الذي تستطيع بلوغه الدولة العظمى الوحيدة المتبقية في زماننا الحاضر" (54).

لا يمكن تصوّر الأنسية إلا بانفتاحها على أفق إنساني عام وشامل، يتجاوز حدود الجغرافيا والعرق والدين والمذهب، مقترحة هوية مغايرة للأفراد والمجتمعات تنبذ الانكفاء والعصبية وتهميش الآخر، ووضع الشعوب في ضمن تراتبية عرقية/ حضارية... فيما الحل لمشكلات الداخل التاريخية لأي مجتمع معاصر، متنوع اثنياً وثقافياً، هو العلمنة التي هي "أولى التقاليد الديمقراطية العريقة في بناء الحضارة الحديثة، إنها أخيراً ليست حلاً وسطاً بين الدين والعلم، ولا حياداً بين العقل واللاهوت، وإنما هي القاعدة الأساسية للنهضة، بغيرها يستحيل التقدم الإنساني" (55).

كما يقول غالي شكري

احتدام الصراع من أجل أفكار التنوير يصب بالضرورة في اتجاه التمدين، والتمدين ليس سوى إعادة بناء المكان المسكون بالبشر على أسس عقلانية عصرية بالتوازي مع تغييرات تحصل في شكل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وجوهرها، وفي طبيعة المؤسسات القائمة. وهي

(54) إدوارد سعيد (الأنسية والنقد الثقافي)، م. س، ص 69.

(55) غالي شكري (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، م. س، ص 129.

علاقات ومؤسسات سلطة في وجهها الآخر. وهي ثقافة جديدة تتشكل بقيم ومعايير وقوانين وأعراف وأفكار وآداب وفنون وعمارة وأزياء، وعلوم تقطع في أكثر من مفصل حسّاس مع ما عرفته الأجيال السابقة.

## المصادر

- إدوارد سعيد، (فرويد وغير الأوروبيين)، دار الآداب، بيروت، 2004.
- إدوارد سعيد، (الأنسية والنقد الثقافي)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005.
- أريك فروم، (مفهوم الإنسان عند ماركس)، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998.
- ألان تورين، (نقد الحداثة)، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.
- جيرار ليكلرك، (سوسولوجيا المثقفين)، ترجمة: د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008.
- جي. جي. كلارك، (التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي)، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، العدد 346، ديسمبر، 2007.
- دريفوس أوبير، رابينوف بول، (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية)، ترجمة: جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي.
- حازم صاغية، (قوميو المشرق العربي، من درايفوس إلى غارودي)، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2000.
- روجيه غارودي (كارل ماركس) ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1/1970.
- سعد محمد رحيم، (روافد النهضة والتنوير: مرويّات فكرية)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، تحت الطبع.
- عبدالله إبراهيم، (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.
- عبد الله العروي، (العرب والفكر التاريخي)، دار الحقيقة، بيروت، 1973.
- عبد الرزاق الدواي، (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992.
- غالي شكري، (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1978.

- فاطمة المحسن، (تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث)، منشورات الجمل، بيروت،  
2010
- ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، (جدل التنوير: شذرات فلسفية)، ترجمة: الدكتور  
جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2003.
- مجموعة كتاب، (مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني  
المعاصر)، ترجمة وتقديم: محمد الشيخ وياسر الطائري، دار الطليعة، بيروت ط 1،  
1996.

## النزعة الإنسانية

(موت الإنسان في خطاب شتراوس الفلسفي)

■ الباحث احمد الساعدي\*

في الحديث عن النقد الذي وجهه شتراوس لأصحاب النزعة التاريخية، أشرنا إلى أن أحد الأسباب الداعية لتوجيه مثل هذا النقد، كان تمسك شتراوس بأن جميع الظواهر يمكن تفسيرها من خلال بنية لازمانية تبقى محافظة على أصالتها وهويتها رغم كل الأحداث التي تطرأ عليها، لأنها منبثقة عن العقل البشري\*\* الذي لا يعرف التغيير. هذا ما تمت الإشارة إليه سابقا وفي أكثر من موضع، وهذه المقولة بالفعل تمثل صلب المنهج البنيوي عند شتراوس. وهي التي حددت موقفه إزاء الفلاسفة أصحاب النزعتين التاريخية والإنسانية.

وكما أشرت من قبل إلى تذبذب موقف شتراوس إزاء التاريخ والتطور والتقدم، فهو تارة يناهض التاريخ والتطور والتقدم، وتارة أخرى يوليه أهمية قصوى في البحث البنيوي، كذلك كان موقفه إزاء الإنسان، فهو تارة يحاول قتله، أو على الأقل تحجيمه من خلال إلغاء أثره وجعله سجين البنية والنسق، وتارة أخرى يمجده ويحاول إعادة اعتباره الذي فقده، عندما

(\*) العراق

(\*\*) إن العقل الذي تهتم به الانثروبولوجيا النبوية هو عقل كلي ومجهول لا ينتمي إلى أية ذات. (يراجع: الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 88).

حاول إلغاء تلك الفروق والفجوات التي تفصل بين تفكير بدائي أو سابق على المنطق، وتفكير منطقي. وهذا التناقض هو ما سنحاول توضيحه، فهل كان شتراوس فعلا يناهض أصحاب النزعة الإنسانية؟ أو جاء بنزعة إنسانية جديدة، تختلف وتتمايز عن تلك النزعات التي كانت معروفة آنذاك وخصوصا عند الوجودية؟

بالفعل إن شتراوس حاول قتل الإنسان وإقصاءه، وهذا يعود إلى ثلاثة أسباب: الأول منها يكمن في تأكيده على بنية لازمانية كامنة في العقل البشري، وبذلك فإن الإنسان على وفق هذا المنظور سيكون محكوما ومقيدا. أما السبب الثاني: فيعود إلى محاولة شتراوس تحقيق قدر من الموضوعية في العلوم الإنسانية من خلال إقصاء شعور الباحث، والسبب الثالث والأخير: محاولة تقديم نزعة إنسانية جديدة، «لا تنطلق من الذات بل تقدم العالم على الحياة والحياة على الإنسان، واحترام الكائنات الأخرى على حب الذات»<sup>(1)</sup>، من خلال إقصاء الإنسان وإلغاء دوره الفاعل.

### المقصد الأول: الإنسان والبنية

إن تأكيد شتراوس على بنية لا شعورية كامنة في العقل البشري. جعلته يستبعد فكرة الحرية عن الإنسان وجعله أسير قوى غامضة وقوانين حتمية تطبق عليه بالقوة، وليس له اثر في مجال الإبداع. وهذا ما جعله يتصدى إلى تلك الفلسفات (الوجودية خصوصا) التي كانت تنادي بحرية الإنسان وقدرته على الإبداع، وأنه صانع لماهيته.

إن أبحاث شتراوس ودراساته التي تعتمد على المنهج البنيوي قد تمخضت عن أفكار ومواقف، تحاول تجريد الإنسان من كل خصوصية وتميزه بوصفه كائنا اجتماعيا وثقافيا وتاريخيا، فهي لا تعترف له بذات

(1) إبراهيم، زكريا. مشكلة البنية، ص 105.



تمثل كيانا واقعيًا، وتحاول الانتقاص من قيمة وعيه الذي تعده كاذبا ومخادعا، وتنفي أن يكون متمتعا ولو بقدر نسبي من الحرية في مجال المبادرة والإبداع، ولا تكثر كثيرا بمشاعره وعواطفه، وتفرغ كلامه من المعنى والقصد. وباختصار، يصح القول بأنها تقصي كل ما يتأسس على قاعدة الذات والذاتية<sup>(2)</sup>.

إن شتراوس ومن خلال تجريد الإنسان من كل خصوصيه يحاول وضعه داخل المنظومة البنيوية اللاشعورية الكامنة في العقل البشري، وبذلك يكون الإنسان محكوما بقوانين هذه المنظومة، وليست له إرادة حرة مستقلة أو وعي حر مستقل، وتكون الذات الإنسانية الواعية جزءا من بناء ضخم، وحاملا ترتكز عليه البنية. فيقول في ذلك إن «الإنسان لا يعدو أن يكون هو الآخر غير حادث ترتب عن بنية ما»<sup>(3)</sup>

والأمثلة والشواهد على إقصاء الإنسان بدت واضحة في أغلب أعمال شتراوس، فتحليله للأساطير ودراسته لها جعله يكتشف أن العقل البشري محدد ومقيد ليس فقط في مجال الأساطير بل في كافة المجالات الأخرى، وهذا التقييد سلب من الفرد حرته، وذلك لوجود قوانين خفية لا شعورية تتحكم فيه. وكذلك يمكن ملاحظة موقفه الراض للحرية من خلال تحليله للكلام والكتابة، حيث ذهب إلى أن الكلام يخضع لمجموعة من القوانين والقواعد اللاشعورية، وأن المتكلم بذلك يكون خاضعا لمجموعة من البنات، أثناء الكلام، لأن الكلام لا يصدر عنه بمحض إرادته وحرته، بل هو خاضع لمجموعة بنى موجودة قبل وجود الفكر، لأن اللغة موجودة بالقوة قبل النطق والتفكير<sup>(4)</sup>.

لكن رفض شتراوس لحرية الإنسان وقدراته الخلاقة، وإلغائه الفرد

(2) ينظر: الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 111.

(3) بن احمودة، محمد. الانثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف، ص 34.

(4) ينظر: الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. ص 113.

الإنساني وقيمه المقدسة، جعل بعض الباحثين يجدون صعوبة في النظر لبنيته على أنها تنطوي على نزعة إنسانية<sup>(5)</sup>. غير أنني أعتقد بأن فكرة إخضاع الإنسان لمجموعة من القواعد والبنى اللزامية التي تتحكم في مصيره، هذه الفكرة كان يهدف شتراوس منها إلى تطبيق فكرة المساواة بين أبناء الجنس البشري، والتمثال بين الأنا والآخر، فليس ثمة إنسان مفكر وآخر بدائي، وليس ثمة حضارة متقدمة وأخرى متخلفة أو أقل تقدماً، لأن الإنسان بغض النظر عن عرقه ولونه وتاريخه... الخ هو خاضع لعلية حتمية، وقوانين خفية لاشعورية، فالناس بذلك سيكونون متساوين، ويؤكد شتراوس ذلك بقوله: «إذ لسنا وحيدين، ولسنا أحراراً في البقاء صماً وعمياً إزاء بني الإنسان، أو في الإنصات إلى الإنسانية في أنفسنا حصراً»<sup>(6)</sup>. من جانب آخر إن شتراوس عندما «يغض النظر عمداً عن الإنسان كذات لها كيان واقعي، يملك مقومات الوعي والإرادة والقدرة النسبية على المبادرة والإبداع»<sup>(7)</sup>. فإنه ملزم بذلك، فهو لن يستطيع تطبيق منهجه البنيوي في دراسته لكافة الظواهر، من دون بنية لاشعورية لازمانية، متوضعة في العقل البشري.

### المقصد الثاني: نقد فلسفة الذات من أجل موضوعية العلوم الإنسانية

يعتمد شتراوس في منهجه البنيوي عند تحليل الظواهر على مبدأ التقابلات الثنائية، وهو من المبادئ الرئيسة التي يستطيع التوصل بها إلى مبدأ عام وكلي في تفسيره هذه الظواهر التي تبدو للعيان مختلفة، فمثل هذا المبدأ يساعد على اكتشاف بنية ثابتة وسط التعدد والتغير، وهذا ما تمت الإشارة إليه فيما سبق. ومن الثنائيات التي طالها التحليل البنيوي والتي كانت من ضمن المقولات التي أدت إلى نشوب صراع فكري بين (سارتر)

(5) ينظر: جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، ص 146.

(6) شتراوس، كلود ليفي. مداريات حزينة، ص 504.

(7) الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 111.

و(شترأوس)، هي ثنائية الذات والموضوع، هذه الثنائية لطالما شغلت بال الفلاسفة وكانت من أهم المقولات الفلسفية التي وضعت على طاولة البحث الفلسفي، والتي أدت إلى انقسامهم.

حيث ذهب الكثير من الفلاسفة إلى أن الحقيقة تمتلك وجودا موضوعيا مستقلا عن الذات الإنسانية. وبذلك فإن الذات غير مبدعة وغير فاعلة، وهي أداة للفكرة الموضوعية. في حين كان هنالك فريق آخر من الفلاسفة يتخذ موقفا مخالفا في هذا الجانب، حيث يرى أن الحقيقة ذاتية وليست موضوعية، لأنها من صنع الذات الإنسانية. وهؤلاء يحاولون إعادة وجود الإنسان وأثره الفاعل في التاريخ، عندما يجعلون منه خالقا للقيم ومبدعها<sup>(8)</sup>.

ان اعتماد شترأوس في منهجه البنيوي على بنية لا شعورية متوضعة في العقل البشري. جعله يذهب إلى أن الحقيقة تكمن في اللاشعور (البنى اللاشعورية) التي تتحكم في الإنسان، وهذا ما أدى به إلى رفض اعتبار الشعور (الوعي) مزية للإنسان وواحدة من مقومات ذاته، وأنه في نظره ليس إلا واقعا زائفا وخداعا<sup>(9)</sup>. حيث وصفه بأنه (كنز فقير)<sup>(10)</sup>، لذلك رفض التجربة والإدراك الحسي وكل ما هو معاش، من أجل إلغاء الذات الإنسانية وإذابة الإنسان، بهدف استبعاد شعور الباحث. وذلك من أجل تأسيس قاعدة أساسية تتمتع بقدر من الموضوعية، تستند إليها العلوم الإنسانية، تحاكي وتمثل القاعدة التي تركز وتستند إليها العلوم الطبيعية<sup>(11)</sup>.

- 
- (8) للتوسع أكثر وبالتفصيل حول هذا الموضوع يراجع: الكحلاني، حسن. الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، (ط1)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2004، ص369 وما بعدها.
- (9) ينظر: الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. ص113.
- (10) ينظر: جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، ص101.
- (11) ينظر: سبيلا، محمد، وعبد السلام بنعبد العالي. الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة، ص344؛ بن احمدودة، محمد. الأنثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف، ص33.

تكمن مشكلة العلوم الإنسانية في وعي الباحث بموضوع بحثه، من حيث ان «الباحث جزء لا يتجزأ من الظاهرة التي يبحثها. فلا بد وان يشعر تجاهها بميول وأهواء معينة تفرضها الايديولوجية السياسية والاجتماعية والبنية الثقافية والبيئة الحضارية التي ينتمي إليها. فتؤدي به إلى إضفاء الإسقاطات التقييمية أو الأحكام الخلقية على مادة بحثه، مما يناقض طبيعة العلم الذي يأبى تدخل عنصر القيمة المراوغ الفضفاض. وهو عنصر يصعب استئصاله من البحوث الإنسانية»<sup>(12)</sup>. وهذا بالضبط ما أشار إليه شتراوس حين أكد أن الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لا يكمن في أن الأولى هي فقط التي يمكنها إجراء التجارب وتكرارها في زمان ومكان مختلفين، فالعلوم الإنسانية كذلك يمكنها القيام بذلك<sup>(13)</sup>، ولكن الاختلاف يكمن في أن الأولى تستطيع تجاوز ثنائية الباحث وموضوعه وتتحرك فيها بحرية، في حين أن الثانية لا يمكنها ذلك لطالما بقيت متمسكة بالوعي (الشعور)<sup>(14)</sup>. لذلك وصف الشعور (الوعي) بأنه «عدو خفي سواء اتخذ شكل الوعي العفوي الذي يقبع في قرارة موضوع الملاحظة، أو اتخذ شكل الوعي المتفكر - أي وعي الوعي - لدى العالم»<sup>(15)</sup>. ومن المعلوم ان دراسة أي ظاهرة أو تحليلها من وجهة نظر شتراوس. يعني أن يباشر الدارس أو المحلل وضعها بحيثياتها وتفصيلها وعناصرها بشكل موضوعي، من غير تدخل فكره أو عقيدته الخاصة فيها، أو تدخل أية عوامل خارجية. حيث أكد شتراوس على أن الملاحظة لكي تكون موضوعية ودقيقة نوعا ما، يجب على الباحث أن يتجرد من كل أشكال المعرفة والمناهج التي قد تؤثر سلبا على موضوع البحث<sup>(\*)</sup>،

(12) الخولي، يمى تعريف. مشكلة العلوم الإنسانية، تقنيها وإمكانية حلها، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990، ص 89-90.

(13) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الانثروبولوجيا النبوية، (ج2)، ص 420.

(14) ينظر: المصدر نفسه، ص 418.

(15) شتراوس، كلود ليفي. مقالات في الاناسة، ص 113.

(\*) أشرت إلى ذلك في الفصل الثاني من البحث يراجع أدوات المنهج النبوي.

ولتحقيق هذا الشرط كان لا بد من إلغاء الذات الإنسانية. والحد من وعي الإنسان بذاته على أنه موضوع بحث، فيقول في هذا المجال: «ومن هذه الناحية يكمن شقاء العلوم الإنسانية في أن الإنسان لا يستطيع أن يتجاهل الاهتمام بذاته. وباسم هذا الاهتمام رفض أولاً تقديم نفسه للعلم على أنه موضوع بحث»<sup>(16)</sup>.

وعندما يقيم شتراوس تعارضاً أو يصطنع تقسيماً ثنائياً بين الوعي واللاوعي، فإنما يقيمه بين وعي الباحث وبين الطبيعة اللاوعية للظاهرة الثقافية التي يدرسها<sup>(17)</sup>. أي بين (الذات والموضوع)، وذلك لأن كل بحث علمي يفترض ثنائية الباحث وموضوعه، وبما أن موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان، فدراسة الإنسان لنفسه لن تكون بمعزل عن تدخل ميراثه الفكري والحضاري، ولذا فهي ستكون دراسة منحازة نوعاً ما، مما سيؤدي بهذه العلوم إلى أن تركز على ركائز غير خاضعة لأسس علمية صارمة، كتلك الأسس التي تركز عليها نظيرتها من العلوم الطبيعية. ومن أجل تجاوز هذه العقبة وتحقيق قدر من الموضوعية في هذه العلوم، فإن شتراوس يؤكد على ضرورة الفصل بين الإنسان الذي يراقب (الذات) والإنسان أو البشر المراقبين (الموضوع)<sup>(18)</sup>. ويعود السبب في إقامة مثل هذا الفصل إلى أمرين: الأول منهما يتعلق بذات الباحث، من حيث أن «الوعي يحيل ضمناً إلى ذات شفافة تمتلك إرادة حرة، وقدرة على الانتباه والتركيز، وعلى التأمل واستباق الأحداث وحدها. وهذه كلها عند شتراوس ليست إلا أوهام واستيهامات النزعة الإنسانية وفلسفة الذات التي نجحت، ولفترة طويلة، في أن تبقي العلوم الإنسانية في أسرها، وأن تحضر عليها الاهتمام بما يكمن وراء الوعي من مظاهر اللاشعور»<sup>(19)</sup>. أما الأمر الثاني

(16) شتراوس، كلود ليفي. الانثروبولوجيا البنوية، (ج2)، ص418.

(17) قنصوة، صلاح. الموضوعية في العلوم الإنسانية، بيروت، دار التنوير، 2007، ص310.

(18) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الانثروبولوجيا البنوية، (ج2)، ص419؛ شتراوس، كلود ليفي. مقالات في الاناسة، ص112-113.

(19) الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص112.

فهو يتعلق بالواقع الموضوعي الذي لا يعرف سوى نظامه الخاص به، وهذا النظام لكي يعطي تفسيراً لذاته يجب ان يكون مفهوماً ليس بوصفه نسقاً فحسب ولكن بوصفه بناءً أيضاً<sup>(20)</sup>. وهذا البناء لا يمكن فهم كنهه أو معرفة بنيته الباطنية، إلا باستبعاد الشعور، لأن «العالم نفسه فهو مجموعة من الأنساق التي تشكل الإنسان، أبنية مجاوزة للفرد، لاتنطوي على مركزية الذات الفاعلة، فمركز البنية هو تعامل علاقاتها الرأسية على الأفقية في غيبة من الفاعل، ودون تدخل من الذات. فالذات نفسها، في التحليل البنيوي الأخير، ليست سوى مفعول البنية التي تنطق الإنسان الذي يحسب نفسه ينطقها»<sup>(21)</sup>. إذن فالإنسان هو وليد البنية، وبذلك يكون الموضوع ليس من إنشاء الذات الإنسانية، بل هو «يحتوي على ذاتية معقولة ومستقلة»<sup>(22)</sup>.

ومن المعروف أن الحقل المعرفي الذي كرس شتراوس جهوده للبحث فيه هو الأنثروبولوجيا، الذي يعد من العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، إذ يهتم بدراسة المجتمعات البدائية، وهذا العلم (الأنثروبولوجيا) يمتاز بميزة ينفرد بها عن باقي العلوم الإنسانية، وهي «أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة، إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصويرية هي ضرورية لتفسير هذه المعطيات»<sup>(23)</sup>. لذلك حاول شتراوس ومن أجل تحقيق الموضوعية في هذا العلم، وحرصاً منه على الروح العلمية إقصاء شعور الباحث من البحث<sup>(24)</sup>، وأكد ذلك بقوله: (طموح الأنثروبولوجيا الأول هو بلوغ الموضوعية وترسيخ حسها وتعليم مناهجها..... فالأمر يتعلق فقط بموضوعية تتيح لمن يمارسها صرف النظر عن معتقداته وإثارته وأرائه المسبقة، لأن مثل هذه الموضوعية تميز

(20) ينظر: جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، ص 38.

(21) عصفور، جابر. نظريات معاصرة، ص 216.

(22) جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، ص 104.

(23) جعفر، عبد الوهاب. البنيوية وفلسفة اللغة، ص 215.

(24) ينظر: جعفر: عبد الوهاب. البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، ص 100.

جميع العلوم الاجتماعية وإلا لما استطاعت هذه العلوم الطموح إلى مرتبة العلم<sup>(25)</sup>.

ويشير شتراوس إلى أن فكرة إلغاء الذات الإنسانية، واستبعاد وعي الباحث أو شعوره بموضوع بحثه من أجل تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية قد استمدها من (روسو) حيث ذهب بالقول: «نحن مدينون لروسو باكتشاف هذا المبدأ الوحيد الذي تستطيع العلوم الإنسانية ان تستند إليه»<sup>(26)</sup>.

ومن هنا يمكن القول أنه لا يمكن بناء قاعدة أساسية تتصف بالموضوعية تستند إليها العلوم الإنسانية، وتأسيس منهج علمي لها على غرار العلوم الطبيعية، إلا من خلال التضحية بالوعي من أجل اللاشعور، وإلغاء الذات والاتجاه نحو الموضوع، ومن ثمّ قتل الإنسان، وذلك لأن الحقيقة عن شتراوس تمتلك وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الذات الإنسانية، وهي لا تكون ممكنة إلا من خلال الفصل بين الذات والموضوع<sup>(27)</sup>. وهذا هو بالضبط ما ينشده شتراوس حينما يقول: «فكل تحديد صائب للواقعة العلمية من شأنه أن يفقر الواقع المحسوس وينزع عنه بالتالي إنسانيته. ومن هنا أنه كلما أفلحت العلوم الإنسانية في تحقيق انجاز علمي بالفعل، كلما سار التمييز لديها بين ما هو إنساني وما هو طبيعي باتجاه التضاؤل»<sup>(28)</sup>.

### المقصد الثالث: الأنثروبولوجيا البنيوية والنزعة الإنسانية (نحو نزعة كونية شاملة)

النزعة الإنسانية؛ من المؤكد أن هذا المفهوم ينتمي إلى القواميس الفلسفية، وتفتقر إليه القواميس العلمية، فلا صلة أو رابط بينه وبين العلم

(25) شتراوس، كلود ليفي. الأنثروبولوجيا البنيوية، (ج1)، ص417.

(26) المصدر نفسه، (ج2)، ص57.

(27) ينظر: شتراوس كلود ليفي. من قريب ومن بعيد، ص243.

(28) شتراوس، كلود ليفي. مقالات في الاناسة، ص114.

لأنه مجرد من أي قانون علمي ينتشله من ميدان الفلسفة ليقذف به في ميدان العلم! لكن من ناحية موضوع البحث يوجد هنالك تقارب بين المفهومين، فمحور البحث في الفلسفة هو الإنسان، وهو محور البحث نفسه في علم الأنثروبولوجيا، لذلك حاول شتراوس إقامة نوع من التوافق والتطابق والتماثل بين مفهوم النزعة الإنسانية باعتباره مفهوما فلسفيا والأنثروبولوجيا البنيوية التي تتحدث لغة العلم. وعلى هذا الأساس تعد الأنثروبولوجيا البنيوية عند شتراوس «مشروع بحث... تتجه مباشرة إلى معالجة التساؤلات الفلسفية الأولى التي حملها الإنسان معه أينما وجد (سواء في بدائته أو تحضره)، وأنه لا توجد وسيلة لمعالجة هذه التساؤلات سوى الغوص فيما وراء هذه الوقائع. أي الغوص في بناها العميقة والمستترة»<sup>(29)</sup>.

ذهب شتراوس في كتابه (الأنثروبولوجيا البنيوية) إلى أن الأنثروبولوجيا «ليست علما مستقلا وليست علما جديدا: بل هي الصورة الأقدم والأعم لما نطلق عليه اسم إنسية»<sup>(\*)</sup><sup>(30)</sup>. ويؤكد شتراوس ذلك من خلال اكتشاف علماء نهاية العصر الوسيط وعصر النهضة، للعصر اليوناني والروماني القديم، وكذلك جعل اليسوعيين من اللغتين اليونانية واللاتينية أساس التكوين الفكري، كل هذه ليست إلا شكلا من أشكال الأنثروبولوجيا، فالحضارة بناء على رأيه لا تستطيع أن تفكر في نفسها إلا من خلال مقارنتها بحضارة ثانية<sup>(31)</sup>.

إن تحديد شتراوس للأنثروبولوجيا بأنها صورة قديمة لمفهوم الأنسنة

---

(29) يتيم، عبد الله عبد الرحمن. كلود ليفي شتراوس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، ص51.

(\*) إنسية: humanisme، حركة فكرية ظهرت في عصر النهضة الأوروبية، وقد تميزت بمحاولة الرفع عن مستوى العقل الإنساني عن طريق خلق ثقافة تمتد جذورها إلى الحضارتين اليونانية والرومانية القديمة. (ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الأنثروبولوجيا البنيوية، (ج2)، هامش ص389 (المترجم).

(30) شتراوس، كلود ليفي. الأنثروبولوجيا البنيوية، (ج2)، ص390.

(31) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



جعله يقارن بين ثلاثة أصناف أو أشكال أو حركات من الأنسنة يطلق عليها اسم (الإنسيات الثلاث)<sup>(\*)</sup>، يحدد الأولى على أنها ظهرت في بداية عصر النهضة، ويطلق عليها مصطلح (الإنسية الاتباعية)، أما الإنسية الثانية (غير الاتباعية) فقد ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذه الإنسية أكثر اتساعاً من سابقتها لأنها تناولت حضارات أكثر بعداً مثل الحضارة الصينية والحضارة الهندية. ومما ساعدها على هذا الاتساع هو الاستكشافات الجغرافية، ومن أهم أعلامها (روسو) و(ديدرو). أما الإنسية الثالثة فهي تتمثل في الأنثروبولوجيا التي تهتم بما يسمى بالحضارات القديمة، أو المجتمعات المسماة بدائية إلى جانب اهتمامها بالحضارات المتقدمة<sup>(32)</sup>.

بعد هذا التقسيم للحركات الإنسية، يبدأ شتراوس بتوجيه سهامه النقدية للإنسيتين الأولى والثانية، في محاولة منه، لتقديم إنسية ثالثة بديلة تتمثل في علم الأنثروبولوجيا، وانتقاده لها تمثل في إن هاتين الإنسيتين محدودتان من حيث المساحة والنوعية وأدوات المعرفة وأساليبها. فمن حيث المساحة والنوعية يرى شتراوس أن هذه الأشكال من الإنسية ركزت اهتمامها على حضارات وشعوب معينة فيما أهملت باقي الحضارات والشعوب. فالحركة الإنسية التي ظهرت في بداية عصر النهضة كانت محصورة (داخل حوض البحر المتوسط)، أما الإنسية غير الاتباعية (إنسية القرن الثامن عشر والتاسع عشر) فهي وإن كانت أكثر اتساعاً من سابقتها وأدخلت في مجالها حضارات الهند والصين، إلا أنها أهملت تلك المجتمعات المسماة بدائية أو من دون كتابة<sup>(33)</sup>.

أما من حيث أدوات المعرفة وأساليبها فيرى شتراوس أن هذه

---

(\*) الإنسيات الثلاث: جعل شتراوس هذا المصطلح كعنوان فرعي لموضوع الفصل الخامس عشر في كتابه الأنثروبولوجيا البنوية (ج2)، (ينظر: الكتاب المذكور ص389).  
(32) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الأنثروبولوجيا البنوية، (ج2)، ص390-391.  
(33) ينظر، المصدر نفسه، ص390-391.

الأشكال من الإنسية اعتمدت على النصوص والوثائق المكتوبة، وهذا ما جعلها تتجاهل مجتمعات وحضارات قديمة، لأن مثل هذه الحضارات هي حضارات زائلة يتعذر الوصول إليها من خلال النصوص والآثار التذكارية، من جانب آخر إنها حضارات من دون كتابة، أي أنها لا تقدم وثائق مكتوبة يمكن من خلالها معرفتها والاطلاع عليها<sup>(34)</sup>.

وليست هذه الأسباب وحدها هي التي جعلت شتراوس يهاجم مثل هذه الأشكال من الإنسية، بل كان هنالك سبب آخر، يكمن في تركيزها على الذات الإنسانية وتمتعها بقدر من الأناية<sup>(35)</sup>، فالإنسية الأولى كانت تهتم فقط بالمستفيدين أصحاب الطبقة الممتازة، أما إنسية القرن التاسع عشر (الثانية)، فقد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمصالح الصناعية والتجارية، وهذا ما دعاه إلى وصف الأولى بأنها ارستقراطية، ووصف الثانية بأنها بورجوازية<sup>(36)</sup>، وعلى ما أعتقد إن هذا هو السبب الرئيس الذي دعاه إلى تركيز هجومه على هذه الأشكال من الإنسية، وتقديم إنسية بديلة تكمن في علم الأنثروبولوجيا، فهذه الإنسية تختلف اختلافا كبيرا عن سابقتها، من حيث المساحة والنوعية وأساليب المعرفة وأدواتها، لأنها لم تميز بين حضارات بدائية وأخرى متحضرة، فهي إنسية اعم وأكثر شمولاً، حيث «يشتمل مجالها على الأرض المعمورة كلها»<sup>(37)</sup>. ومما ساعدها على هذا الشمول أنها استعملت أدوات بحث وأساليب معرفة جديدة يصفها شتراوس بأنها (أكثر إجمالاً ودقة) من تلك الأدوات والأساليب التي استعملتها الإنسيات التي سبقتها. من حيث أن منهجها أستعمل طرقاً تتعلق بجميع أشكال المعرفة، سواء في العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية<sup>(38)</sup>.

(34) ينظر: المصدر نفسه، نفس الصفحة

(35) ينظر: قلعجي، نجوى. «لماذا وكيف اغتالت البنيوية العامة الإنسان»، مجلة المعرفة، دمشق، (العدد: 268)، حزيران/ 1984، ص 27.

(36) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الأنثروبولوجيا البنيوية، (ج 2)، ص 393.

(37) شتراوس، كلود ليفي. الأنثروبولوجيا البنيوية، (ج 2)، ص 392.

(38) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من جانب آخر أن هذه الإنسية الجديدة والمرتبطة ارتباطا وثيقا بعلم الأنثروبولوجيا، تحاول تحجيم الذات الإنسانية، وإلغاءها عن طريق إلغاء كل الامتيازات التي تتمتع بها حضارة ما من دون بقية الحضارات الأخرى، في محاول منها لدمج الإنسان بالطبيعة ويقول شتراوس في وصف مثل هذه الإنسية: «فهي إذ تبحث عن إلهامها داخل اشد المجتمعات تواضعا وأكثرها عرضة للازدراء، تؤكد عدم وجود شيء مما هو بشري يمكن ان يكون غريبا على الإنسان. وتؤسس هكذا إنسية ديمقراطية تعارض الإنسيتين السابقتين اللتين وجدتا من أجل أصحاب الامتيازات وبدءا من حضارات ممتازة. وهي. إذ تجند مناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لوضعها في خدمة معرفة الإنسان، وتدعو إلى المصالحة بين الإنسان والطبيعة في إنسية معممة»<sup>(39)</sup>.

من خلال كل ما تقدم يلاحظ أن شتراوس ينشد تأسيس نزعة إنسانية جديدة، تختلف عن تلك التي سبقتها، وتخالفها تماما من حيث المنطلق أو الأساس الذي ترتكز عليه. فإذا كانت النزعات الإنسانية تنطلق من الإنسان بوصفه ذاتا مفكرة واعية لها اثر في صنع ماهيته، فان شتراوس لا ينطلق من الذات الإنسانية، بل بخلاف تلك النزعات فان نزعته ترتكز على محاولة قتل الإنسان وإذابته سواء بالمجموع أو الطبيعة.

ذهب شتراوس وفي مجمل نقده للنزعات الإنسانية السابقة إلى أن مثل هذه النزعات الإنسانية التي تنطلق من الذات مرت بمراحل، تمثلت بداياتها بمحاولة عزل الإنسان عن الطبيعة، وأسست له مملكة ذات سيادة مطلقة على الكائنات الأخرى، وهي بذلك سلبت منه أكثر خواصه التي كان يتمتع بها وهي أنه موجود حي قبل كل شيء، شأنه في ذلك شأن الموجودات الحية الأخرى، وهذه البداية كانت السبب الرئيس في أن توسع هذه النزعة حدودها ولا تقتصر على محاولة فصل الإنسانية عن الحيوانية، بل مهدت

---

(39) المصدر نفسه، ص393.

إلى الانتقال إلى المرحلة الثانية حيث عزلت الإنسان عن الإنسان. عندما منحت امتيازات محددة لبعض الأقليات، وهذه الأقليات متمثلة بالمجتمع الغربي<sup>(40)</sup>، ويصف شتراوس هذه النزعة الإنسانية «بأنها فاسدة منذ ولادتها، لأنها اقتبست مبدأها ومفهومها من حب الذات»<sup>(41)</sup>.

ومن هنا فإن شتراوس يبدأ بتأسيس نزعته الإنسانية الجديدة، التي تخالف تلك النزعات الكلاسيكية، ليس فقط من ناحية الأساس الذي تركز عليه، بل تختلف عنها كذلك في مسارها الذي اتخذ وجهة معاكسة، فإذا كانت تلك النزعات قد بدأت من محاولة فصل الإنسان عن الطبيعة، ومن ثم عزله عن الإنسان الآخر، فإن نزعة شتراوس الإنسانية قد بدأت من محاولة دمج الإنسان في الإنسان الآخر، من أجل إعادة دمج الطبيعة. ولذلك يمكن القول أنها تتجلى في ثلاث صور، أو الأصح في ثلاثة مستويات متدرجة من أدنى إلى أعلى، فالمستوى الأول يتمثل في محاولة شتراوس تحقيق نوع من الترابط بين الإنسان والإنسان الآخر، أما المستوى الثاني فقد تمثل في محاولته دمج المجتمعات المتباعدة في الزمان (البدائي والمتحضر)، والمستوى الثالث وهو الأخير تمثل في محاولة دمج الإنسان بالطبيعة، من أجل تحقيق نزعة إنسانية كونية، وهذه المستويات الثلاثة أو الصور للنزعة الإنسانية التي ينشدها شتراوس قائمة على قاعدة أساسية تتمثل في قتل الإنسان، من خلال إلغاء ذاته، واندماجه سواء بالآخر، أو بالمجموع، أو بالطبيعة.

### أولاً: إعادة دمج الأنا بالآخر (نقد المركزية الأوروبية)

يبدأ المستوى الأول في النزعة الإنسانية عند شتراوس بمحاولة إعادة الصلة بين الإنسان والإنسان الآخر، وهذه المحاولة تتمثل بدمج الأنا في الآخر، ولكن هذا الدمج لا يتم إلا من خلال إلغاء الذات الإنسانية وإنكار

(40) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الانثروبولوجيا النبوية، (ج2)، ص 63-64.

(41) المصدر نفسه، ص 64.

الشعور، ومن ثم التركيز على الموضوع، «فالنظرة الفاحصة لكتابات شتراوس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلي وإنما تبدأ من اللاشعور»<sup>(42)</sup>.

ان نظرية المعرفة عند شتراوس لا تنطلق من الأنا، بل تنطلق من الآخر، فهي تفترض وجود الآخر ومواجهته، وعدم اقتناع الإنسان بعالمه وحضارته، وإغلاق كل النوافذ عليه وإلغاء الآخر من حساباته، لذلك لا وجود عند شتراوس للنموذج الديكارتي الذي ينطلق من الأنا العارفة أو من داخل الذات، وليس ثمة معرفة لو لم يخرج الإنسان من ذاته ويتجه إلى الآخر، لأنها ثمرة اللقاء بين الإنسان والإنسان الآخر، وهي ثمرة التفاعل بين كل الثقافات<sup>(43)</sup>. حيث يقول شتراوس: «ذلك أنه لكي يفوز المرء بالقبول بين الآخرين، هدف ينسبه الاثنولوجي إلى معرفة الإنسان، ينبغي أن ينكر نفسه بوصفه ذاتا»<sup>(44)</sup>.

إذن فإنكار الذات والتوجه نحو الآخر والاندماج أو الذوبان معه، هو الأساس الذي تركز عليه النزعة الإنسانية التي ينشدها شتراوس، ولكن من هو الآخر الذي لا بد أن يتجه إليه الإنسان؟ بهذا السؤال يوسع شتراوس مساحة هذه النزعة حينما يجيب بان الآخر «ليس واحدا من الأهل أو الأقارب أو المواطنين فحسب، بل إنسان ما لمجرد أنه إنسان، وأكثر من ذلك موجود حي لمجرد أنه موجود»<sup>(45)</sup>. ومن هنا فالآخر هو الإنسان الموجود، بغض النظر عن عرقه وثقافته ودينه وحضارته، أنه كل من يشترك مع الأنا بمبدأ (الإنسانية). وهذا المبدأ اكتشفه شتراوس من خلال تحليله للأساطير حيث وجد «أن التحولات الحاصلة في الأسطورة نفسها (كما في

(42) جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الاثنوبولوجيا وموقف سارتر منها، ص146.

(43) ينظر: الجزيري، محمد مجدي. البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس، ص38.

(44) شتراوس، كلود ليفي. الاثنوبولوجيا البنيوية، (ج2)، ص57.

(45) المصدر نفسه، ص59.

أسطورة أوديب) في سائر أنحاء العالم تشير إلى أن البشر ينتمون إلى إنسانية واحدة»<sup>(46)</sup>.

إن الاتجاه نحو الآخر من قبل الأنا ومحاولة الاندماج معه على وفق المنظور البنيوي الذي قيد الإنسان ببنية حتمية جعلته سجينها، لا يتم بطريقة اختيارية يكون الفرد فيها حرا بهذا الاختيار، بل يرى شتراوس أنه مقيد لأنه لا خيار له غير ذلك، حيث أكد ذلك بقوله: «ليس الأنا كريها وحسب: بل لا مكان له بين نحن واللاشيء. وإذا كنت اخترت نحن في نهاية الأمر، مع أنه ليس إلا مظهرا، فذلك لأنه لا اختيار ممكن لي، بين هذا المظهر واللاشيء، اللهم إلا تحطيم نفسي - وهو فعل يلغي شروط الاختيار - والحال إنني بمجرد اختياري ذاك، اضطلع دون تحفظ بمهمتي كإنسان»<sup>(47)</sup>.

«لقد اهتم المجتمع الغربي، الذي نشأت فيه الأنثروبولوجيا وتطورت اهتماما كبيرا، بظاهرة الاختلاف الثقافي بين الشعوب البشرية ولعله كان ينتظر من علماء الأنثروبولوجيا أن يثبتوا له، من خلال رحلاتهم ودراساتهم وأبحاثهم، ان التعدد والاختلاف في اشكال الثقافة البشرية، يعكس اختلافا طبيعيا وواقعا، بين الشعوب وعقلياتها. أي أن هناك غيرية مطلقة تميز ثقافة المتوحش والبدائي عن ثقافة المتحضر، وبالتالي تميز الغرب عن باقي المجتمعات البشرية، وعلى ما يبدو فان الأنثروبولوجيا البنيوية اختارت أن تسيير في الاتجاه المعاكس لذلك الاتجاه، وفضلت الدفاع عن فكرة، أن هناك بشرية واحدة مهما تعددت وتنوعت ثقافتها»<sup>(48)</sup>. ولهذا السبب دعا شتراوس «إلى نقد التصور الذي يريد ان يتعامل مع الفكر الغربي باعتباره فكرا عقلانيا، في حين ينظر إلى الفكر غير الغربي على أنه غير عقلاني»<sup>(49)</sup>.

(46) ليشته، جون. خمسون مفكرا اساسيا معاصرا، ص 166.

(47) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. مداريات حزينة، ص 507.

(48) الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 92.

(49) يتيم، عبد الله عبد الرحمن. كلود ليفي شتراوس قراءة في الفكر الانثروبولوجي المعاصر، ص 57.

إن هذه النزعة الجديدة يحاول شتراوس من خلالها توجيه النقد للمتجمع الأوربي، الذي منح لنفسه امتيازات محددة جعلته يتمتع بسلطة على بقية المجتمعات، حيث أكد «بأن الأنثروبولوجيا البنيوية قد أفصحت عن نزوعها الإنساني يوم أن أعلنت بأن الإنسان الغربي لا يستطيع أن يفهم نفسه حق الفهم ويعرفها حق المعرفة، مادامت هناك شعوب بشرية على هذه الأرض، متجاهلة ومنبوذة»<sup>(50)</sup>. فهي بذلك «تقف في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف عما درج عليه الأوربيون في حياتهم من أنانية وتفرد والتي دعمتها المذاهب الوجودية»<sup>(51)</sup>. ففي كتابه (الإنسان العاري) وجه شتراوس نقده للفلسفة الوجودية ونزعتها الإنسانية فيقول: «هي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه، ويستشعر نشوة تلقائية وبيتعد عن المعرفة العلمية التي يحتقرها، وعن الإنسانية الحقة التي يجهل عمقها التاريخي وأبعادها الاثنوجرافية لكي يظل داخل عالمه الصغير المغلق. ان أصحاب هذا الاتجاه- وهم محاصرون بجدران أربعة لحالة إنسانية تم تفصيلها على مقياس مجتمع- نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع محلي»<sup>(52)</sup>. وهذا النص يكشف بوضوح أن نقد شتراوس للنزعة الإنسانية التي أسستها الحركة الوجودية، موجه بالضبط للمنطلق الذي انطلقت منه وهو تركيزها على الذات، ولذلك جاءت هذه النزعة لمصلحة مجتمع معين بذاته (المجتمع الأوربي) ومنحته امتيازات محددة جعلته يعيش نوعا من الانطواء والعزلة عن بقية المجتمعات الأخرى البدائية والتمدنية على حد سواء. لذلك نظر شتراوس للذات بأنها الجحيم، بخلاف سارتر الذي يرى أن الجحيم هو الآخر<sup>(53)</sup>، فيقول في هذا الصدد في كتابه (أصل آداب

(50) الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 117.

(51) جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الاثنوبولوجيا وموقف سارتر منها، ص 148.

(52) المصدر نفسه، ص 152.

(53) ينظر: ليتش، ادموند. كلود ليفي شتراوس، ص 44.

المائدة): «نحن الأوروبيون قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيي الذات وانفرايين. نخشى عدم طهارة الأشياء الغربية، وهو المذهب الذي تعبر عنه الصيغة «الآخرون هم الجحيم» مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقا معارضة تتلخص في أن الجحيم تكمن فينا»<sup>(54)</sup>.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بان شتراوس يريد من خلال تفكيك الأنا وتحليلها، وانصهارها في المجتمع، أن لا تكون أي أفضلية للأنا على الآخر، وليس ذلك فقط بل يذهب إلى ابعد من ذلك من خلال نقده لتلك المركزية التي تمتع بها المجتمع الأوربي حين منح لنفسه امتيازات على الشعوب الأخرى، والتي كانت نتيجة تمسكه بالأنا والذاتية التي نادى بها الوجودية فعزل نفسه عن باقي المجتمعات.

### ثانيا: التماثل بين البدائي والمتحضر (نحو مجتمع عالمي)

بعد نقد شتراوس للمجتمع الأوربي في محاولة منه نزع مركزية الحضارة الأوربية وإعادة دمجها مع باقي الحضارات، من أجل تحقيق نزعة إنسانية جديدة، فإنه ينتقل إلى المستوى الثاني من نزعته والذي يتمثل في التماثل بين البدائي والمتحضر، من خلال تركيزه على العقلية التي يتمتع بها كل منهما.

إن مادة علم الأناسة هي تنوع التجليات الإنسانية. والمجتمع الذي أنجب علماء الأناسة كان همه أن يظهر أن هذا التنوع يعود إلى تغاير يفصل أولا بين الإنسان الوحشي أو البدائي والإنسان المتمدن أو العصري. وكان على خيرة الأنثروبولوجيين الذين سئموا قليلا من المهمة التي أريد لهم القيام بها، والذين دفع لهم لكي يعرفوا أنه ليست هناك طبيعتان بشريتان، أن يختاروا بين التوكيد على وجود أكثر بكثير من اثنين، أو على أنه لا توجد إلا طبيعة بشرية واحدة. وقد فضلوا الحل الأول، أما شتراوس ففضل الثاني<sup>(55)</sup>.

(54) جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها، ص148.

(55) ينظر: سبيربر، دان. البنيوية في الانثروبولوجيا، ص95.



ومن أهم العلماء الذين قسموا المجتمعات إلى بدائية ومتحضرة هما (مالينوفسكي) و(ليفي برول)<sup>(\*)</sup>، وكان لكل منهما رؤيته وأسبابه التي تدعم هذا التقسيم، حيث ذهب (مالينوفسكي) إلى أن تفكير المجتمعات البدائية هو تفكير محدد بالحاجات الضرورية للحياة وإشباع الغريزة الجنسية، وهو ما يرفضه شتراوس الذي يرى إن الشعوب المسماة بدائية هي منزهة عن العبثية في التفكير، فهم يحاولون ومن خلال سد احتياجاتهم فهم العالم المحيط بهم<sup>(56)</sup>، أما (ليفي برول) فإنه انطلق في تقسيمه من مسلمة تستند إلى المنطق. حيث يرى إن المجتمعات المتحضرة تتمتع بذهنية منطقية، بينما المجتمعات البدائية تسودها ذهنية سابقة على المنطق أو لامنطقية. وهذا ما رفضه شتراوس، بل وصفه بأنه تقسيم تعسفي، وغير موضوعي، وغير منطقي، لأنه يتنافى والطبيعة الإنسانية، من حيث أن نفي الصفة المنطقية عن الإنسان تعني تجريده من صفته العقلية، لأن المنطق ملازم للعقل<sup>(57)</sup>.

وقد انطلق شتراوس في رفضه هذا من رؤيته أن للعقل البشري طبيعة واحدة غير قابلة للتغير، ولا تختلف أو تتبدل باختلاف الظروف والأحداث أو تبدلها، وهو يقول في هذا الصدد: «إن للدماغ البشري الطبيعة نفسها في كل زمان ومكان، وبالتالي فإن قيودا متماثلة تفرض على عمل الفكر. لكن الفكر لا يعالج هنا وهناك المسائل نفسها. فهذه المسائل تطرح بأشكال متنوعة جدا بتنوع الوسط الجغرافي والمناخ والحالة الحضارية للمجتمع

---

(\*) ليفي برول، لوسيان (Levy Bruhl, Lucien) (1857-1939) فيلسوف وعالم اجتماع وأثنولوجي فرنسي، وأحد أساتذة جامعة السوربون، من أهم مؤلفاته (الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا، العقلية البدائية، الميثولوجيا البدائية). (ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص 609-610).

(56) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الأسطورة والمعنى، ص 36.

(57) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الأسطورة والمعنى، ص 36؛ مهبل، عمر. البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 49؛ زكريا، فؤاد. «الجدور الفلسفية للبنائية»، حوليات كلية الاداب، ص 30؛ مونز، بيتر. حين ينكسر الغصن الذهبي: بنيوية أم طبولوجيا، (ترجمة: صبار سعدون السعدون)، العراق - بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 28؛

وماضيه التاريخي القديم والحالي، وباختلاف الأفراد: طبع كل فرد وتاريخه ووضعه في المجموعة..... فالآلية هي نفسها في كل مكان لكن ليس المداخل أو المخارج»<sup>(58)</sup>. والفكرة الأساس التي ينطلق منها شتراوس هنا هي «أن التفكير الاسطوري ليس تفكيراً سابقاً على المنطق: بل هو تفكير منطقي على مستوى المحسوس، بمعنى أنه تفكير تصنيفي يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية (ني ومطبوخ، طازج وفساد، مبلل ومحروق،.....الخ) وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات تصويرية ناجعة تصلح لاستخلاص بعض المعاني المجردة والربط بينها وبين بعض على شكل سلسلة من القضايا»<sup>(59)</sup>. «وقد ناقش شتراوس حججه تلك من خلال عدد هائل من الأساطير التي تخص المجتمعات البدائية والتقليدية. فقد حاول من خلال تلك الأساطير إثبات ما أتى على ذكره في (العقل الوحشي)<sup>(\*)</sup> من وجود نمط بنيوي عالمي للعقل بغض النظر عن شكل التنوعات العرقية والثقافية التي ينتمي إليها هذا العقل»<sup>(60)</sup>.

ويذهب شتراوس في كتابه (الأسطورة والمعنى) إلى أن ما يميز الحضارات المتقدمة والحضارات البدائية هو الكتابة لذلك يطلق على الشعوب البدائية اسم الشعوب التي لا تعرف الكتابة<sup>(61)</sup>. أما فيما يخص طبيعة التفكير فأنها واحدة عند كل منهما، لكن طريقة تفكير كل منهم وأسلوبه هو الذي يختلف<sup>(62)</sup>، فيقول: أن ثمة فروق أساسية بين طريقتنا في التفكير وطريقة هذه الشعوب البدائية، وهذه الفروق تكمن في تجزئتنا للمشاكل التي نروم معالجتها، فالشعوب التي توصف بالبدائية ترفض مثل

---

(58) شتراوس، كلود ليفي. من قريب ومن بعيد، ص 198-199.

(59) إبراهيم، زكريا. مشكلة البنية، ص 80.

(\*) يقصد هنا كتاب شتراوس (الفكر البري).

(60) يتيم، عبد الله عبد الرحمن. كلود ليفي شتراوس قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، ص 57.

(61) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الأسطورة والمعنى، ص 35.

(62) ينظر: شتراوس كلود ليفي. مقالات في الاناسة، ص 31-32.

هذه التجزئة، فنحن حين تواجهنا مشكلة ما، نلجأ إلى احد العلوم أو إلى الدين أو إلى الأخلاق أو الفن أو القانون من أجل حلها، في حين أن هذه الشعوب تنظر إلى هذه الميادين نظرة كلية، باعتبار أن ترابطها يعبر عن حياة الأشكال الاجتماعية، وهذا ما أطلق عليه (موس) الاجتماع الكلي<sup>(63)</sup>. ومن أجل إثبات رأيه شبه مدلولات الأساطير للشعوب البدائية، بالمدلولات الفلسفية للشعوب المتحضرة<sup>(64)</sup>.

اراد شتراوس من خلال ما تقدم، ومن خلال تأكيده على وحدة طبيعة العقل. إثبات عدم وجود اختلاف أو فجوة بين فكر الشعوب المسماة بدائية، وبين فكر الشعوب المتمدنة، وهذه النظرة تسعى الى «وضع جميع الحضارات على قدم المساواة، وكأنه يريد أن يذكرنا بان الرجل البدائي هو أخ لنا في الإنسانية»<sup>(65)</sup>. وها ما دعاه إلى القول: «إن البربري هو قبل كل شيء، الإنسان الذي يعتقد بوجود البربرية»<sup>(66)</sup>. وهو بذلك يؤسس نزعة إنسانية تنطلق من إن الآخر هو إنسان سواء كان ما يسمى بالبدائي أو ما يسمى بالمتحضر، وان ما يسعى إليه من خلال هذه النزعة هو إزالة مفهوم الشعوب البدائية أو الغير متحضرة، ويشير إلى ذلك صراحة في قوله: «ما هو أساسي في الوقت الحاضر، هو أن نساعد الاثنولوجيا على التخلص من الراسب الفلسفي الذي ما زال لفظ بدائي يجره ورائه»<sup>(67)</sup>.

### ثالثا: دمج الإنسان بالطبيعة (نحو نزعة كونية)

بعد أن حدد شتراوس المراحل الأولى من نزعته الإنسانية التي تمثلت بإعادة دمج الأنا بالآخر، ومن ثم التماثل بين المجتمعات البدائية

(63) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. من قريب ومن بعيد، ص 180-181.

(64) ينظر: يتيم، عبد الله عبد الرحمن. كلود ليفي شتراوس قراءة في الفكر الاثنوبولوجي المعاصر، ص 28.

(65) إبراهيم، زكريا. مشكلة البنية، ص 106.

(66) شتراوس، كلود ليفي. العرق والتاريخ، ص 169.

(67) شتراوس، كلود ليفي. الاثنوبولوجيا البنيوية، (ج1)، ص 145.

والمجتمعات المتحضرة، في محاولة منه لتأسيس مجتمع عالمي لا يقوم على امتياز محدد، بعد كل هذا وجد أن نزعته التي ينشدها يعترتها النقص، وذلك بسبب وجود كائنات حية ما زال الإنسان يدعي التسلط عليها، ومثل هذا الادعاء والذي انطلق من الذات، كان لا بد من القضاء عليه، لأنه هو الذي قد فسح المجال للإنسان أن يدعي التسلط على غيره من البشر، ولهذا ومن أجل القضاء على مثل هذا الادعاء كان لا بد من قتل الذات الإنسانية عن طريق إعادة دمج الإنسان في الطبيعة. وإلغاء كل امتياز تمتع به منذ حاول الانفصال عنها والعودة إلى حالته السابقة التي كان فيها الإنسان موجودا حيا. شأنه في ذلك شأن الموجودات الأخرى.

حيث يرى شتراوس أن ما يسمى بالنزعة الإنسانية والمتمثلة في فلسفة وعلم الأخلاق والتي تؤكد على حب الذات، أدت إلى إحداث قطيعة بين الإنسان وباقي أشكال الحياة الأخرى. لذلك فهي السبب في فساد الحضارة، لأنها تحاول هدم كل شيء ما عداها<sup>(68)</sup>. ولهذا السبب حاول جاهدا تأسيس نزعة عالمية كونية شاملة. لا تهدف فقط إلى إلغاء كل امتياز يتمتع به مجموعة من البشر دون غيرهم، بل هي تسعى إلى ضرورة احترام الإنسان لكل الكائنات الأخرى. ويؤكد ذلك بقوله: «إن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم لا تبدأ بالأنا، بل إنها تضع العالم قبل الحياة، والحياة قبل الإنسان، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة الذات»<sup>(69)</sup>. وقد استمد أصول مثل هذه النزعة الإنسانية من فكر (روسو) حيث يقول: «ينطلق فكر روسو إذن من مبدأ مزدوج: مبدأ التماثل مع آخر، وبالإضافة إلى ذلك، مع آخر من مجموع الآخرين ولو كان حيوانا، ومبدأ رفض التوحد مع الذات، أي رفض كل ما يمكن أن يجعل الأنا مقبولة»<sup>(70)</sup>.

إن محاولة إعادة اللحمة بين الإنسان والطبيعة عند شتراوس تتم من

(68) ينظر: المصدر نفسه، (ج2)، ص408.

(69) جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها، ص148.

(70) شتراوس، كلود ليفي. الانثروبولوجيا البنيوية، (ج2)، ص61.

خلال علم الأنثروبولوجيا وهذا ما تمت الإشارة إليه مسبقا ويؤكددها شتراوس دائما فيقول: «إن الجسر بين الإنسان والطبيعة الذي حطم بإصرار عنيد عادت الانتوغرافية التي تركز نفسها لدراسة هذه المجتمعات»(\*) بإعادة اللحمة إليه بصورة خفية»<sup>(71)</sup>. وهذه المحاولة تنطلق من اعتبار شتراوس أن الإنسان «كائن طبيعي أولا وأخرا، ويتوجب التفكير فيه دائما على أنه جزء من الطبيعة، وأنه ليس بمقدوره إطلاقا التحرر نهائيا من العلاقة الجدلية المتينة التي تربطه بالطبيعة»<sup>(72)</sup>. وهذا ما دعاه إلى رفض الفكرة القائلة بان الإنسان هو، قبل كل شيء، كائن أخلاقي. لأن الصفة الصحيحة التي يتمتع بها هي أنه كائن الحي. وان حقوقه تتوقف عند الحدود التي يمكن معها للإنسان أن يتسبب بأذية الكائنات الحية الأخرى<sup>(73)</sup>. وعلى أساس هذا التحديد للإنسان حدد شتراوس الأنسنة بأنها تتمثل في علاقة الإنسان بباقي المخلوقات. وهذا ما جعله يوجه النقد إلى الأنسنة الغربية بأنها بتركيزها على الإنسان وعزله عن بقية المخلوقات، منحتة نوعا من السلطة التي أدت إلى تدمير نفسه<sup>(74)</sup>. «فأحسن طريقة للدفاع عن الإنسان هي ليست بتره وعزله عن الباقي، وإنما إعادة دمج مع بقية المخلوقات: احترام الإنسان يبدأ باحترام الحياة، ولا يمكن أن يكون له مغزى بدون التضامن مع كل الأنواع الحية»<sup>(75)</sup>.

إن الهدف النهائي الذي تنشده العلوم الإنسانية (بحسب اعتقاد شتراوس) هو ليس تركيب تكوين الإنسان بل إذابته<sup>(76)</sup>، وهذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلا من خلال دمج الإنسان بالطبيعة، «والإدماج يعني هنا إذابة

(\*) المقصود هنا المجتمعات البدائية

(71) شتراوس، كلود ليفي. الفكر البري، ص 297.

(72) الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 116.

(73) ينظر: كليمان، كاترين. كلود ليفي شتراوس، ص 103.

(74) ينظر: شتراوس، لكود ليفي. من قريب ومن بعيد، ص 254.

(75) الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 118.

(76) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. الفكر البري، ص 295.

كل خصوصية، وإرجاعها إلى العناصر الأولى»<sup>(77)</sup>. أي إزالة كل خصوصية تجعل من الإنسان كائنا ثقافيا، من أجل إرجاعه إلى الخصائص الأولى التي تمتع بها قبل أن يندمج في الثقافة وهي أنه كائن حي شأنه شأن الكائنات الحية الأخرى. هذا الاندماج في الطبيعة أو الأصح العودة إلى الطبيعة والتحرر من الثقافة ضروري عند شتراوس لأنه يرى أن «فصل الإنسان عن بيئته التي يشكل، معنويا وماديا، جزءا لا يتجزأ منها، واضطراره، بفعل الأشكال الحديثة للحياة المدنية، أن يعيش في التصنع بصورة تامة تقريبا. يشكلان تهديدا جسيما يضغط على صحة البشر العقلية»<sup>(\*)</sup>(78).

ومن هنا يمكن القول بان شتراوس يرمي إلى تأسيس نزعة إنسانية كونية شاملة. من خلال تحديد علاقة الإنسان ليس بالآخر فقط، بل بالكائنات الأخرى أيضا. عن طريق إعطاء مركزية وأولية للطبيعة، وهذه الأولية جعلت الإنساني يذوب ويختفي ويتلاشي في الكل الإنساني. وذلك من أجل سلب الإنسان جميع الامتيازات التي تمتع بها يوم انسلخ من الطبيعة وحاول الاندماج في الثقافة وأسس له مركزية خاصة على باقي المخلوقات، وهذه المركزية هي التي جعلته يتفوق داخل الذات التي منحها امتيازات متعددة أدت به إلى التسلط على بني جنسه، ومن ثمّ قاد الحضارة التي أسسها إلى الفساد والدمار.

---

(77) الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص116.

(\*) قد يكون النص غامضا بعض الشيء، لكن ما يقصده شتراوس هنا هو أن ابتعاد الإنسان عن الطبيعة، واندماجه في الحياة الصناعية قد بدأ بتدمير نفسه، من خلال تلوّث الطبيعة بمخلفات الصناعة(ينظر: شتراوس، كلود ليفي. من قريب ومن بعيد، ص254).

(78) شتراوس، كلود ليفي. الانثروبولوجيا البنوية، (ج2)، ص407.

## الجدور والأسس الفكرية للفردانية

■ عبد الله المتوكل\*

### مقدمة

لا شك أن الفردانية هي من الخصائص الأساسية للحضارة الغربية وأحد ركائز الحداثة في مستوياتها المتعددة. وهي ليست معطى طبيعياً، بل هي نتيجة سيرورة تاريخية، طويلة وبطيئة ومعقدة عرفتتها المجتمعات الغربية، تضافرت فيها عوامل متعددة، من العصور القديمة اليونانية-الرومانية إلى العصور الحديثة التي صيغ فيها بوضوح المفهوم النظري للفردانية ووضعت [فيها] مبادئ التنظيم النظري لمجتمع الأفراد الأحرار<sup>(1)</sup>، لتنتقل هذه المجتمعات مع بداية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا إلى مرحلة التجلي الفعلي للفردانيات داخل المجتمع، حيث «تجاوز المفكرون المقولة المجردة والعامّة للفرد في ذاته، ليهتموا بالفرد المتفرد الذي تحقق على أرض الواقع وبدأ يعيش بطريقة إشكالية حريته المعتمدة كمكتسب»<sup>(2)</sup>.

(\*) المغرب.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je?, P.U.F, 1993, P.45. (1)

Ibid, P.45. (2)

واضح من خلال عنوان هذه الدراسة أننا لن نهتم بالمرحلة الأخيرة من هذا المسار الطويل والمتشعب، بل سنحاول أن نتعقب المراحل الكبرى للتاريخ الفكري للمفهوم التي تقف عند نهاية القرن الثامن عشر. وتبعاً لذلك فهي تدخل في مجال تاريخ الأفكار. ولما كانت الفردانية لا ترسو على معنى واحد، بفعل تياراتها التي تتأرجح بين الفردانية المنفتحة على الغيرية والقيم الكونية والفردانية الجذرية المنغلقة داخل الأنانية الفردية، وبفعل ما تتعرض إليه من تحريف من طرف خصومها، فإننا سنحدد، في البداية، دلالة الفردانية التي نبتناها والتي يمكن لكل فرد ينشد الاستقلالية المنفتحة والبناء أن يراها عليها. وسنحدد ملامحها العامة، اقتداءً بالأن لوران Alain Laurent، فيما يلي :

- تستند الفردانية على الاعتقاد بأن الإنسانية تتكون، ليس فقط، من مجموعات اجتماعية (أمم، طبقات...) بل من أفراد غير قابلين للاختزال، كل واحد منها يحس ويتصرف ويفكر كذات مستقلة. مما يعني أن هناك انفصالاً أصلياً، يجعل كل كائن إنساني مختلفاً وواحداً، يشكل وحدة فردية مكتفية بذاتها نسبياً.

- ليس الإنسان مجرد خلية في جسم اجتماعي يشرطه ويحدد غاياته، أو جزءاً من كل يسبقه ويتعالى عليه كما تذهب إلى ذلك النزعة الصاهرة للفرد داخل الكل الاجتماعي Holisme.

- يتحدد الفرد، بما هو كائن عاقل، بالاستقلالية التي تمنحه القدرة على العيش والتصرف بالاعتماد على ذاته، وعلى التشريع انطلاقاً من التمثلات والمعايير المنبثقة من تفكيره النقدي والتي بإمكانه أن يترجمها إلى استراتيجيات وأفعال، متحرراً، ما أمكن ذلك، من الإيرادات الخارجية التي تحاول استلابه.

- إن التسليم بقدرة الفرد على التحديد الذاتي وبميله إلى الاستقلالية، يقود منطقياً إلى طرح الحرية الفردية كقيمة عليا. حيث يظهر الفرد، بصفة أساسية، مالكا لذاته وسيدا عليها وصانعا لحياته الخاصة دون الخضوع



لإكراهات خارجية، ولهويته الخاصة التي لا تفرضها عليه الانتماءات التي لا يختارها. واضح أن طرح الحرية الفردية على هذا النحو تعترضه إشكالات عويصة تتعلق بحدود هذه الأخيرة في علاقتها بالآخرين والدولة.

- يترتب عن القول باستقلالية الفرد اعتباره في نفس الوقت شخصا بالمعنى الكانطي للمفهوم، غير أنه لا ينبغي مع ذلك الخلط بين الفردانية والشخصانية، أخذا بعين الاعتبار، من جهة، الموقف الإيديولوجي لهذه الأخيرة من مفهوم الفرد وإدانتها له انطلاقا من تأويلها المغلوط لرغبته في الاستقلال على أنها تطلع إلى الانغلاق الأناني عن الآخرين والمجتمع. وبالنظر، من جهة أخرى، إلى كونها لا تتصور الشخص إلا في تبعيته للجماعة.

- لا تتعارض الفردانية مع المجتمع بل مع النزعة الجماعية communautarisme ، إلا في بعض أشكالها الجذرية المدانة، المتمركزة حول وهم الاكتفاء الذاتي الانعزالي؛ إذ لا تنفي أولوية الواقع «المجتمعي» وضرورة التنظيم الاجتماعي. لكنها ترفض اختزال الفرد إلى مجرد حالة «المنتوج» السلبي لإشراطات المجتمع وألا ترى فيه إلا «حيوانا اجتماعيا». بل تسلم أن بإمكانه وعليه أن يتجاوزها متغذيا منها ليتعاون بحرية مع أمثاله الذين يختارهم لخلق أشكال من الاجتماع التعاقدية فيما بينهم، تؤطرها مبادئ التنظيم القانوني- السياسي الحامية للحرية الفردية والمولدة لمجتمع مفتوح. ومن هذا المنظور، فالفردانية لا ترفض المجتمع في ذاته بل المجتمع المنغلق الذي يؤول معه الفرد إلى مجرد وسيلة لتحقيق غايات اجتماعية تتجاوزه، حيث يجد نفسه مستلبا، مسلوب الحرية<sup>(3)</sup>.

هذه هي السمات العامة للفردانية الحديثة بمعناها الإيجابي، التي لا تتعارض مع القيم الحديثة. بل إن جل هذه القيم، إن لم تكن تصدر عنها، بطريقة ما، فهي تأتي لدعمها وتحقيقها وتطويرها. بقي أن نميز بين الاستقلالية والاستقلال، لأنه كما ينبه إلى ذلك ألان رنوا Alain Renaut ،

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je?, P.U.F, 1993, P.4-7.

(3)

يوجد فرق دقيق بينهما، نجمت عنه علاقة معقدة بينهما. إذ ينبغي أن نتعلم كيف نميز لدى المحدثين بين النزعة الإنسانية بما هي تثنين للاستقلالية وبين الفردانية بما هي تثنين للاستقلال، وذلك ضد الرؤية المجانسة بين مكونات الحداثة. ذلك أن ديناميكية الحداثة قد جعلت البعض يخلط بينهما، والواقع أن هناك أسبقية منطقية ومعيارية للنزعة الإنسانية على الفردانية، إذ لم يكن من الممكن إثبات الفرد كمبدأ وأن يتخذ أحيانا صورة الذات إلا بعد انبثاق المثال الإنسي للاستقلالية، الذي فضلا عن كونه ينظر إلى الإنسان باعتباره مصدر تمثلاته وأفعاله، لا يتلقى معايير وقوانينه من طبيعة الأشياء ولا من الله، بل مما يمليه عليه عقله وإرادته، فهو يقتضي أن تعترف الذات داخل ذاتها بالإنسانية الكامنة فيها، التي لا يمكن أن تختزل في فرديتها، بل يتعين على هذه الأخيرة أن تخضع لها. وهذا ما قد تميل إلى نفيه الفردانية إذا ما أخذت تبعا لجذورها الاسمية التي لا تعترف بوجود الكليات universaux مثل «الإنسانية»، بل فقط بالأفراد الغير القابلين للاختزال في بعضهم البعض، مما قد يفسح المجال إلى الاعتقاد بأن هذه الاختلافات هي ما ينبغي أن «يشكل قانونا» ويحدد القيمة، كما تدعي ذلك النزعات الفردية المتطرفة<sup>(4)</sup>.

كان هذا التمييز ضروريا، من جهة، لدرء كل التباس أو خلط بين الإنسانية والفردانية، وللتذكير بأن كل حديث عن الفردانية، يجب أن يتخذ من مقتضيات النزعة الإنسانية مرجعا معياريا للحكم على قيمتها وحدودها، ومن جهة أخرى، ليتمكن القارئ من الوعي بحدود أشكال الفردانية ما قبل الحديثة التي سنرصدها مقارنة بصورتها الحديثة.

### أولاً: الجذور الفكرية للفردانية

لا يمكن للناظر في تاريخ مفهوم الفردانية أن يتجاهل أطروحة لويس

Alain Renaut, naissances de la modernité. Ed.Calmann-Lévy. 1999. P.7-22

(4)

ديمون Louis Dumont ، التي هي حصيلة مجموعة من الدراسات الأنثروبولوجية المقارنة بين المجتمع الهندي والمجتمع الغربي الحديث، امتدت لعدة عقود، ابتداء من سنة 1964 إلى سنة 1983، تاريخ نشره لكتابه الأساسي «مقالات في الفردانية»<sup>(5)</sup> الذي تضمن عرضا تركيبيا منظما لها. ولعل قارئ هذا المتن سيستفيد كثيرا من المجهود الكبير الذي بذله هذا العلامة في رسم معالم التمفصلات الكبرى لتشكّل هذا المفهوم داخل تاريخ الحضارة الغربية. غير أنه مدعو في تقويمه لهذه المعالم، باستحضار حدود الفرضية التي انطلق منها لويس ديمون في بحثه هذا، والتي تؤثر، بالضرورة، في تأويلاته ونتائجه. إن ديمون بعد أن استبعد مجموعة من الفرضيات حول أصول الفردانية الحديثة، بما فيها تلك التي تعود بها إلى اليونان القديمة والتي يؤكد بصدها «أن تمة ما هو صحيح في هذا القول، لكنه شديد الضيق، وهو من الضيق بحيث إنه يتخذ مظهرا ريفيا في عالم اليوم. ولا شك أنه يتطلب على أقل تقدير أن يُعدل»، مضيفا «و للبدء في ذلك يمكن أن يميل عالم الاجتماع في هذا المجال إلى تفضيل الدين بدلا من الفلسفة، لأن الدين يؤثر في المجتمع برمته، وهو على علاقة وثيقة مع الفعل. هكذا فعل ماكس فيبر»<sup>(6)</sup>. وانطلاقا من هذا «التفضيل» يحصر ديمون أصول الفردانية الحديثة في البدايات الأولى للمسيحية. بيد أن ما يؤخذ<sup>(7)</sup> على هذه الفرضية، فضلا عن تجاهلها لبعض أشكال الفردانية في اليونان القديمة، هو بحثها عن علاقة نسب بين الفردانية المسيحية وفردانية الزاهد الهندي، الشيء الذي يعني، في آخر المطاف، أن الفردانية الحديثة تجد جذورها في المجتمع الهندي القديم. ذلك أنه يميز بين شكلين متعارضين

(5) Dumont, Louis. Essais sur l'individualisme. Editions Seuil, 1983 et 1991.

وقد نقله إلى العربية الدكتور

(6) بدرالين عركودي بعنوان مقالات في الفردانية. منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة. المنظمة العربية للترجمة، 2006.

(7) مقالات في الفردانية، ترجمة د. بدر الدين عركودي. المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص 40.

من الأفراد؛ الفرد خارج العالم والفرد داخل العالم. نموذج الأول هو الزاهد الهندي، الذي يتعين عليه ليكتشف ذاته داخل استقلاله وفرديته ويتطور روحياً، أن يتحرر من «قيود الحياة على النحو الذي تعاش بموجبه في هذا العالم»<sup>(8)</sup>، أي أن يحيا في إطار عزلة تقطع مع الحياة الجماعية ومؤسساتها، ومع الآخرين وسلوكاتهم ونسق قيمهم. ونموذج الثاني هو الإنسان الحديث، بما هو فرد يثبت فرديته ويحياها، باعتبارها قيمة، داخل العالم. كيف نشأ هذا النمط الثاني من الفردية؟ «إنه، حسب لويس ديمون، ناجم عن النمط الأول وتابع له»<sup>(9)</sup> إذ يرى أنه عندما تظهر في مجتمع تقليدي، ذي نظام صاهر للفرد داخل الكلية الاجتماعية Holiste، البرائين الأولى للفردانية، يكون ذلك في تعارض مع هذا المجتمع، على شاكلة الفرد خارج العالم. ويتساءل «هل من الممكن أن نفكر أن الفردانية بدأت على هذا النحو في الغرب؟» ويجيب فوراً «هذا على وجه الدقة ما سأحاول أن أبينه؛ أيًا كانت الاختلافات في مضمون التصورات، فإن النمط السوسولوجي نفسه الذي التقيناه في الهند-الفرد-خارج - العالم - هو بلا جدال حاضر في المسيحية ومن حولها في بداية عصرنا.»<sup>(10)</sup> وسيخترق هذا النموذج مجرى التاريخ الغربي وسيطلب «ما لا يقل عن سبعة عشر قرناً من التاريخ المسيحي لإكماله»<sup>(11)</sup> وتحوله ببطء إلى النموذج الحديث للفردانية بما هو دال على الفرد داخل العالم.

إن هذا التصور «القوي والنسقي»، كما يقول بيار فرنان J.P.Vernant ،

(8) انظر على سبيل المثال:

J.Pierre Vernant, L'individu dans la cité. In. Sur l'individu. Editions Seuil. 1987. p20-37.

(9) مقالات في الفردانية، الترجمة العربية، ص42.

J.P. Vernant. L'individu dans la cité. In. Sur l'individu. Editions Seuil. 1987.p.20.

وانظر أيضاً تفاصيل هذا الجواب المقتضب في الفصل الأول من القسم الأول في كتاب "مقالات في الفردانية".

(10) مقالات في الفردانية. الترجمة العربية. ص44.

(11) المصدر نفسه، ص. 41.

الذي يحدد شروط انبثاق الفرد وتحرره من الإكراهات الاجتماعية، بواسطة الزهد، قد بلوره لويس ديمون من خلال دراسته لحضارة خاصة، حضارة الهند القديمة، وطبقه في البداية، فقط، على المجتمعات ذات النظام التراتبي الطائفي، الصاهر للفرد داخل الكل الاجتماعي، «غير أنه فيما بعد عمم هذا التصور على جميع المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات الغربية، وجعل منه نظرية عامة حول ميلاد الفرد وتطور الفردانية»<sup>(12)</sup>.

إن مناقشتنا لهذا التصور المهيمن في مجال دراسات نسق القيم الحديثة، لا يلزم عنها الطعن في مجمل التأويلات التي اقترحها حول هذا الموضوع، بل الغرض منها إبراز حدوده واختبار صلاحيته، بطريقة غير مباشرة، بنهج مقارنة تتوخى إبراز أهم مراحل التاريخ الفكري للفردانية في الغرب، دون توهم اكتشاف «أصل مطلق» لهذا المفهوم، أو ادعاء متابعة سير مبدأ يخترق التاريخ حاملا معه مختلف تجليات الفردانية، دافعا بها نحو اكتمالها، في إطار تحقيق غايته، كما تزعم فلسفات التاريخ. ونحن إن كنا لا ننفي إمكانية وجود أشكال من الفردانية في المجتمعات القديمة السابقة على الحضارة اليونانية القديمة أو المعاصرة لها، وإذا كنا قد اتخذنا من العصر الهليني نقطة انطلاق هذا البحث، فلأن الفردانية كما أسلفنا في مستهل هذه المحاولة هي أحد مبادئ الحداثة، ولأنه حتى وإن ارتبطت أسسها الفكرية بالفكر الحديث، فإن جذورها البعيدة قد يعثر عليها الباحث في الفكر الغربي القديم الذي يحدد المؤرخون بداياته مع الإغريق. وقبل الشروع في بسط السيرورة التاريخية لهذه النزعة، نسجل الملاحظة التالية التي أدلى بها ألان لوران: إن كلمة «فردانية» لم تظهر إلا مع بداية القرن التاسع عشر، لتصف، بطريقة قديمة، نمطا من الحياة والتفكير سابق في الوجود على ظهورها، والذي لم ينجم عن تطبيق مذهب صيغ سلفا بطريقة عقلانية، بل نشأ وتمدد بفعل نماذج ثقافية مرتبطة بالمسيحية

J.P. Vernant. L'individu dans la cité....p.21.

(12)

وانفتاحات حصلت في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والقانوني للحياة اليومية. مما يعني أن للفردانية «حياة» أو تاريخ مزدوج؛ سوسولوجي وإيديولوجي، لا ينبغي أن يفصل أو نخلط أو نوحّد بينهما. وتبعاً لذلك فإن سيرورة التحرر الفردي وخلق أشكال جديدة من الحياة الفردانية المواكبة، يملك ديناميكته الخاصة وهو ما يتعين على المقاربة التاريخية للفردانية أن تأخذه بعين الاعتبار لتجذير التفكير الفلسفي الذي يفكر في أسسها. ومن جهة أخرى لا يوجد في تاريخ الأفكار "نبي" للفردانية أو مفكر مفضل عن غيره في هذا الموضوع، بل فقط فلاسفة تنحو بعض مظاهر فكرهم إلى التأسيس النظري للاستقلالية والاستقلال الفرديين. بهذا المعنى تشكل أعمالهم المكتوبة موجّهات هامة لتشكّل ونمو الفردانية في الذهنيات ونسق القيم. ولعل هذا ما يبرر البحث في جذورها وأسسها الفكرية.

#### ملاحح الفردانية في الحقبة اليونانية الرومانية

يقول لويس ديمون: "عندما نتكلم عن "فرد" نشير إلى شيئين في آن واحد: إلى موضوع خارج عنا، وإلى قيمة. وترغمنّا المقارنة على أن نميز تحليلياً هذين المظهرين: من جهة، هناك الفاعل التجريبي المتكلم والمفكر والمريد، أي العينة الفردية من النوع البشري، كما نلقاها في كل المجتمعات البشرية، ومن جهة أخرى، هناك الكائن الأخلاقي المستقل، القائم بذاته، ومن ثم غير الاجتماعي جوهرياً، والذي حمل قيمنا العليا ويوجد في المقام الأول في إيديولوجيتنا الحديثة عن الإنسان والمجتمع. ومن وجهة النظر هذه، هناك نوعان من المجتمعات، فحيث يكون الفرد هو القيمة العليا أتحدث عن الفردانية؛ وفي الحالة المقابلة، حيث توجد القيمة في المجتمع بوصفها كلاً أتحدث عن النزعة الصاهرة للفرد داخل الكل الاجتماعي Holisme" (13).

L.Dumont, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris, seuil.1985.p.73.

الكلمات المشددة داخل النص، هي من وضع لويس ديمون.

إذا جاز لنا أن نتحدث عن الفرد في المجتمع اليوناني القديم، على ضوء هذا التعريف، فلن يعدو أن يكون هو الفاعل التجريبي الذي يتحدد طبيعياً في علاقته بالكل الاجتماعي، كحيوان اجتماعي<sup>(14)</sup>. وتبعاً لذلك فعلاقته بهذا الكل هي علاقة تبعية وانصهار وليست علاقة استقلال. إذ هناك أسبقية أونطولوجية للكل على الجزء في التصور اليوناني تنسحب على علاقة الفرد بالمجتمع. ذلك أن المدينة حسب هذا التصور، توجد بالفعل ككيان طبيعي مستقل بذاته يخضع لقوانين طبيعية هي امتداد للنظام الطبيعي الذي يحكم الكوسموس.

إن المدينة هي بمثابة كوسموس مصغر يتجه بطبيعته إلى غاية محددة بطريقة قبلية هي الاكتمال والتناغم والخير. وهذا الخير الذي تتحقق به سعادة الإنسان يحدده أرسطو (384-322 ق.م) كما يلي: "إن الهدف الذي من أجله يوجد كل كائن، أي غايته، هو أفضل شيء موجود فيه: والحال أن شرط الاكتفاء الذاتي هو غاية كل كائن، وهو أفضل شيء بالنسبة إليه"<sup>(15)</sup>. ولما كانت "المدينة هي المتوفرة على كل الوسائل الضرورية للاكتفاء الذاتي"<sup>(16)</sup>، فإن الإنسان لا يحقق اكتماله إلا داخلها، وبالتالي فهي تبدو "كنموذج مثالي وكأفق غير قابل للتجاوز"<sup>(17)</sup>، ما دامت تتحدد طبيعياً كمكان للقيمة. وبهذا المعنى، فالمجتمع اليوناني، مع بعض الاستثناءات، ينتفي فيه الفرد ككائن أخلاقي مستقل بذاته.

يبدو من خلال هذه العلاقة العضوية التي تربط الفرد بالمدينة، أن الحرية محصورة في الوظيفة الكامنة سلفاً في تعريف الإنسان كحيوان

---

(14) يقول أرسطو بهذا الصدد "من البديهي أن المدينة تنتمي إلى الأشياء التي تكون موجودة في الطبيعة وأن الإنسان حيوان سياسي بطبعه وقدره أن يعيش في المجتمع"  
Aristote, La politique, Trad.fr. Thibot, P.U.F, Paris, 1950.p6.

Ibid, p.6. (15)

Ibid, p.6. (16)

Guy Haarscher, philosophie des droits de l'homme, Editions de l'université de Bruxelles.1987,p.48. (17)

سياسي، أي في نشاط المواطنة الذي يتجه بالدرجة الأولى إلى خدمة الخير المشترك. وهي حرية تنتفي في حالة خضوع اليوناني لحكم الطاغية<sup>(18)</sup>.

إذا استحضرننا التمييز الذي أقامه بنيامين كونستان (1767-1830) Benjamin Constant بين حرية القدامى وحرية المحدثين، نجد أن الحرية اليونانية " تكمن في الممارسة الجماعية والمباشرة، لأجزاء كاملة من السيادة وفي التداول في الساحة العمومية حول قرارات الحرب والسلام، وفي إبرام معاهدات التحالف مع الأجانب وفي التصويت على القوانين وفي النطق بالأحكام القضائية وفي مراقبة عمل القضاة... وإذا كان هذا هو ما يسميه القدامى حرية، فإنهم في الوقت ذاته، يسلمون أن هذه الحرية تتلاءم مع خضوع الفرد التام لسلطة الجماعة... وحيث أن القوانين تنظم الأخلاق Les mœurs، والأخلاق ترتبط بكل شيء يهم الإنسان، فإن لا شيء يفلت من تنظيم القوانين. هكذا فالفرد عند القدامى، هو، عادة، سيد في كل الشؤون العامة تقريبا، وعبد في كل علاقاته الخاصة"<sup>(19)</sup>.

إن الاختلاف الكبير الذي يسجله كونستان بين حرية القدامى وحرية المحدثين، يكمن في كون الأوائل لا يعرفون الحرية إلا وهم مجتمعون في الساحة العمومية، بعيدا عن صمت الحياة العائلية التي لا تحضى بأية دلالة

(18) Guy Haarscher, la philosophie des droits de l'homme, op.cit.p.49.

(19) Benjamin Constant, de la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, 1819, in Pierre Manent, Les libéraux, Paris Gallimard, 2001, PP.440-441.

إن هذه الحرية التي يتحدث عنها كونستان، يعبر عنها هيغل في سياق آخر بقوله: "إن حق الأفراد في أن يتجهوا ذاتيا نحو الحرية كمصيرهم، يتحقق عندما ينتمون إلى النظام الأخلاقي الفعلي لأن اقتناعهم بحريتهم يجد حقيقته في مثل هذا النظام الموضوعي، وهم يمتلكون بالفعل ماهيتهم الخاصة، وكليتهم الداخلية الخاصة في النظام الأخلاقي" (الفقرة 153). وفي الإضافة المرتبطة بهذه الفقرة يقول "عندما سأل أحد الآباء فيلسوفا فيتاغوريا عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية، أجابه الفيلسوف الفيتاغوري بقوله: "اجعل منه مواطنا في دولة ذات قوانين صالحة".

هيغل. أصول فلسفة الحق. تربية إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي - القاهرة 1996. ص 404.



إيجابية من طرف السياسة، فوظيفتها تقتصر على إعادة الإنتاج البيولوجي للوجود وتلبية الحاجات. بل هي مثلما هو الأمر بالنسبة للفرد، كما يرى أرسطو، لا قيمة لها خارج الكل الاجتماعي<sup>(20)</sup>. والمواطن الذي لا يكون حرا إلا في الأغورا AGORA، عليه قبل كل شيء، أن يكون سيدا في منزله ويهيمن على التابعين لسلطته، مثلما يهيمن الملك على رعيته، وإن كانت هذه السلطة أدنى درجة من السلطة السياسية، لأن هذه الأخيرة تمارس على مواطنين أحرار ومتساوين، بينما تمارس سلطة رب الأسرة على كائنات دنيا في السلم الاجتماعي، أي على النساء والأطفال والعبيد، ومن هنا فإن الفرد سواء كان سيد بيته أو تابعا، فإنه لا يحضر داخل المدينة إلا كجسم، ووحده المواطن يكون حرا.

هكذا فحرية المواطن لا تجد مكانها الطبيعي في المجال الخاص بل في المجال العمومي - لأن اليوناني - على الأقل حسب الاتجاهات الفكرية المهيمنة آنذاك - لا يتصور "الحياة الحسنة"، موضوع الفلسفة الأخلاقية، إلا في المساهمة في شؤون المدينة. وبالتالي فلا وجود لأية سعادة خاصة توضع في تعارض مع المجال العمومي، وتتم بمعزل عنه. ذلك أن السعادة "عامة" Publique، والدولة هي مجال التحقيق الذاتي للفرد. وإن كان أفلاطون (427-347 ق، م) وأرسطو يمنحان لعدد قليل من السعداء، سعادة سامية هي سعادة التأمل الفلسفي<sup>(21)</sup>.

---

(20) يقول جورج سابين G.Sabine موضحا هذه العلاقة بين الأسرة والمدينة: "أي قيمة للأسرة ولو طابت أعراقها إلا أن يكون ذلك في تمكينها الفرد من الانتساب لتلك الصورة العليا للعلاقات الاجتماعية، وهي الصورة التي تتمثل في حياة المدينة السياسية وفوق كل الجماعات والهيئات تقوم المدينة التي نجعل لها جميعا معنى وقدرا. اما الأسرة والأصدقاء والأموال فليست جميعا إلا وسائل للتمتع بالخير الأسمى الذي يتمثل في أن يكون للفرد مكان في حياة المدينة وفي أوجه نشاطها. "ج.ساباني، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، دار المعارف- مصر 1954.ص.13.

Guy Haarscher, Philosophie des droits...op.cit.p.49.

(21)

وبناء على هذا التصور فالمدينة اليونانية هي صورة مصغرة للكوسموس تخضع لتراتب اجتماعي طبيعي يسعى إلى غاية طبيعية هي التناغم والخير. وهو ما أبدع أفلاطون في التعبير عنه في "جمهورية" المثالية، حيث أن الأفراد داخلها مجرد "أدوات لتنفيذ هذا الانسجام الرفيع المستوى الذي تحققه الدولة وهم، نتيجة لذلك، تابعون لها كما هم تابعون لكل ما يكون الكون"<sup>(22)</sup>. وإذا كانت مؤسسة الزواج هي مجال التعبير الأسمى عن الفردانية، فلا معنى لها في هذه الدولة؛ إذ أن اللقاء بين الحراس والحارسات، ليس اختياريا، بل مفروضا من طرف الحكام، ومؤقتا، الهدف منه تحسين النسل فقط. بل إن ما ينجم عن هذا «الزواج» من ذرية تبقى بدون نسب عائلي، وحسبها أن تجد في الدولة هذا النسب.

غير أنه داخل هذه «الكلية الهلينية الجميلة» بتعبير هيجل، يمكن أن نعثر على برائين أولى لبعض تجليات الفردانية، لكن ذلك لا يسمح بالحديث، مسبقا، عن ميلاد حقيقي للفرد؛ مادام أن أفراد دولة المدينة، يفتقرون إلى الوعي المستبطن التام بذواتهم وباستقلال قراراتهم عن الجماعة. بيد أنه لما ظهر التكفير الفلسفي فقد عبر عن ذاته في أعمال كتاب يذكرهم التاريخ بأسمائهم الشخصية التي تحيل إلى أفراد بعينهم وليس إلى مجتمعهم وتشهد، في الوقت ذاته، على السمة العقلانية المميزة لتفكيرهم، مما يشي بانبثاق أحد خصائص الذاتية الحديثة، المتمثلة في قدرة الفرد على استعماله الحر لعقله للتعبير عن أفكاره وآرائه. ورغم كون تفكير غالبيتهم كان موجها، بالأساس، لخدمة مصلحة الكل، «فيمكنه أن يتخذ كشهادة "سوسيولوجية" تكشف وتعكس التحول الذي يرتسم في دهنيات هذه الحقبة»<sup>(23)</sup>، وبموازاة ذلك، يؤكد ميشيل فوكو أننا نلفي لدى

---

(22) دولت خنفر، "الاستبداد ومسألة السلطة في "جمهورية أفلاطون"، ضمن مجلة الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية. عدد 22 بعنوان "الفكر السياسي العربي والفكر السياسي المعاصر I. 1981. ص 215.

(23) Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.17.

بعضهم دعوة إلى «الاهتمام بالنفس» وممارسة عملية لها، خاصة عند سقراط، بحيث إن «مبدأ» اعرف نفسك " يظهر بشكل واضح في مجموعة من النصوص الدالة [محاورتي الدفاع وألسيبيادس خاصة]، وذلك في إطار عام ل " اهتم بنفسك " أو " اعتن بنفسك " ، بوصفه شكلا، وبوصفه نتيجة، وبوصفه تطبيقا ملموسا، محددًا وخصوصا للقاعدة العامة : عليك أن تهتم بنفسك»<sup>(24)</sup> ، وهو أمر لم ينحصر في تأطير تجربة سقراط في الفكر والوجود، بل إن «الاهتمام بالنفس والقاعدة المرافقة له " لم تتوقف على أن تكون مبدأ أساسيا لتمييز الموقف الفلسفي طوال المراحل اليونانية والهلنستية والرومانية تقريبا»<sup>(25)</sup>. ورغم أن فوكو يُذكر بالسياق الذي ظهرت فيه صيغة الاهتمام بالنفس في ما يسمى، ضمن محاورات أفلاطون، بالمحاورات السقراطية، والمتمثل في إعداد الشباب الأرستقراطيين للحكم وإبراز حدود التربية الأثينية والتصدي للجهل، فإنه أوّل " مسألة الاهتمام بالنفس " باعتبارها «لا تتصل ولا ترتبط بمسألة " حكم الآخرين " وإنما بمسألة " كيف تتحكم في نفسك "»<sup>(26)</sup>. وهذا ما استشفه فوكو من جواب سقراط لألسيبيادس عندما كشف عن جهله لمعنى " الوثام " و " الحكم الخيّر " ، الذي صاغه كما يلي «إنك تجهل، ولكنك لا تزال شابا، إذ لديك الوقت، لا لتعلم، ولكن من أجل أن تهتم بنفسك». معلقا «و هنا في هذا التفاوت أو الاختلاف بين...التربية مفهومة على أنها تعلم، وبين هذا الشكل الآخر من الثقافة التي تدور حول ما يمكن تسميته " ثقافة النفس " وتكوين النفس، أو ما يسميه الألمان بالاستقلالية...تسارع جملة من المشكلات التي تتصل بكل اللعبة ما بين الفلسفة والروحانية القديمة»<sup>(27)</sup>،

---

(24) ميشيل فوكو، تأويل الذات. دروس أُلقيت في " الكوليج دو فرانس " لسنة 1981-1982. ترجمة وتقديم وتعليق: د. الزواوي بغورة. دارالطليعة - بيروت. الطبعة الأولى 2011. ص13.

(25) المصدر نفسه. ص. 17.

(26) المصدر نفسه. ص. 49.

(27) المصدر نفسه. ص. 50-51.

معتبراً ذلك «بمثابة أول انبثاق كبير لنظرية الاهتمام بالنفس»<sup>(28)</sup>. ويسجل أن هذه " النظرية " قد مهدت لها مجموعة من الممارسات والتجارب الخاصة في الاشتغال على النفس و " تقنيات للذات كاملة لها علاقة بالمعرفة " ، سابقة على سقراط وعلى الفلسفة، عرفت اليونان القديمة وحضارات أخرى. منها، على سبيل المثال، " طقوس التطهر " للقاء الآلهة أو الناطقين بوحيتهم، و " تركيز الروح " ، وتقنيات " العزلة والتوحد والزهد " ، و " ممارسة الصبر " . وقد عرفت اليونان القديمة هذه الممارسات وغيرها، و«كانت لها آثار كبيرة، وقد تم إدخالها معظمها وإدماجها داخل حركة روحية ودينية وفلسفية معروفة جداً، ألا وهي الحركة الفيثاغورية بكل مكوناتها الزهدية»<sup>(29)</sup>.

و مع السوفسطائيين لا يمكن الحديث عن تباشير أولى للفردانية بل عن «اكتشاف» لها كما يسجل روماير ديرباي G.Romeyer Dherbey ، إذ أن «و ضعيتهم التي هي، بطريقة ما، دولية، أخرجتهم من الإطار الضاغط للمدينة وتفسر اكتشافهم للفردية»<sup>(30)</sup> وتشبعهم بالنزعة النسبية ونقدتهم لمؤسساتها وقوانينها. وهذا ما تعبر عنه قوله بروتاغورس الشهيرة «الإنسان مقياس كل الأشياء مقياس تلك التي توجد وأيضا تلك التي لا توجد وهو الذي يفسر عدم وجودها»، حيث يبدو الإنسان هو اليقين المعرفي والأخلاقي الوحيد. بل نجد لديهم نزعة إنسانية ذات بعد كوني، عبروا عنها بصيغ مختلفة؛ إذ نستشفها من أسطورة بروميتوس المنسوبة لبروتاغورس، حيث يظهر الإنسان من بين جميع الكائنات الذي لم تزوده الآلهة بالمقومات الطبيعية لتدبر حياته ومصيره في هذا العالم، بل منحتة فقط العقل ومهارتي صنع الأدوات والفن السياسي، مما يجعل منه الكائن الوحيد العاقل والحر، القادر على تحديد مصيره. وقد عبر عنها أيضا

(28) المصدر نفسه. ص. 51.

(29) المصدر نفسه. ص. 51 - 52 - 53.

(30) Gilbert Romeyer Dherbey, Les sophistes / que sais-je? N. 2223 :P.U.F. p.5.

هيبياس في محاورة بروتاجورس بقوله «إني أعتبركم جميعا - أنتم الحاضرون هنا - رفقاء وحلفاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون، لأن الشبيه هو بالطبيعة قريب لشبيهه، بينما القانون هو السيف المسلط على رقاب البشر، وغالبا ما يجبرنا على فعل أشياء مضادة للطبيعة» وعبر عنها هيبياس في محاورة بروتاجورس بقوله «إني أعتبركم جميعا - أنتم الحاضرون هنا - رفقاء وحلفاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون، لأن الشبيه هو بالطبيعة قريب لشبيهه، بينما القانون هو السيف المسلط على رقاب البشر، وغالبا ما يجبرنا على فعل أشياء مضادة للطبيعة»<sup>(31)</sup>. غير أن هذه الأشكال من التعبير عن الفردانية لم تكن في الحقيقية إلا ومضات وانفلاتات محاصرة ذلك الكلية الهيلينية التي ترى في الفردانية تهديدا لها، ولعل هذا ما كان أفلاطون وأرسطو على وعي تام به، وهو ما يفسر كون مشروع أفلاطون الفلسفي برمته موجه ضدهم. لذلك لا يمكن الحديث عن الانطلاق الفعلي لسيرورة الفردنة إلا مع العصر الهيلينيستي - الروماني.

إن فتوحات الإسكندر (356-323 ق.م) بقدر ما كانت لها انعكاسات مأساوية على دولة المدينة وعلى الثقافة الهيلينية، سمحت في الوقت ذاته بظهور أفكار جديدة تتمحور حول الفرد وعلاقته بالغير وبالعالم، هي بمثابة جذور فكرية بعيدة للفردانية الحديثة. إذ "مع الإسكندر أصبح الإنسان فردا. وكان على هذا الفرد أن يعيد النظر في آن واحد، في تنظيم حياته الخاصة، وفي علاقته مع الأفراد الآخرين الذين يؤلفون معه هذا المعمور"<sup>(32)</sup>، وبعبارة أخرى كما يقول Harscher G. "إن الفرد وجد في وضعية جديدة كل الجدة... في مواجهة سلطة بعيدة المنال، والتفكير المعتاد على المواطنة سيطرح مسائل حاسمة بالنسبة "لمستقبل حقوق الإنسان". فالفرد كما يقول

(31) عن محاورة بروتاجورس، ترجمها عن الإنجليزية محمد كمال الدين على يوسف، وراجعها، محمد صقر خفاجه. سلسلة مذاهب وشخصيات بدون تاريخ. ص 77.

(32) TARN.W-Payot -.la civilisation hellénistique 1936، ص 78. أورده. ج.ج. شوفاليي. تاريخ الفكر السياسي...مرجع مذكور، ص 116.

هيجل، سيجد نفسه "وعيا بذاته"، في مواجهة عالم معاد، لا يتحكم فيه. والوحدة التي كانت تجمعها بالخارج (المدينة) قد تمزقت، لأن مجال تحقيق الحياة الحسنة تغير بالضرورة، والأخلاق من الآن فصاعدا، اتخذت سمات فردية<sup>(33)</sup>. كما أن العلاقة بين الأخلاق والسياسة بدأت تنحل، إذ لم تعد الأولى مجال اكتمال الثانية. وهكذا وجد الفرد نفسه مضطرا للبحث عن مصيره الفردي.

لقد عرف القرن الثالث قبل الميلاد بالإضافة إلى الشكاك Sceptiques ثلاثة مدارس فلسفية جديدة متفاوتة من حيث قيمتها عبرت عن هذه الانشغالات الجديدة التي تنحصر بالدرجة الأولى في تحقيق السعادة الفردية. هي الكليبية Les cyniques والأبيقورية والرواقية.

إن الرواقية بالدرجة الأولى والأبيقورية مع دور أقل ولكنه هام، هما «المذهبان العقائديان، في فترة ما بعد أرسطو، اللذان اعتزما الإجابة على التساؤل الخالد للحكيم: لماذا نعيش وكيف نعيش؟ والعيش في اكتفاء ذاتي روحي، في اكتفاء أخلاقي وفكري، وبدون خضوع حقيقي للإطار السياسي، هو جوابهم الذي يعتبر ثورة أخلاقية. وهي ثورة بدأت مع الكليبيين الذين كانوا ينسبون أنفسهم لسقراط»<sup>(34)</sup>.

إن الأساس الذي استند عليه التعليم الكليبي يكمن في «النظرية القائلة بأن الحكيم ينبغي أن يبلغ كمال الاكتفاء الذاتي. وقد فهم الكليبيون من هذا أن ماهو من مكنون طاقته، ألا وهو فكره وصفاته، هو الضروري للحياة

(33) Guy Haarscher, la philosophie des droits de l'homme...op.cit.p.62.

يعبر لويس ديمون عن نفس الفكرة بقوله: "لا شك أن الانتقال في الفكر الفلسفي من أفلاطون وأرسطو إلى المدارس الجديدة في المرحلة الهلينيستية يكشف عن انقطاع يعبر عنه الانبثاق المفاجئ للفردانية. وفي حين أن المدينة كانت تعتبر مكتفية بذاتها في تصور أفلاطون وأرسطو، فإن الفرد في هذه المرحلة أصبح يفترض فيه أنه مكتف بذاته. وهو إما مفترض كواقعة، أو أنه مطروح بوصفه مثلا أعلى من قبل الأبيقوريين والكليبيين والرواقيين".  
L.Dumont, Essais sur l'individualisme.Paris, seuil, 1985. p40.

(34) ج.ج. شوفالبي -تاريخ الفكر السياسي...ص119.

الطيبة. وكل شيء سوى الصفات الأخلاقية أمر لا يكثر به»<sup>(35)</sup>. وإذا كان الكليون قد انتقدوا أشكال التفاوت المعتادة في المجتمع اليوناني، فإن هذا النقد لا تترتب عنه أية نتائج عملية إيجابية، لأن المساواة التي يتحدثون عنها بين الغني والفقير، والإغريقي والبربري، والمواطن والأجنبي، والحر والعبد... بقدر ما هي خطوة إلى الأمام بقدر ما تبقى عدمية، لأنه إذا كان الحر في رأيهم ليس خيرا من العبد، فليس لهذا أو ذاك قيمة في ذاته " وما كان الكليبي يسلم بأن العبودية شر أو أن الحرية خير..... ولا تكاد تكون الكليبية فلسفة أقل في الرفض من الأبيقورية. ولكنه كان رفض الزاهد والعدمي أكثر منه رفض عاشق الجمال" <sup>(36)</sup>.

وإذا كانت الحياة الطيبة التي ينشدها الكليبي تكمن في الاكتفاء الذاتي، فهي مع ذلك ليست في متناول جميع الأفراد، " لأن أكثر الناس من أية طبقة اجتماعية هم على كل حال بلهاء، والحياة الطيبة قاصرة على الحكماء وحدهم" <sup>(37)</sup>، مادام الحكيم يستطيع أن يتحرر من كل " الروابط المدنية والاجتماعية ويلغي جميع القيود فيما عدا تلك التي تنبعث من شعوره بالواجب"، فهو لا يرتبط بقوانين مدينة ما أو أعرافها، ذلك أن المدينة الحقيقية التي يخضع لها هي التي تقوم فيها "المواطنة على الحكمة.... وليس لهذه المدينة مكان ولا قانون، فجميع الحكماء حيثما كانوا، يؤلفون جماعة واحدة هي المدينة العالمية، والحكيم كما قال دينوجيس Diogène (-323ق.م) "عالمي"، أي مواطن عالمي" <sup>(38)</sup>، وإذا كان الكليون من أوائل من قال بالمواطنة العالمية، فإن النتائج الهامة لهذه الفكرة قد استخلصها الرواقيون.

(35) ج. ساباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول...مرجع مذكور. ص175،...

(36) نفس المرجع.ص176،.

(37) نفس المرجع.ص176،.

(38) نفس المرجع.ص176،. للاطلاع على أشكال حضور المذهب الكليبي في الفكر المعاصر، كرد فعل ضد فشل النزعات التاريخية في تحديد الهوية الغربية، انظر نقد زلوترديك ل"العقل الكليبي" ضمن كتاب الحدائث وما بعد- الحدائث لصاحبيه : محمد الشيخ وياسر الطائري. دار الطليعة- بيروت، الطبعة الأولى 1996.ص146، وما بعدها.

تشارك الأبيقورية مع مدارس عصرها في التطلع إلى نفس الغاية، ألا وهي الاكتفاء الذاتي الفردي والذي لا يتحقق في نظر أبيقور (341-270 ق.م) إلا بتحقيق اللذة وتجنب الألم، وهذا الأخير يأتي إما نتيجة التمسك بالرغبات غير الضرورية، أو نتيجة الخوف الذي يجد مصدره في المعتقدات الغيبية والخرافية أو في تهديدات الغير للأننا، وإذا كانت الحكمة تحررنا من المخاوف الخرافية، فإن الصداقة والتعاقد الاجتماعي يحرراننا من الألم الذي قد يتسبب فيه الغير. ذلك أن "الحكيم الأبيقوري، عليه لكي يتوصل إلى الاكتفاء الذاتي أن ينشد العزلة والعلاقات "الخاصة" وأن يتجنب الأهواء التي تقذف به خارج ذاته، فهو يفضل الصداقة الهادئة والمنضبطة على البحث عن التشريفات الخارجية...في الوقت نفسه، عليه أن يحمي نفسه من العنف الإنساني بإبرام، ولأسباب نفعية، عقدا مع الآخرين....فالسياسة لم تعد تشكل المطلب الأولي الذي ترتبط به مصلحة الفرد، بل هي فقط وسيلة لضمان أمنه" (39).

هكذا حل الفرد محل المواطن، والحياة الخاصة محل الحياة العامة، والخير الفردي محل الخير الجماعي، واهتمام الحكيم بما هو عام هو فعل ضرورة لا فعل إرادة، والعقد الاجتماعي تحركه دوافع ذاتية أنانية لا دوافع المصلحة العامة، وبهذا "شقت الفردانية طريقها تدريجيا....غير أن الأبيقورية هي ذات نزعة فردانية غير كونية: فالمدينة اختفت وليس أمام الفرد إلا الانغلاق على ذاته، وتأسيس ما يسميه A.Camus "قلعة محصنة"، يشكل العقد الاجتماعي أحد عناصرها (أتنازل عن جزء من حريتي، ليقوم الغير بذلك كذلك، لتفادي حرب الكل ضد الكل بتعبير هوبز)" (40).

إن الرواقية هي خليط من أفكار ذات مصادر متعددة، تغيرت عبر

Guy Haarscher, Ibid, pp.62.63. (39)

GUY Haarscher, Ibid,p.63. (40)



القرون، من هنا الطابع المعقد والانتقائي لعقائدهم، ومع ذلك هناك ثوابت أساسية في فكرهم : فهي بالدرجة الأولى أخلاق ودين ولا يشكل المنطق والميتافيزيقا والعلوم إلا أدوات ذات نفع عملي ومقدمة للأخلاق<sup>(41)</sup>. وقد تخلت منذ بدايتها مع زينون (322-264 ق.م) عن تلك الثنائية الأفلاطونية والأرسطية التي بموجبها ينقسم الوجود إلى حسي ومعقول ومادي ومثالي ومادة وصورة، وطابقت بين هذه الأزواج في إطار نظرية وحدة الوجود. حيث يكمن العقل في قلب الأشياء الحسية ولا يجد حقيقته واكتماله إلا داخلها. ومن ثمة فالواقع عقلي<sup>(42)</sup>، تخضع جميع الكائنات داخله لقانون طبيعي ضروري هو في آخر المطاف اللوغوس أو العقل الإلهي المطلق الذي يحكم الكل. ومشكلة الحرية الإنسانية داخل هذا التصور الحتمي للوجود، تحل عن طريق التوفيق بين الإلزام الطبيعي وإرادة الإنسان الحرة بفضل النزعة الذاتية<sup>(43)</sup>، من خلال عيش الإنسان وفق الطبيعة التي تقوده إلى الفضيلة والاكتمال الذاتي، وهو منال لا يدركه إلا الحكيم. ولعل هذه الفكرة قد شكلت منذ بداية الرواقية، التباشير الأولى لفكرة الاستقلالية الحديثة Autonomie، ذلك أن الحكيم عندما يتصرف وفق طبيعته التي تعكس قوانين العقل، فهو "يسلك وفق إرادته الحرة التي تقوده للاتحاد مع الإرادة الإلهية"<sup>(44)</sup>، وبالإضافة إلى كون ذلك يرفع من قيمته ككائن يحضر الإلهي في طبيعته، فهو عندما يمثل لما يمليه عليه عقله، يدرك كماله الأخلاقي ويتحرر من كل وصاية خارجية. إذ "من الأسهل، كما يقول زينون، أن نغمس في الماء قرية مليئة بالهواء، من أن نجبر حكيما على أن

Rommen (H) le droit, naturel, histoire, doctrine, Trad.Marmy, Paris, Egloff, 1945, (41) pp40-41. cité par S.Laghmani, Histoire d'éléments de la philosophie du droit.- TI.ed.Cérès.fondation de la recherche scientifique.1993..p124.

E.Béhier, Histoire de la philosophie, T.II, période hellénistique et romaine.ed.cérès.- (42) Tunis.1995.p.46.sq.

A.Brimo, les grands courants de la philosophie du droit et de l'état, Paris.ed.A.Pe- (43) done,1978.p.38.

W.TARN. الحضارة الهلنستية، مرجع سابق الذكر. ص 310. أورده.ج.ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي...ص123. (44)

يفعل رغما عنه مالا يريد هو أن يفعله، لأن الإكراه ليس له تأثير على نفس قام لوغوس (عقل) مستقيم بشدها بمعتقدات صلبة<sup>(45)</sup>، وهكذا "يرسي زينون أسس حرية الحكيم واستقلاليتته، التي توفر له، في المجتمع الكبير للكائنات العاقلة الذي يجب على الحكيم فيه أن يبين المثال للسلوك الأخلاقي، نوعا من المكانة الملكية باعتباره تجسيدا للقانون، وانعكاسا للعقل الكلي"<sup>(46)</sup>.

إن الحكمة، كما يقول شيشرون، هي «فن العيش» وغايتها الحياة الفاضلة، وهي موافقة للطبيعة. والحكمة تقضي أن يكون الإنسان دائما واثقا من أفعاله، متخذا لنفسه في حياته موقفا ومسلكا واحدا ثابتا، منسجما مع ثبات العقل المطابق للطبيعة. وهي تقود بالضرورة إلى السعادة التي يدركها بالعيش في طمأنينة داخلية لا تتأثر بما يمسه من الخارج، لأن ما يدخل في سلطته هو سلوكه الذي اختاره وارتضاه، أما يعتبره الناس شرورا خارجية فمرده إلى أحكامهم التقويمية عليها، إذ يصفونها بالخير أو بالشر أو بالحسن أو القبح، فينفعلون بذلك سعادة أو شقاء، في حين أنها ليست في ذاتها خيرا أو شرا بل هي ضرورية ومتساوية.

و هذا المثال الذي ينشده الحكيم الرواقي، يعبر عنه كل الرواقيين بصيغ متعددة في مؤلفاتهم وسيرهم، حتى لدى من كان عبدا منهم، بل عند من تولى منهم مسؤوليات سياسية جسام أمثال سينيكا والامبراطور ماركوس أوريليوس، إذ يكفي أن نستحضر عناوين بعض ما تبقى من كتب سينيكا لتبين ذلك : كتاب «السعادة» و«اطمئنان النفس» و«العزلة» و«ثبات الحكيم» و«العناية». فعلى سبيل المثال، يعبر إبيكتيتوس في كتاب المحادثات عن صورة الحكيم الذي «لا يرتبط إلا بالأشياء التابعة لذاته» والذي «ينمي القدرة على التحكم في ذاته» والذي يكون دوما «منتبها إلى ذاته معتنيا بها» و«لا ينتظر ربحا أو خسارة إلا من ذاته هو». ويتعلق الأمر عند سينيكا بـ

(45) أورده شوفاليي في نفس المرجع، ص 123.

(46) نفس المرجع، ص 123.

«العودة إلى الذات» وبالعودة إلى «تكوين المرء لذاته بالاستناد على إمكانياته الذاتية» (من كتاب " في جمال الحياة ") وإلى «فرح الإنسان بذاته» (رسالة إلى ليكليوس). وماركسوس أوريليوس في خواطره يفضل على كل الأشياء أن يكون المرء «سيد نفسه» و«مكتفيا بذاته» و«منكفئا على ذاته» داخل «جوانيته الحميمة»<sup>(47)</sup>.

وخلاصة القول أن «الفردانية [الحقة] أخلفت موعدها مع التاريخ»<sup>(48)</sup> في الحقبة اليونانية - الرومانية رغم توفر بعض شروطها، خاصة التلاقح الثقافي الكبير الذي عرفته اليونان بفعل التبادل التجاري والحضارة الهيلينستية والرومانية بفعل فتوحات الإسكندر وتوسع الإمبراطورية، وما واكب ذلك من ظهور الفلسفة وممارسة العقلانية في مجالي المعرفة والسياسة، «إذ لا نعتزلا في اللغة اليونانية (حيث كلمة ذرة atome تحيل فقط إلى عناصر العالم الفيزيائي) ولا في اللاتينية (التي لم تظهر فيها كلمة Individuum إلا في العصر الوسيط) عن كلمة تعبر عن مقولة الفردية الإنسانية»<sup>(49)</sup> وإذا كانت الرواقية قد أقحمت بعد الكونية، سواء في نظرتها إلى جميع الناس باعتبارهم سواسية، ودعوتها إلى مراعاة الانتماء إلى الكل والإيفاء بما يفرضه من التزامات أو من خلال الحاضرة الكونية الخيالية التي أقام فيها حكمائها، وإن كان الحكيم الرواقي راضيا عما منحته الامبراطورية له من تشريعات حامية لأمنه وممتلكاته، فإنه في الحقيقة اكتفى بحريته الذاتية وتمنعت عنه الحرية الخارجية، فعاش غريبا عن واقعه، فاستحق بذلك وصف هيجل له ب «الفرد المجرد» و«العبد» الذي يرفس تحت قيود الاستبداد والاستعباد السياسي اللذين ارتقيا بالامبراطور إلى مصاف الإله الفرد والفرد الحق الذي نال اعتراف جميع «المواطنين»، وهو اسم يحيل في الحقيقة على الرعايا العبيد. والواقع أن الحكيم وهو

cité par Alain Laurent in : histoire de l'individualisme...op.cit. p.19. (47)

Ibid.op.cit.p. 19. (48)

Ibid.op.cit.p. 19. (49)

يستعيز عن واقعه الفعلي بتشبته باستقلاليتته وحرية الفكرية وبمدينته الخيالية، يعبر عن إدانته لهذا الواقع الذي لا حول ولا قوة له أمامه. وهو وإن جلس على عرش الإمبراطورية يعبر عن نفس الإدانة، وهذا ما تعبر عنه تأملات ماركوس أوريليوس ذات النزعة التشاؤمية الخفية، بدعوته إلى الاكتفاء الذاتي والانكفاء على الذات. وإذا استحضرننا أن هذه التأملات كتبها في الأصل لنفسه لا للعموم، ندرك مدى شقاء وعيه وعجزه عن تغيير هذا الواقع، وهو الامبراطور الذي يأمر ويحكم الشيء الذي يعني أن هذا الواقع تسري عليه الحتمية الكونية التي قال بها أصحاب الرواق أو هو «قدر» مقدر، أو بلغة هيغل هو لحظة ضرورة من لحظات سيرورة الروح، تمخضت عنها لحظة المسيحية الحاضرة لإمكانات الفردانية الحققة.

### المسيحية منبع الفردانية

تعتبر المسيحية المنبع الذي ترعرعت في أحضانه مجموعة من الأفكار التي ستستند عليها الحداثة، بعد أن قوضت منطقتها الداخلي بعد صراع طويل انطلق مع نهاية القرون الوسطى وامتد إلى حدود قيام الثورة الفرنسية. وسنركز في تاريخها على بعض المحطات الفكرية التي صاغت في إطار انشغالاتها اللاهوتية والظرفية، أفكارا اعتبرت فيما بعد بمثابة جذور أو أسس تاريخية للفردانية.

سننطلق من التصور الذي تضمنه العهد الجديد حول الإنسان، قبل أن ننظر في بعض التصورات اللاهوتية. إن المسيحية قد عبرت عن الشرط الأساسي الذي تقوم عليه الذاتية الحديثة وحقوق الإنسان؛ وهو اعتبار الإنسان قيمة في ذاته. فقد صاغت ذلك كما يقول هيغل "عبارة أكثر دقة بقولها إن كل إنسان يجب أن ينعم بالبركة (أو رضا الله عنه) - وهي بهذه الكلمات نسبت إلى الفرد بما هو كذلك قيمة مطلقة"<sup>(50)</sup>. بل مقدسة ما دام

(50) هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، المؤلفات - المجلد الثالث 1997. ص 388.

أن «الإنسان حسب قول سفر التكوين (26,1) خلق طبقا لصورة الإله» ذلك أن «الديانة المسيحية تنطوي على معتقد، وبصيرة، واستبصار بوحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، ولقد انكشف ذلك للبشر من خلال المسيح، فهذا هنا نجد أن الإنسان والله، أو الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية شيء واحد»<sup>(51)</sup>، وتبعاً لذلك فهم متساوون وأحرار<sup>(52)</sup> «لأن الإنسان بما هو إنسان حر، ورسالته اللامتناهية هي أن يصبح جوهرًا. وتلك هي الخاصية الأخرى للمسيحية، وهي أن الإنسان لديه القدرة لأن يصبح روحًا... ولقد اعتبرت الذات بما هي كذلك حرة. وتلك خاصية تنطبق على كل فرد، وصالحة لأن تقال على أي إنسان»<sup>(53)</sup> ..

وفد تضمنت المسيحية بالإضافة إلى ذلك نزعة فردانية واضحة، ستقوم الحداثة فيما بعد بعلمتها وإضفاء طابع الكونية عليها، «فإله الكتاب المقدس، كما يقول ميشال فيلي، الذي قابله باسكال Pascal في القرن السابع عشر بـ "إله الفلاسفة" ليس تجريدا مستنبطاً من ملاحظة الكوسموس، وليس ساعاتياً أو مهندسا معمارياً أو مبدأً منظماً للكون، بل هو إله له إرادته، وغضبه وحسراته ورحمته: إنه كائن فردي»<sup>(54)</sup>.

وهي نزعة تتجلى على مستوى المسيحيين من خلال علاقة كل واحد منهم بالله من جهة، وعلاقة بعضهم ببعض من جهة أخرى، ذلك أن الحياة المسيحية هي حياة قائمة على علاقات "بينداتية"؛ علاقة كل مؤمن

(51) نفس المرجع. ص 391.

(52) تبقى هذه المساواة المسيحية متعالية وبعيدة عن التأثير في اللامساواة الدنيوية، خاصة في القرون الأولى للمسيحية حيث كان هدفها الأول هو إثبات وجودها ضد الاضطهاد التي تعرضت له. يقول لويس ديمون "لقد أعلن الرواقيون وسواهم البشر متساوين بوصفهم كائنات عاقلة. وربما كانت المساواة المسيحية أعمق تجذراً في قلب الإنسان ذاته، لكنها كانت في الوقت نفسه صفة خارج-دنيوية. قال بولس: "لا يمكن أن يكون هناك لا يهودي ولا إغريقي... لا عبد وإنسان حر... لا ذكر ولا أنثى لأنكم جميعاً إنسان في المسيح" ويقول لاكتانس: "لا أحد في نظر الله عبد أو سيد... نحن جميعاً... أبناءه".

L.Dumont, Essais sur l'individualisme.Paris, seuil, 1985.p.ç (53)

M.Villey. Philosophie du droit, Paris, Dalloz.3éd.p.131. (54)

بالمسيح الذي هو شخص، وعلاقة واجبات إزاء "القريب". وعكس ما هو الأمر في العدالة، فإن المحبة المسيحية لا تنظر إلا إلى الفرد. وفي الأدبيات المسيحية نجد التعبير عن هذه النزعة بوضوح في "اعترافات" القديس أوغسطين (354-430) Augustine التي هي عبارة عن حوار شخصي له مع الله. وإذا كان روسو قد احتفظ بنفس العنوان، فإن الأمر يتعلق عنده بمونولوج داخلي<sup>(55)</sup>.

إن تعاليم المسيح والقديس بولس من بعده قد أسست لـ "فردانية مطلقة" وعامة، تشمل جميع المسيحيين. حيث أضحي المسيحي "فردا-في-علاقة-مع-الله"، بتعبير ديمون، تنعم روحه من حيث هي قبس من الروح الإلهي بقيمة أبدية. وبقدر ما رفعت هذه القيمة المسيحي إلى السماء، بقدر ما حطت من قيمة العالم الأرضي على النحو الذي هو عليه و«بعبارة سوسيولوجية، فإن تحرر الفرد بواسطة متعال شخصي جعل منه فردا-خارج-العالم، ينتمي إلى طائفة دينية تمشي على الأرض لكن قلبها متعلق بالسماء»<sup>(56)</sup>.

إن هذا التوتر بين الروحي والزمني الذي سيعبر التاريخ، والذي يعتبر من مقومات المسيحية، قد وجد تعبيره في البداية في قولة المسيح "أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله"، ثم فيما بعد مع القديس أوغسطين (354 - 430) الذي ميز بين "مدينة الله" و"مدينة الأرض"، حيث يعيش الإنسان بروحه في المدينة الخالدة التي يغمرها حب الله ويعيش بجسده في المدينة المطبوعة بلعنة الخطيئة. غير أنه، من جهة أخرى، يُلطف من حكمه على هذه الأخيرة، في سياق اعتناق الامبراطورية للمسيحية، ويؤسس نظريا، لما كان الامبراطور قسطنطين (272 - 337) constantin قد بدأ في التشريع له عمليا، أي لتحويل المسيحي إلى فرد - داخل - العالم، وذلك بمطابقتها

Ibid,pp. 131-132

(55)

louis Dumont. Essays sur l'individualisme...op. cit. p.41.

(56)

بين القانون الإلهي والعقل الإلهي، والتي تمر عبر إعادة تعريف العدالة : إن ما يريده الله هو العدالة ذاتها، وبالتالي فلكي تكتسب " المدينة الأرضية " المشروعية وينتفي الصراع بين السلطتين الزمنية والروحية، ينبغي الامتثال لأوامر القانون الإلهي، ومادامت الامبراطورية تراعي هذا القانون «فالله بواسطة الأباطرة والملوك يوزع على الأرض الخيرات والحقوق على الناس»<sup>(57)</sup>. وهكذا فسيرورة تصالح الفرد المسيحي مع العالم وتحويله إلى مكان للقيمة، قد تضافرت فيها رعاية الأباطرة وتنامي وتغلغل الأوغسطينية السياسية، التي انتهت إلى الدفاع عن الحق الإلهي للملوك، في الأوساط السياسية واللاهوتية، وتدخلات البابوية انطلاقاً من القرن السابع الميلادي في الحقل السياسي التي أقحمت فيه عنصري الفردانية والكونية، اللتين ظلنا إلى حدود هذه الفترة منحصرتين في الدائرة الدينية<sup>(58)</sup>.

و قد تطلب الأمر انتظار مجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، لكي يبدأ الناس في «استشعار المفعولات الأولى لتغلغل الفردنة المسيحية للإيمان، في الدهنيات، وفي الفلسفة السياسية والتنظيم الاجتماعي. ففي هذه الحقبة المفصلية ظهرت تحولات ثقافية واجتماعية دالة تميل إلى جعل الفرد الفاعل القاعدي " المرئي " للمجتمع. وشرعت انطولوجيا جديدة للفرد في التبلور، في حين أن الذات المتفردة أصبحت مقولة أساسية في القانون، لا هوتية في البداية وعلمانية لاحقاً»<sup>(59)</sup> ولعل الحدث اللافت في هذا المنعطف هو ظهور النزعة الاسمية، التي وإن كان لها أنصار في الفكر القديم وازدهرت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين - فإنها انطلقت في القرن الرابع عشر مع كيوم أوكام(1300-1349) Guillaume D'Ockham وارتبطت باسمه وهو لاهوتي فرنسيسكاني

Kosters.J. le droit des gens chez Augustin,in R.D.I.L.C,1933.p.53.cité par S. Laghmani, éléments d'histoire..T.I...op cit.pp.244-245. (57)

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.21. (58)

Ibid.p.21-22. (59)

يعتبر مؤسس الحياة الحديثة *La vie moderna* (60).

لقد أسفرت مواجهته اللاهوتية السياسية للبابوية إلى نقل " براديجم الفردانية " إلى الحقل الاستيمولوجي و " السوسيولوجي " والأخلاقي (61). مؤسساً بذلك «فلسفة ميتافيزيقية حول الفرد»، معارضة لفلسفة الإكوبني ذات النزعة الأرسطية والجماعية: «فالكون ليس عبارة عن كوسموس (نظام أو نسق منتظم)، بل هو عبارة عن ركام أو مركب من الفرديات المعزولة. وأن ما يوجد في الواقع، هو فقط ما يمكن معرفته بطريقة حدسية ومباشرة، مثل هذا الإنسان وهذه الشجرة وهذه الحجرة. أما المفاهيم العامة (الكليات universaux) - كالإنسان أو الشجرة أو الذهب - فلا وجود لها، ما هي إلا علامات و أسماء. (ومن هنا لقبتم الأوكامية بالاسمية)» (62). ومعنى ذلك أنه «لا وجود انطولوجي لشيء فيما وراء الوجود الخاص، أي الفرد l'individu، وهي كلمة لاتينية سكولائية حديثة العهد في تلك الفترة، قلب أوكام منطقتها ليجعل منها، ليس تتويجا لسيرورة فردنة تنطلق من الجنس أو النوع، بل موضوعا لحدس أصلي واختباري لواقع هو بالضرورة مفرد وواحد» (63). وهو ما ينسحب على الواقع الإنساني والاجتماعي؛ فالمجتمع ومؤسساته التي دأب التقليد على النظر إليها باعتبارها "كليات"،

M.Villey. la philosophie du droit...op.cit.p135. (60)

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.23. (61)

S.Rials, généalogie des droits de l'homme...op.p.4. (62)

يعلق م.فيلي على التصور الاسمي كما يلي: إن ما يجعل موقف الاسمين مختلفا عن تصور "الواقعيين"... هو أنهم اعتادوا، بدون شك على أدبيات مسيحية لا تأخذ بعين الاعتبار إلا الأشخاص، الذين لا يحتوي عالمهم إلا على كائنات فردية (سقراط - أرسطو...)، أما بالنسبة للكلمات الكلية فلا وجود لموضوعات تطابقها...فليس لها إلا وجود ذهني وأداتي، وأنا نضعها بحرية، ولا نطلب منها أن تكون حقيقية (أي مطابقة للواقع)، بل أن تساعدنا على التفكير والاستدلال وأن تسمح بالقيام بعمليات ما على الظواهر الفردية، إنها فقط أدوات "إجرائية" كما يقول علماء اليوم".

La philosophie du droit...op.cit.p.136.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p:. (63)



لا وجود موضوعي لها باستقلال عن الأفراد. إذ هي مجرد أسماء تحيل إلى مجموع الأجزاء التي تتكون منها، أي إلى الأفراد الذين يتمتعون وحدهم بالوجود الحقيقي. وتبعاً لذلك «فالمجتمع لم ينشأ إلا نتيجة لنشاط الأفراد الغير القابلين للاختزال، ومن ثمة فالنظام القانوني لا يمكن أن ينبثق إلا عن إرادات الأفراد»<sup>(64)</sup>. وهذا التصور، بقدر ما يؤسس لتحرر الفرد من استبداد الدولة، يؤسس أيضاً لتحرره من هيمنة الإكليروس؛ ذلك «أن الكنيسة، لا وجود لها في ذاتها، ما هي إلا تجمع للإخوان والمؤمنين من حيث هم أفراد»<sup>(65)</sup>. بل إنه يمهد للسياسة الحديثة ولعقيدة حقوق الإنسان، إذ معه «انطلقت سيرورة الفردنة وإعادة تركيب المجتمع، بواسطة فصل، مُشرعن لاستقلالية السياسي، بين الروحي والديني، وبمنح الذات الفردية الحق الطبيعي في الاختيار وفي الاجتماع بطريقة إرادية وتعاقدية وفي التملك الخاص للخيرات»<sup>(66)</sup>.

الواقع أن أوكام بتصوره هذا، يدين واقعه الاجتماعي مثل باقي المسيحيين، لكنه يعبر أيضاً عن تطلعه إلى تجاوز الوعي الشقي الذي عانى منه المسيحي لقرون عديدة. ذلك أن هذا الأخير وهو ينظر إلى المسيح باعتباره شخصاً يحل الإلهي فيه، «صار لا يقبل العالم الذي وجد فيه وإنما تصور "مثالاً" فردياً وجماعياً يسعى إلى تحقيقه، وذلك ببذل الجهد ومجاهدة النفس، وبالتالي تحقيق الفردية»<sup>(67)</sup>. ولما كان هذا العالم الديني مليئاً بالفساد والاستعباد عاش فيه عبداً مغترباً. و«حتى على فرض أنه لم يعد عبداً لسيد واقعي، فإنه مع ذلك بقي عبداً في ذاته ولذاته؛ أي أنه ظل عبد نفسه، وذلك بما أنه صار يعتقد أنه عبد ربه الذي صنعه بيده وتخيله بمخيلته»<sup>(68)</sup>، ولذلك بدا له أن العالم الأخرى هو مجال تحقق

S.Rials, généalogie des droits de l'homme...op.cit.p. 4 (64)

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p: (65)

Ibid.p.23. (66)

(67) محمد الشيخ، ما معنى يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006، ص102.

(68) نفس المصدر. ص103.

هذا المثال. وقد كان يلزم حلول عهد الحداثة لتحقيق هذا المثال على أرض الواقع بعد علمته، وهو ما مهد له عصر النهضة.

### عالم النهضة الجديد

يعتبر عصر النهضة حقبة فاصلة بين ما اعتبر عصور "الظلام" وعصور "الاستنارة"، وبالتالي هو مرحلة مخاض عسير تفاعلت فيها بقايا القديم وإرهاصات الجديد الذي لاح في الأفق. بحيث إذا كانت السمة الغالبة في هذا العصر هي النمو الحاصل في عدة ميادين، والتحرر من الروابط القديمة التي أضحت بمثابة قيود، «فإن القوى الجديدة التي نشأت داخل نظام قديم، رافقها توتر وضغط، ومحاولات غير مستقرة للتوصل إلى نوع من الملائمة بين أنواع الولاء التقليدية والدعوات الجديدة. فلقد كان عصر النهضة والإصلاح الديني عصر تسويات وحلول متوسطة فوق أي شيء آخر»<sup>(69)</sup>، بل عصر تردد؛ «فإذا كان الكثيرون قد ثملوا بما في الحياة من جمال وثروة من الشهوات والرغائب، عندما استبد بهم الفرح بالآفاق الجديدة، فإن آخرين يفوقونهم عددا كبرونو G.Bruno وقفوا وجلين مترددين، ليخسروا البيت الذي نشأوا فيه، ولكن دون أن يجروا على المجازفة بالدخول إلى هذا العالم المدهش»<sup>(70)</sup>. وما يهمنا هنا، هي هذه الفئة الأولى التي بدأت معها صورة الفرد التي حبلت بها القرون السابقة «تتجسد في طرق جديدة للحياة، تميل إلى التحرر من التقليد ومن الجماعة ومن تراتبات "النظام الطبيعي"»<sup>(71)</sup>. وقد حدث نمو اقتصادي هام كان وراء ما عرفته هذه الحقبة من تغيرات اجتماعية وسياسية وثقافية، انطلق في القرن الثالث عشر و«أدى في البداية إلى نشوء المدن وأخذ الآن يعمل على نشوء

(69) جون هرمان راندل. تكوين العقل الحديث. الجزء الأول. ترجمة د. جورج طعمه. دار الثقافة - بيروت. الطبعة الثالثة، 1965. ص. 196.

(70) المصدر نفسه، ص. 196.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.24.

(71)

الأمم»<sup>(72)</sup>، إذ أفرز طبقة جديدة حلت محل الكنيسة وركائزها الإقطاعية في قيادة مجتمع المدن والأمم الصاعدة، هي البورجوازية التي استمدت قوتها من الصناعة والتجارة والعلم، وحطمت تدريجياً هياكل الإقطاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتصدت لتفكيك مشروعاته الإيديولوجية، بدعم ونشر ثقافة جديدة، غريبة عن ما ألفته القرون الوسطى، تتمحور حول تمجيد الإنسان والحياة الدنيوية. ووجدت في كنوز الإغريق والرومان، ذات النزعة الإنسانية، مرجعاً للتعبير والاحتفاء بالروح الجديدة الملائمة للذوق البورجوازي، روح " الإنسان الطبيعي "، ذلك أنه «إذا بحثنا عن جذور عالم النهضة في الأحوال الاقتصادية، فإن تبريرها ومعناها يقومان على الروح والعلم الجديدين اللذين هدمتا الرهبانية والعلم الأرسطوطاليسي، كما هدمتا الرأسمالية الإقطاعية والنقابات»<sup>(73)</sup>. وقد ساعد اختراع المطبعة على نشر هذه الروح، وعلى تربية الفرد على أكثر الأنشطة فردانية، ألا وهو القراءة، وعلى التبادل الحر للأفكار وتنمية الحس النقدي.

في هذا المناخ الذي تتفاعل فيه الحوافز الاقتصادية والثقافية المتمثلة في الحركة الإنسية، تغير أفق انتظار الإنسان بموازاة الثورة على الأخلاق المسيحية، إذ «انفجرت العاصفة، بكامل عنفها على رأس الراهب... وقد عرف نفسه أن مثله الأعلى بالذات - هو الذي فقد قيمته - لا مآثره... فذهب وحل محل جهده لتحقيق الكمال في الحياة الأخرى جهد لتحقيق حياة دنيوية ممتلئة»<sup>(74)</sup> بالاعتماد فقط على إمكانات الطبيعة الإنسانية العاقلة الحرة والمسؤولة عن أفعالها، ولعل خير من عبر عن قيمة الإنسان الرفيعة في هذه الحقبة، هو بيك ديلا ميراندولا Pic de la merandole في كتابه «مناظرة في الكرامة الإنسانية»<sup>(75)</sup> الذي يسرد فيه قصة

(72) جون هرمان راندل. تكوين العقل الحديث. الجزء الأول...ص. 197.

(73) المصدر نفسه، ص 200.

(74) المصدر نفسه، ص 212، و 222.

(75) ترجم هذا الكتاب مؤخرًا إلى العربية بعنوان: مناظرة في الكرامة الإنسانية. بقلم أمينة جبلاوي وتحقيق بيار شيزاري بوري. الديوان للنشر، تونس 2012.

خلق الله للعالم، إذ أن صانع الكون العظيم عندما خلق الإنسان لم يمنحه ما حبا به جميع الكائنات الأخرى من إمكانيات واستعدادات طبيعية تمكنها من تدبر مصيرها في هذا العالم، بل صنعه على صورته ووضعه في مركز العالم، ووهبه فقط حرية الاختيار والإرادة الحرة وحمله مسؤولية أفعاله. ولاشك أن يوحنا بيك قد لمس في سلوكيات الأفراد بعض تجليات هذه الحرية الجذرية التي يؤسس لها نظريا. لأن هؤلاء وقد تحرروا من الروابط الجماعية ومن الإحساس بالمسؤولية الجماعية اتخذوا من الفردية والكفاءة الشخصية مثلا أعلى لهم، فأطلقوا العنان لقدراتهم وطاقتهم الفردية و«عبروا عنها في كل ميدان من الميادين البشرية من دين وعلم وفن وحياة اقتصادية ورقابة سياسية»<sup>(76)</sup>، وكان دافعهم في ذلك إثبات ذواتهم والاستمتاع بالحياة وإدراك المجد والشهرة، وهو أمر ينطبق على فئة محدودة في هذا العصر، تتكون من المثقفين والفنانين والتجار والمغامرين. فهذا الإنسان الذي بدأ في التشكل، أصبح قوله ل " أنا " وتحديده لذاته تبعاً لذلك كصانع لأفعاله، قولاً لا معنى له إلا إذا تُرجم إلى أفعال ملموسة، يشهد عليها الغير، تعبر عن سيادته واستقلاله الفردي. وقد قادت هذه الثورة الثقافية لضمير المتكلم " أنا " شيكسبير Shakespeare إلى أن يعرض، لأول مرة في التاريخ، على خشبة المسرح شخصيات فردية متوحدة تقول " أنا " مكان تلك التي كانت في القرون الوسطى تجسد ال "نحن " أو ترمز إلى كيانات مجردة ك " الفقر " <sup>(77)</sup> وقد تجلت سمات هذه الفردانية في عدة ميادين، إذ نلّفها عند الفنان الذي أصبح يوقع باسمه الشخصي أعماله ويطالب بحقه في الإبداع وعند المغامر المكتشف لمعارف وقارات جديدة، والأديب من قبيل رابلي Rabelais وشكسبير، والفيلسوف كمونتيني Montaigne الذي محور محاولاته على دراسة أناه، ولدى التاجر، بل لدى هذه الشخصية الجديدة التي ظهرت إلى الوجود في هذه الحقبة،

(76) جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ص 197.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p. 25.

(77)

ألا وهي "الجنّتلمن" Gentleman الذي أصبح تدريجياً مثلاً أعلى في أوروبا، وهو «مثال وثني جاء من إيطاليا»<sup>(78)</sup>. بل إن الفردانية قد تخطت في هذا العصر الدائرة الدنيوية وشملت أيضاً الدائرة الدينية في شخص البروتستانتية؛ ذلك أن حركة الإصلاح قد أدمجت وحققت بعداً آخر داخل سيرورة الفردنة بتنصيبها للإنسان كذات مستقلة روحياً خاصة مع كالفان. وحولت ما كان يوجد بالقوة في المسيحية من إمكانات تحررية إلى وجود بالفعل، إذ لم يعد خلاص الفرد خاضعاً لتوسط ومراقبة وتوجيه الكنيسة، بل أصبح مسألة شخصية بإمكان المسيحي أن يتطلع إليه من خلال علاقته المباشرة مع الله عن طريق الإيمان وفحصه الحر للنصوص الدينية. وقد حققت هذه الفردانية البروتستانتية جزئياً تطلعات أوكام التي تختزل الكنيسة إلى مجرد تجمع إرادي للمؤمنين من حيث هم أفراد. بيد أنها رغم مساهمتها في الدفع بعجلة التحرر الفردي إلى الأمام، فإن مفعولاتها العملية ظلت محدودة، وأهميتها تكمن في التصدعات التي أحدثتها في الوعي الديني التقليدي ومؤسساته وفي ما تضمنته منظوراتها من آفاق حديثة أكثر مما منحته من حريات لمجموع أفراد الحقبة، كما أن تراجع التصور "العضوي" للكنيسة لم يبرز إلا في العالم لأنجلوساكسوني وإن تعايش مع عقلية تيوقراطية قليلة التسامح مع تعدد اختيارات أنماط الحياة، هذا فضلاً عن كونه قد أتاح للدولة تقوية استقلاليتها، منصبا إياها كقوة جديدة تشكل عائقاً أمام تطلعات الأفراد المتصاعدة إلى الحرية<sup>(79)</sup>، خاصة والعصر عصر هيمنة الملكيات المطلقة.

والحق، كما يرى جون هرمان راندل، أن الناس في هذه الحقبة وهم يودعون القديم ويستقبلون العالم الجديد، لم يدركوا طبيعة هذا الأخير، إذ لم يحصل ذلك إلا في أواخر القرن السابع عشر، ولم تؤثر مختلف خصائصه في الرجل العادي إلا في القرن التاسع عشر. وقد أربكتهم هذه "

(78) جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول...ص. 229.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.27.

(79)

التسوية المتناقضة " بين التقليد المسيحي والنظرة الطبيعية الوثنية للإنسان والحياة، بحيث يمكن القول إنهم لم يفهموا أيا منهما<sup>(80)</sup>. ولعل هذا ما جعل فردانية هذه المرحلة فارغة المضمون، إذ أن " مثقف " عصر النهضة، تبعاً لتأويل هيجلي، اندفع لتحقيق «ذاتية الفتية الناشئة الغضة تحقيقاً فجاً مباشراً؛ أي على شاكلة "متعة" تجنى وتقطف»، غير مبال بتغيير الواقع لجعله ملائماً لفرديته، بل تفرغ للاستمتاع بملذات الحياة، «و لهذا سمى ألكسندر كوجيف Alexandre Kojève هذا الصنف من الفردانية باسم "الفردانية المطلقة" أو "الفردانية الحيوانية"<sup>(81)</sup>

و لذلك كان لا بد لكي تكتسب الفردانية امتلاءها واكتمالها، أن «يحل محل الاندفاع الفني النبيل، وهو أفضل ما في حركتي النهضة والإصلاح، ما كان الناس بحاجة إليه، وهو عمل الرجولة الناضج وما فيه من صعوبة ومشقة<sup>(82)</sup>. وهذا ما ستتولاه الأزمنة الحديثة.

#### العصر الحديث

إن "عمل الرجولة" هذا "الصعب والشاق" الذي كان وراء تشييد العالم الجديد الذي مهد له عصر النهضة وتطويع الإنسان له لتحقيق فرديته، قد أنجز في الأزمنة الحديثة. وإذا كانت الحداثة، بصيغة المفرد، هي توصيف عام لروح هذه الأزمنة، فهي في الحقيقة حاصل تضافر أحداث قطاعية، تحتل الحداثة الفلسفية داخلها منزلة قطب الرحي. إذ هي التي تكشف عن المنطق الداخلي لهذه الأزمنة، وتمنحها مبادئها العامة وتضفي عليها المشروعية. وإذا أمكن أن نحصر مبادئ الحداثة في ثلاثة مترابطة، هي العقلانية في تعالقاتها مع الذاتية وفي الحرية والفردانية<sup>(83)</sup>، فإن هذه

(80) جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول.....ص. 196.

(81) محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006. ص. 105.

(82) جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول.....ص. 196. بتصرف.

(83) انظر على سبيل المثال هذا الاقتراح في الفصل الثاني من كتاب محمد الشيخ السالف الذكر: ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ والذي يتبنى فيه التصور الهيجلي لهذه المبادئ.

الأخيرة وإن كانت من مبادئ الحداثة فإن شرط إمكانها وتحققها هما الذاتية والحرية. وهو ما سنحاول توضيحه من خلال العناصر المدرجة تحت العنوانين التاليين : التصور الانطولوجي الحديث للذات والأسس الفكرية للفردانية الليبرالية.

#### أ - التصور الانطولوجي الحديث للذات.

يعتبر ديكارت Descartes " أب الفلسفة الحديثة " أول من «وقع عقد الميلاد الفلسفي للأفراد سادة أنفسهم»<sup>(84)</sup>، معلنا عن عودة الذاتية من غربتها الدينية إلى الفلسفة ومانحا إياها الأسس الفلسفية والمنهجية لوعي ذاتها بذاتها وإثباتها أولا بما هي ذات مفكرة وحررة ومريدة، ولفهم العالم والتصالح معه، بل السيطرة عليه ثانيا، إذ معه فقط، يقول هيجل «نصل إلى فلسفة العصر الحديث بمعناها الحقيقي.... ونصل إلى فلسفة حرة مستقلة تعلم أنها متولدة عن العقل المستقل، وأن الوعي بالذات لحظة أساسية من لحظات الحق... إن ديكارت لمن أولئك الذين أعادوا النظر في كل شيء وأعادوا بناءه. فمعه تبدأ ثقافة العصر الحديث وفكره»<sup>(85)</sup>. فكل معرفة بالعالم الخارجي تنطلق ابتداء من معرفة الذات بذاتها وتيقنها من وجودها، وهو ما يثبتته الكوجيطو الديكارتي. فعبارة " أنا أشك، أنا أفكر، إذن أنا موجود " تتضمن في طياتها كل خصائص الذاتية والفردية الحديثتين؛ إذ أن تجربة الشك المنهجية تؤكد استقلال الذات وحريتها، فهي عندما قررت الشك عن طواعية في كل الآراء المكتسبة والأحكام الموروثة، قامت بطريقة جذرية ب " مسح الطاولة " ، طاولة التقليد، فقطعت بذلك مع الفكر

André Glucksman. Cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p. 29. (84)

Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6. La philosophie moderne. Traduit de l'allemand par Pierre Garniron.Paris : Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques) p. 1312. (85)

عن محمد الشيخ.فلسفة الحداثة في فكر هيجل. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ط1، 2008، ص390.

القديم ومع كل سلطة خارجية، وعبرت بذلك عن حريتها واستقلالها، ولما كان الشك فعل من أفعال التفكير وكان الجسم ينكشف أمام الفكر باعتباره امتدادا، فإن «الأنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل»<sup>(86)</sup>، وبالتالي فإن الصفة الجوهرية التي تخص الذات هي الفكر، وتبعاً لذلك، بالضرورة، فالذات التي تفكر موجودة، ومتى انقطعت عن التفكير انقطعت عن الوجود و«هنا يكمن الأساس المطلق لكل فلسفة: الفكر وجود والوجود فكر، لا انفصال بينهما»<sup>(87)</sup>. وداخل عبارة الكوجيطو هذه تتماهى الأنا مع الذات المفكرة؛ فالجوهر عند ديكارت ليس موضوعاً تسند إليه أعراض. والكلمة التي تشير إليه داخل هذه الجملة هي ضمير المتكلم الحاضر " أنا " je و " الأنا " moi و " أنا شيء مفكر " je suis une chose qui pense " ، وبالتالي فإن «الجوهر قبل كل شيء هو ضمير المتكلم الحاضر والأنا: أي ما تم إثباته انطلاقاً من الشك وبعده وما يصمد أمام الشك وأمام كل نوع من الخطر أو الواقع الذي يمكن أن يريد تضليلي. إن الجوهر هو الأنا، وما دمنا نخرج من الشك بواسطة إثبات "أنا أشك" ذاتها و"أنا أفكر" ، فإن الجوهر هو الأنا الحرة، هو الحرية. وديكارت يعود دوماً إلى هذه المسألة»<sup>(88)</sup> وهذا يعني أن الجوهر المفكر لا يعني بكل بساطة النفس بل الأنا بصفة خاصة. وهكذا يمنح ديكارت للفردانية أحد ركائزها الفلسفية الأساسية ألا وهي الحرية. وإذا كان الشك يعلن عن استقلال الأنا إزاء كل سلطة خارجية، فإن التمييز الذي أقامه ديكارت بين النفس والجسم من جهة، وبين الذات المفكرة والله من جهة أخرى يؤصل لاستقلال الذات الفكري والوجودي معاً؛ فعندما أفكر في

(86) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين. المشروع القومي للترجمة. سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1297، ص100.

(87) محمد الشيخ، فلسفة الحدائث في فكر هيجل الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ط1، 2008. ص. 392.

(88) Josiane Boulad-ayoub et Paul-monique Vernes, La révolution cartésienne. Les Presses de l'Université Laval.2006.p.89.



ذاتي، أفكر فيها كشيء متميز عن الجسم، عن الشيء الممتد، حتى وإن كنت لا أستطيع بعد إثبات وجوده. وهذا يؤكد استقلالي الفكري. أما استقلال الذات الوجودي فقد أسسه ديكارت بالبرهنة على وجود الله من حيث إنه كائن يوجد بذاته، ولذلك هو جوهر، وتبعاً لذلك هو الكائن المستقل بامتياز. وأنا؟ أنا حر انطلاقاً من الشك وأثبت ذاتي ككائن حر<sup>(89)</sup> هكذا تبدو الأنا حرة مستقلة وسيدة ذاتها، بل ذات قيمة سامية تدنو بها من مقام الألوهية ما دام أن جوهرها روحي ومستقلة الفكر والوجود، وإن كان الله هو مانح الوجود وضامن الحقيقة، وهذا ما يؤهلها لإثبات ذاتها في العالم والسيطرة عليه.

يلزم عن هذا الاكتفاء الذاتي أو الاستقلال أن معرفة الذات لذاتها، عند ديكارت، لا تمر عبر الغير وو وجوده يبقى افتراضياً فقط، لأن الذات المفكرة التي أخذت على عاتقها تجربة الكوجيطو لا تتوصل إلى الوعي بذاتها إلا بالاعتماد على إمكانياتها الذاتية. وعلاقة الأنا بالآخرين التي بقيت عالقة في كتبه الأساسية أثارت نقاشات وتأويلات متضاربة بين صفوف مؤولي فكره. غير أننا نعثر في بعض رسائله على ما يؤكد انفتاح الأنا على الغير، إذ يقول «هناك أيضاً حقيقة يبدو لي أن معرفتها ذات فائدة كبيرة، وهي أنه رغم أن كل واحد منا هو شخص منفصل عن الآخرين ومصالحه، تبعاً لذلك، هي بطريقة ما متميزة عن مصالح الآخرين، فمع ذلك يجب أن نعرف أنه لا يمكن للإنسان أن يستمر في الوجود بالاعتماد على نفسه وحدها.....و يجب أن نفضل مصالح الكل الذي نحن جزء منه على مصالح الشخص الخاص»<sup>(90)</sup>.

ستأتي فلسفة ليبنيز Leibniz فيما بعد لتعطي دفعة جديدة للفردانية، وذلك في إطار بلورته لتصور للجوهر مختلف جذرياً عن تصوري ديكارت

Ibid.p.97.

(89)

Lettre XX, de Descartes à Elisabeth. in Œuvres choisies de Descartes.tome2. avec un avant- propos et notes de Louis Dimier.ed. Classiques Granier.1943.p.163-164. (90)

وسبينوزا له، سواء على مستوى علاقة الفكر بالمادة أو مستوى عدد الجواهر. فالجواهر ليست ثلاثة (الله-الفكر-الجسم أو المادة) ومنفصلة عن بعضها كما هو الأمر عند ديكارت، وليس واحدا (الله) متضمنا للفكر والامتداد كما هو الشأن عند سبينوزا Spinoza الذي ابتلع الجوهر لديه وطمس كل فردية وذاتية، بل العالم يتكون من عدد لامتناه من الجواهر التي تعكسه من وجهتها الخاصة، سماها " المونادات " أو " الجواهر المفردة " ، و«كل جوهر فرد هو نفس، بل ليس في الطبيعة جماد أو قصور بل كل موجود حي... وليس بين الموجودات من تفاوت إلا بالدرجة...درجة الإدراك»<sup>(91)</sup>، وهذا الإدراك هو أساس وحدتها. وكل مونادا هي قوة فاعلة ذاتيا وتلقائيا، لا تصدر أفعالها عن محرك خارجي وليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها. و الإنسان هو أسمى جميع أنواع المخلوقات، لأن المونادا الرئيسية التي تتحكم في جميع المونادات التي يتكون منها هي العقل بينما هي عند الحيوان أو الكائنات الأخرى نفس أو " انتليخيا ". فالعقل يحرره من الخضوع للضرورة التي يفرضها مبدأ " السبب الكافي " الذي أتى به ليبنتز؛ بحيث «إن مايفعله كائن إنساني له دائما باعث، ولكن السبب الكافي لفعله ليس له ضرورة منطقية»<sup>(92)</sup>، وهو ما يجعل من الإنسان الصانع لأفعاله باستقلال عن كل سلطة خارجية. وهذا الاستقلال يجد مبدأه الداخلي في قدرة الفرد على تمثله لذاته الناجم، عن الفعل المنكسر للعقل على نفسه، إذ «ترتفع، كما يقول ليبنتز، إلى مستوى الأفعال المنعكسة التي تجعلنا نفكر في ما يسمى أنا»، فيحصل للأنا وعي بفرديته وحرية وقدرته على التحديد الذاتي عقلا وذاويا، و«داخل هذه الحرية " الخاصة " يتجذر شكل من السيادة الفردية، والذي وإن كان بدون شك مجردا ومنفصلا عن المجتمعي، يكشف في

---

(91) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف، الطبعة السادسة، 1979، ص 130.  
(92) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة. ترجمة محمد فتحي الشنيطي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، ص 127.

نفس الوقت عن حضور الترسيمة الفردانية التي "تعمل" داخلها بنشاط<sup>(93)</sup>، ترسيمة الفردانية المتطرفة، التي ستبلغ مداها الأقصى فيما بعد مع الماكيز دو ساد ونيتشه.

إذا كانت مونادولوجيا لايبنتز هي التي "وقعت عقد الميلاد الفلسفي للفردانية" الأناية، "حيث تبدو الحرية" كاستقلال Indépendance للكائنات عن بعضها البعض، وكإعلاء من قيمة الاكتفاء الذاتي، وتقطيع التواصل بينذاتي لفائدة إثبات الفرديات من حيث هي عوالم قائمة بذاتها<sup>(94)</sup> [ومنغلق على ذاتها]، فإن مفهوم الاستقلالية Autonomie الذي يجد أصله في الإنسية الحديثة، خاصة مع ديكارت، والذي يعد أحد الأسس الهامة للفردانية الإنسية، قد وجد صياغته الكاملة مع كانط لأن التشريع الذاتي الذي توجهه الأوامر المطلقة للعقل، المتضمنة للغيرية، يجعل المجال الخاص بقدر ما يحافظ على استقلاليته يفتح على المجال العام، مما يحصن الذات من السقوط في الاكتفاء الذاتي الأناي المحكوم بالغايات المشروطة بالممول والذي يفرضه التمسك بمفهوم الاستقلال.

كانت هذه أهم الأسس الفلسفية لما يسميه ألان لوران الفرد «الداخلي»، بما هو أنا واعية بحريتها واستقلاليته وقدرتها على التحديد الذاتي، وهي بقدر ما منحتة خصوصيته، أضفت المشروعية على حركة التحرر التي انخرط فيها مسبقا الفرد «الخارجي» لإعطاء مضمون موضوعي لهذه الخصوصية، والذي بدونه يبقى الفرد الحق مجرد تحديد ميتافيزيقي فارغ، أو وجود بالقوة. ذلك أن الفردانية المكتملة قد تمخضت عن الترابط والتفاعل بين حق التفكير بالاعتماد على الذات (العقلانية النقدية) وحق العيش من أجل الذات (الوعي بالمصالح الخاصة)<sup>(95)</sup>. وسنخصص المحور

---

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.31. (93)

A. Renaut, l'ère des monologies in Magazine littéraire/ dossier sur l'individualisme, (94)  
n° 264.P. 51.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.29. (95)

الأخير لعرض الأسس الفكرية التي استند عليه الفرد الحديث في مجهوده العملي النضالي لتحقيق فرديته وحريته على أرض الواقع.

## ب - الأسس الفكرية للفردانية الليبرالية

نسجل في البداية أن حركة سيرورة انبثاق الحرية الفردية في أوروبا خلال هذه الحقبة لم يكن لها نفس الإيقاع في كل بلدانها، إذ أن «الفردانية العقلانية» التي تعرفنا عليه في الفقرات السابقة، رغم أهميتها بقيت منفصلة عن سيرورة التحرر الملموس للأفراد - وإن كانت تعكس بطريقة ما التطور الحاصل في الدهنيات - وذلك راجع إلى التأثير القوي الذي كانت الكاتوليكية ما تزال تمارسه إلى حدود منتصف القرن الثامن عشر على الثقافة العامة. وحدها انجلترا انخرطت مبكرا في مسار «الفردنة الاجتماعية المطبوع بنزعة اسمية بروتستانتية»، حيث ستتطور وتتمأسس الفردانية بسرعة بفضل الاعتراف بحق كل فرد في ملكية شخصه الخاص، ونتيجة تطور وتمدد اقتصاد السوق الحر<sup>(96)</sup>.

إن هذه المكتسبات الانجليزية في مجال الحقوق والحرريات الفردية مهدت لها مطالب وصراعات سياسية واحتجاجات انطلقت منذ القرن الثاني عشر، واستمرت لقرون إلى غاية تفويض أسس الحكم المطلق في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. وهذا ما تضمنته العديد من إعلانات الحقوق الإنجليزية المتتالية، التي سنذكر بها هنا دون عرض موادها<sup>(97)</sup>: وثيقة الحرية 1215 Magna Charta والعهد الأعظم 1101 ووثيقة الحقوق وملتمس الحقوق 1628 Petition of rights وقانون الهابياس كوربوس Habeas Corpus 1679 وقانون الحقوق 1688 Bill of Rights.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.32.

(96)

(97) انظر هذه نصوص هذه الإعلانات في: مصطفى قلوبوش، الحريات العامة في المذاهب الفردية العاصرة. الجزء الأول، شركة بابل للطباعة والنشر. طبعة 1995-1996، ص 52 وما بعدها.

وسنعرض فيما يلي للأسس الفكرية للحقوق والحريات الفردية الحديثة باستحضار نظريات كبار فلاسفة العقد الاجتماعي والحق الطبيعي الحديث. وإذا كان العديد من مفكري وفقهاء هذه الفترة قد ساهموا في ذلك، أمثال غروتوس الهولندي Grotius (1583-1645) وبيفوندورف الألماني Pufendorf (1632-1694) ومواطنه وولف C.wolff (1679-1754) وبيبرلاماكي السويسري Burlamaqui (1694-1748)، فإننا مع ذلك سنركز على الفلاسفة الإنجليز، لأنهم بالنظر إلى واقع الحقوق والحريات الفردية المتجسدة نسبيا في بلادهم كانوا على وعي تام بما ينظرون له، ومن جهة أخرى لأنهم هم من صاغوا بوضوح وبطريقة نسقية أسس هذه الحقوق والحريات، خاصة مع جون لوك.

يعتبر هوبز Hobbes أول من افترض حالة طبيعية للإنسان سابقة على ظهور المجتمع المدني أسس عليها نظريته السياسية في الدولة، وقد اقتدى به كل منطري الحق الطبيعي الحديث. وقد استعملوا هذه الفرضية الخيالية كأداة نقدية للواقع الأوروبي في هذا العصر الذي تمزقه الحروب الأهلية ويهيمن فيه الاستبداد، بغرض إصلاحه انطلاقا من معيار اعتبروه خاضعا لقانون كوني هو الطبيعة الإنسانية "الأصلية"، وقادهم تحليل هذه الحالة إلى الإقرار بالطابع التعاقدى للمجتمع بناء على إرادة الأفراد. و«هكذا اجتهد هؤلاء المفكرون في اقتراح نظريات في المجتمع تقوم كلها على إعادة تنظيمه وفقا لدعامتي الليبرالية، وهما الحرية والملكية»<sup>(98)</sup>. وهذه الفرضية إذ تنطلق من طبيعة الإنسان "الأصلية" تقطع بذلك مع الوعي المسيحي الذي ينظر إلى هذه الطبيعة باعتبارها منحطة، وتبعاً لذلك تُحرر الأفراد من سلطة التقليد ومشروعاته الاجتماعية والسياسية.

إن هوبز المتشعب بمنطق غيوم أوكام وبالنزعة الاسموية، لا يجد في

---

(98) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الدار البيضاء، المركز العربي الثقافي، 1985، ص 66.

حالة الطبيعة إلا الأفراد المتمتعين بطبيعة مشتركة تجعلهم أحرارا ومتساوين ومستقلين عن بعضهم البعض استقلالا تاما، وحيث أنه لا وجود لأية رابطة اجتماعية أو أخلاقية فيها، فهناك فقط «أفراد منغلزون على ذواتهم بشهواتهم ودوافعهم الغريزية»<sup>(99)</sup>، تدفعهم رغبة طبيعة إلى المحافظة على الحياة بكل الوسائل الممكنة، وإلى السيطرة على الغير في إطار الصراع من أجل البقاء. غير أن العقل الحاسب والمقدر لعواقب السلوك أملى عليهم ضرورة إبرام عقد فيما بينهم للخروج من حالة حرب الكل ضد الكل والدخول إلى حالة المجتمع والدولة لضمان حقهم الطبيعي الغير القابل للتفويت ألا وهو الحق في الحياة. ورغم أن النتائج السياسية التي انتهى إليها هوبز تلغي حقوقهم وحياتهم، فإن منطلقاته تؤسس لفردانية جذرية وفي نفس الوقت ترسي المقدمة الضرورية لعقيدة حقوق الإنسان.

وإذا كان سبينوزا من بعده قد حافظ على مقدمات هوبز وانتهى إلى نتائج لا تسحق حريات وحقوق الأفراد ودافع عن حرية التعبير، فإنه مع ذلك ولو كانت الدولة التي ينظر لها ذات ميول ديمقراطية فإنه يحد من حقوق الأفراد الطبيعة لفائدة الدولة ويخضعهم لكل صاهر لفردانيتهم. إن أهمية جون لوك J.locke تكمن في كونه أول من بلور نظريا وبطريقة واضحة ومتماسكة براديجم الفردانية باستناده على مقدمات هوبز وسبينوزا واستخلاص نتائجها المنطقية، سواء من خلال تصوره لحالة الطبيعة أو لبنود العقد الاجتماعي. فحالة الطبيعة عنده ليست حالة حرب إذ رغم «أن هذا الطور الطبيعي طور من الحرية، فهو ليس طورا من الإباحية، فالإنسان يتمتع فيه بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته»<sup>(100)</sup> في إطار احترام الجميع لما يأمر به العقل من إزامات، ذلك أن «للطور الطبيعي سنة طبيعية [قانون طبيعي] يخضع لها الجميع، والعقل هو تلك السنة، يعلم البشر جميعا، لو

S.Rials, généalogie des droits de l'homme. In Revue Droits...op.cit.p. 5. (99)

(100) جون لوك، مقالان في الحكم المدنيترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، المقالة الثانية، بيروت 1959. الفقرة 6، ص140.

استشاروه، أنهم جميعا متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته»<sup>(101)</sup>. ومعنى ذلك أن هذه الحالة الطبيعية تعرف نوعا من الاجتماعية والأخلاقية الطبيعيتين الصادرتين عن مقتضيات القانون الطبيعي التي تجعل الجميع يتمتعون بحقوقهم الطبيعية في إطار الاحترام والعناية المتبادلين. الشيء الذي يعني أن لوك بقدرما يؤسس لاستقلال الفرد وحرية وحقوقه، يؤسس أيضا لفردانية متضامنة.

تجدر الإشارة إلى أن حقوق الفرد هذه، في تصور لوك، وإن كانت متعددة فإنها تندرج كلها تحت حق واحد هو حق الملكية بمعناها العام: أي ملكية الإنسان لشخصه ولكل ما يرتبط بها، من حياة وحرية وأفعال، وتبعاً لذلك فله الحق في استعمال هذه الممتلكات بحرية، ضمن حدود ما ينص عليه القانون الطبيعي «دون أن يحتاج إلى إذن أحد أو أن يتقيد بمشيئة أي إنسان»<sup>(102)</sup>. وهي مرتبطة "عضوياً"، يمثل، فيها الحق في الحرية الشرط الضروري للتمتع بالحقوق الأخرى، ويعرفها لوك كما يلي: «تعني حرية الإنسان الطبيعية استقلاله عن أي سلطة عليا في الأرض، وعدم خضوعه لإرادة أي إنسان، عدا رضوخه للقانون الطبيعي»<sup>(103)</sup>. وهي حق وجودي يتأسس عليه الحق في الحياة، ما دام أن هذه الأخيرة لا يكون لها معنى، إلا إذا كان الإنسان سيداً على نفسه وأفعاله، بما فيها أفعال القول وأفعال العمل. وهذا الأخير هو ما يبرر الملكية الخاصة، لأنه مجهود شخصي، وتبعاً لذلك تكون الملكية الخاصة امتداداً لملكية الشخص لنفسه.

إن السلم الهش الملازم لحالة الطبيعة هو الذي قاد الأفراد من حيث هم كائنات عاقلة وحررة إلى إبرام عقد فيما بينهم أسسوا بموجبه المجتمع والدولة بغاية حماية حقوقهم الطبيعية. والحكومة المدنية التي نصبوها تكتسي

(101) نفس المصدر.....الفقرة 6. ص 140.

(102) لوك، مقالان في الحكم المدني.....مرجع مذکور، المقالة الثانية، الفقرة 4، ص 139.

(103) نفس المرجع، الفقرتين 21 و22، ص 150-151.

شرعيتها فقط بمدى ضمان هذه الحقوق وتنميتها، إذ يجب عليها أن تحكم بموجب قوانين ثابتة ومعلومة مع فصل بين السلط، آخذة بعين الاعتبار أن «القوانين في مفهومها الأصيل لا ترمي إلى تقييد الفاعل العاقل الحر، بل تسعى إلى إرشاده إلى ما فيه مصلحته؛ فهي لا ترسم إلا ما فيه الخير العام للذين يعيشون في ظل القانون فلو أمكنهم أن يكونوا أسعد حالا بدونها، لتلاشت من تلقاء ذاتها، كشيء لا طائل من ورائه...ومهما أخطأنا في فهم الغرض من القانون، فمن الأكيد أنه لا يستهدف إبطال الحرية أو تقييدها بل الإبقاء عليها وبسطها»<sup>(104)</sup>. ، ولذلك هي مبدئيا «ليست مطلقا بسلطة تعسفية على أرواح البشر ومقاديرهم»<sup>(105)</sup>، وإذا انحرفت عن بنود العقد فمن واجب الشعب وحقه مقاومتها.

وخلاصة القول أن مساهمة لوك الفريدة في اكتمال السيرورة الفكرية للفردانية تكمن في ربطه بين الاستقلال independance بما هو خاصية للفرد المتفرد تدفعه إلى البحث عن مصالحه الخاصة للمحافظة على ذاته، وبين الاستقلالية autonomie بما هي خاصية الكائن العاقل القادر على التحديد الذاتي، وهو ربط يتم في إطار السيادة الفردية بما هي قيمة كبرى تجد شرط إمكانها في الملكية الخاصة، كما تتجلى هذه الأهمية في كونه جعل من المجتمع السياسي نتاجا للإرادة التعاقدية للأفراد الأحرار الذين لا يدينون له بوجودهم، وإليه أخيرا يعود الفضل في إقامة علاقة تكاملية بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية<sup>(106)</sup>.

هذه الليبرالية الفردانية المصاغة على هذا النحو سرعان ما فرضت هيمنتها الإيديولوجية في إنجلترا وامتدت تدريجيا خارجها، إذ نلفيها حاضرة عند منظري الاقتصاد السياسي ولدى رواد المذهب الذرائعي. ولعل ما يجمع بينهم هو الدفاع عن الحريات الفردية والاقتصادية. و لعل شعار

---

(104) الفقرة : 57.

(105) الفقرة : 135.

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.37.

(106)



"دع الفرد يعمل، دع السلع تمر" الذي رُفِع في هذه المرحلة يعبر عن المطالبة الملحة للأفراد بحرية المبادرة الاقتصادية وتسهيل عملية التبادل التجاري الحر دون تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلا ما كان منها لا يدخل في اهتمامات الأفراد أو يتجاوز إمكانياتهم، لأن وظيفة الدولة هي تنمية مصلحة الفرد والتصدي للعراقيل التي تحول دون إطلاق العنان لمبادرات الأفراد الحرة القائمة على التنافس.

هذا ما صاغه بوضوح آدم سميت A.smith في كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" معبرا عن نزعة فردانية ملطفة بنوع من الغيرية؛ إذ يرى «أن كل إنسان مدعو بطبيعته إلى الاعتناء بذاته، وما دام أنه أقدر من أي كان على التكلف ببقائه، فمن المعقول أن توكل إليه هذه المهمة، هذا فضلا على أن كل واحد منا هو منشغل بما يهمله مباشرة أكثر من انشغاله بما يهمل الغير»<sup>(107)</sup>. ويضيف ما معناه أنه إذا كان الإنسان لا يستطيع العيش إلا في المجتمع حيث يرتبط الناس برباط الحب والرحمة ويميلون إلى الإحسان المتبادل، فإنه حتى في غياب هذا الأخير، فإن المجتمع لا ينحل؛ إذ يمكن أن يستمر في الوجود بين الناس مثلما يستمر بين التجار بواسطة الشعور بالمصلحة بدون أي رباط عاطفي، بل إنه يتدعم من خلال التبادل المفيد للخدمات، الشيء الذي يعني أن "حساب المصلحة" المتبادلة بين الأفراد يعود بالنفع على الفرد والمجتمع معا. ويؤكد ألان لوران أنه مع جيريمي بنتام J.Bentham «ستأكد الإحالة إلى المنفعة بصفة نهائية في صورة الفرد البارد الحاسب لمصالحه...و بواسطتها يدافع مؤلف لأول مرة عن حقوق الفرد ضد التعسفات المتنامية لعدو جديد: هو القوة العمومية للدولة الحديثة»<sup>(108)</sup>. إذ في الوقت الذي يطالب فيه بمنح أكبر قدر ممكن من حرية العمل للأفراد، يدين «هذه المصلحة العامة التي ليست إلا كلمة

cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.38.

(107)

Ibid.p.38.

(108)

مجردة: إنها لا تمثل إلا مجموع المصالح الفردية... (التي) هي المصالح الحقيقية»<sup>(109)</sup>.

هكذا نكون قد أتينا على بسط الأسس الفكرية للفردانية الحديثة، التي أصبح معها الفرد واعيا باستقلاله واستقلالته وبحقوقه ومصالحه الخاصة، وهو ما أعطى دفعة قوية ومتصاعدة لحركة المطالبة بتحطيم كل هياكل النظام القديم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإيديولوجية التي تحول دون تحقيق الفردية على أرض الواقع. وقد استندت الطبقة البورجوازية قائدة مشعل التغيير على هذه الأسس وعلى ثقافة الحرية التي تحولت إلى نوع من الحس المشترك في أواخر القرن الثامن عشر، خاصة في المدن الكبرى التي أصبحت مركز جذب للتححرر من الروابط والانتماءات التقليدية، وذلك بفضل العمل الجبار الذي قام به فكر الأنوار، الذي انطلقت بوادره الأولى، حسب تودوروف T.Todorov، في إيطاليا وتعمقت ونضجت لاحقا في ألمانيا، و«كانت فرنسا صندوق الصدى الذي أتاح لهذه الأفكار الانتشار في ربوع العالم بفضل إشعاع العقل الفرنسي»<sup>(110)</sup>، وقد دافع عن كل مقومات الروح الحديثة، «عن العقل والأهواء، الجسد والروح، الفنون والعلوم، الاصطناعي والطبيعي، متشربا كل مجالات الإبداع الفكري، من الفلسفة إلى العلوم مرورا بالآداب، القانون، الرسم...»<sup>(111)</sup>.

و لعل إرث الأنوار الثقافي يمكن اختزاله في «نواة صغرى» هي «فكرة الاستقلالية»، وهي على مستويين، فردي وجماعي، إذ تتيح للفرد القدرة على التحديد الذاتي والتحرر من كل وصاية خارجية وتمنح «الشعب سيادته

(109) cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme...p.39.

(110) تزيفتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية. ترجمة محمد الجرطي، كتاب الدوحة، عدد 38، 2014، ص 90.

(111) المصدر نفسه، ص 90.

في صياغة القوانين التي تسيّر حياته، وفي اختيار الأشخاص الذين يقودون شؤون البلاد<sup>(112)</sup>. وهي استقلالية تعلن عن «ظهور المبدأ الديمقراطي الحديث الذي يتنافى مع الاستغلال الفردي أو الجماعي، ويدعو إلى وجوب الاهتمام بالفرد اهتماما شاملا وإلى ضرورة نشر العدل والحرية والمساواة بين أفراد الشعب»<sup>(113)</sup>. وهذا المبدأ هو الشرط الضروري لتحقيق الفردية الكاملة.

وقد تطلب الأمر انتظار أواخر القرن الثامن عشر لتهاجر هذه الأفكار عالم الكتب وتنطلق إلى مجال الاختبار العملي في الحياة اليومية، وهو «العبور الذي سيتخذ... أشكالاً تفجيرية: حرب الاستقلال في أمريكا، والثورة في فرنسا»، والذي تمخضت عنه إعلانات حقوق الإنسان التي «و جدت فيها الفردانية تعبيرها الرمزي»<sup>(114)</sup> وبعدها الكونني، خاصة في الإعلان الفرنسي الذي تضمنت بنوده أهم مبادئ وأفكار ثرات الحرية الفردية الذي انطلق منذ بداية الأزمنة الحديثة، وجعلت من الفرد وحقوقه محور بناء النظام الجديد.

## خاتمة

ستعلن بداية القرن التاسع عشر انتهاء مرحلة التأصيل الفلسفي لمفهوم الفرد وصياغة أساسه الانطولوجي وإضفاء المشروعية على حقه في التصرف الحر في ذاته وو ضع المبادئ النظرية لمجتمع الأفراد الأحرار، لتحل محلها مرحلة تجاوز المقولة المجردة للفرد والانكباب على التفكير في الإشكالات العويصة المرتبطة بمشهد الفرديات المعقدة ذات التجليات المتعددة والمتنافسة على أرض الواقع. وظهور مصطلح "الفردانية" لأول

(112) المصدر نفسه، ص 91.

(113) برتراند راسل، الفرد والسلطة، ترجمة د. نوري جعفر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2005، ص 103.

A.Renaut, naissances de la modernité....op.cit.p.317.

(114)

مرة في التاريخ «بين 1820 و1830 على يد خصومها الفرنسيين»<sup>(115)</sup> جاء ليعبر عن واقع أصبح موضوع نقاش يدور حول علاقة الفرد بالمجتمع وأيهما ينبغي أن يحظى بالأولية. وقد تمخض عنه، كما هو معروف، تياران إيديولوجيان متعارضان، انتهيا مع بداية القرن العشرين، إلى تقسيم أوروبا إلى معسكرين: رأسمالي ليبرالي واشتراكي استحال إلى أنظمة شمولية وعنصرية. وقد أدت جدلية الصراع بينهما إلى اندثار الأنظمة الاشتراكية والكليانية، وشكل حدث تحطيم الأفراد لجدار برلين يوم 9 نوفمبر 1998 التعبير الصريح والمدوي عن تشبثهم بحريتهم وتطلعهم إلى بناء مجتمع الحرية. ومنذئذ، وبموازاة مع تعميم الديمقراطية في أوروبا، أصبح مثال المبدأ الديمقراطي هو الموضوع الرئيسي الذي تقاربه الفلسفة السياسية وتجتهد في اقتراح شروط الاقتراب منه وتحقيقه على الأرض الواقع.

وهذا المبدأ الذي فرض ذاته في الغرب كشرط ضروري لتحقيق الحرية الفردية والجماعية، والذي تمخض عن تاريخ طويل من الصراع الفكري والإيديولوجي والسياسي الشرس بين قوى التقليد وقوى التجديد والتحرر، يبدو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، كمثال وكأفق أمام الإنسانية جمعاء. غير أنه لم يدخل بعد أفق مجتمعاتنا العربية. ذلك أن الواقع الأليم الذي أفرزته انتفاضات ما سمي بـ"الربيع العربي"، التي هي في الأصل انتفاضات الأفراد المطالبين بالحرية والكرامة والعيش الكريم، نصّب وحوشا كاسرة انبثقت من بطون كتب التقليد المتحجرة وتأويلاته الظلامية، تحول معها اسم الإسلام إلى فزاعة مرعبة ودين بربري، والفرد العربي والمسلم إلى مجرد قبلة موقوتة أو أداة للتمثيل بجثته أو تشريده أو بيعه في سوق النخاسة لبث الرعب في صفوف الخصوم. وأمام هذا النفق المظلم، و باستحضار تاريخية الحرية وشروطها، يبدو أن الطريق المؤدي إلى هذا المبدأ، طويل وشاق، ليس هو طريق الطالبان، بل طريق التنوير، بما هو طريق الخروج من عهد "القصور" كما قال كانط.

---

(115) يقصد بهم ألان لوران: جوزيف دي ميستر j.de Maistre والسانسيمونيان أونفانتان Enfantin وبازار Bazard. نفس المصدر السابق، ص48.

## المحور الثالث

# الأنسنة في الفكر العربي «الحديث والمعاصر»

- الأنثروبولوجيا الفلسفية عند عبد الحلیم عطية  
أ.د. موسى معیرش.
- الإنسية العقيدية جورج قنواتي نموذجاً  
شريف الدين بن دويه
- النزعة التنويرية والروحانية في التراث العربي الإسلامي  
أ.م.د. محمد فاضل عباس
- الأنسنة في فكر محمد أركون  
د. عبد القادر فيدوح
- محاولة استعادة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية  
د. محمد بن علي
- نقد العقل الهوي فتحي المسكيني وحوارات آخر القرن  
د. مونس بخضرة
- مئة عام من التنوير تلخيص لأهم القضايا التي شغلت رواد الإنسية العربية في  
العصر الحديث  
بقلم: حيان الخياط



## الأنثربولوجيا الفلسفية عند عبد الحلیم عطية

■ أ د: موسى معيرش\*

الأنثربولوجيا من حيث الاصطلاح اللغوي كلمة يونانية مركبة من كلمتين هما : أنثربوس **Anthropo** بمعنى الإنسان، ولوجي **logy** بمعنى علم، ويعزو العافون نشأة هذا المصطلح إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس الذي كان يقصد به حديث الإنسان عن نفسه، وليس ما نفهمه حاليا من هذا المصطلح، الذي اختلف حوله الداعين إليه قبل معارضيه، أو أن صح القول خصومه.

إلا أن ما يكاد يتفق عليه بين هؤلاء وأولئك هو انه العلم الذي يدرس الإنسان، وهذا الفهم هو ما دفع علماء الأنثربولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية، الذين يرون أن للإنسان جانبين : أحدهما عضوي والآخر ثقافي وهذا العلم يجمع بين الجانبين، لذا فان أفضل ما يطلق على هذا الوليد الجديد هو مصطلح أرسطو ونقصد به الأنثربولوجيا، نجد الفرنسيين يرون غير ذلك. فالأنثربولوجيا يجب أن يقتصر استخدامها في الأنثربولوجيا الطبيعية فحسب.

ويبرر الأمريكيون موقفهم هذا بمفهومهم القائل بأن الأنثربولوجيا هي

---

(\*) الجزائر .

العلم الذي لا يهتم بدراسة الإنسان من الناحية العضوية فحسب، وإنما يهتم بدراسته من الناحية الثقافية أيضا، مما جعلهم يميزون بين فرعين رئيسيين من الأنثروبولوجيا، يهتم الأول بالدراسة العضوية للإنسان، وهذا ما يعرف بالأنثروبولوجيا الجسمية أو العضوية physical Anthropology ويهتم الفرع الثاني منها بدراسة الإنسان من النواحي الثقافية والاجتماعية cultural Anthropology .

أما الأنثروبولوجيين الإنكليز فيطلقون على هذه الأخيرة لفظ الأنثروبولوجيا الاجتماعية، باعتبارها قائمة على دراسة السلوك الاجتماعي، والذي يتخذ شكل النظم الاجتماعية.

### عطية وفيورباخ

ومع تزايد الأبحاث في هذا الجانب تعددت ميادين هذا العلم، فصرنا نتحدث عم أنثروبولوجيا اجتماعية، أنثروبولوجيا ثقافية، أنثروبولوجيا الصحة والمرض، أنثروبولوجيا اقتصادية. إلا أن هناك فرعا قديما جديدا لا يكاد ينتبه إليه الكثيرين، رغم أنه من أقدم فروع هذا العلم، إن لم يكن أقدمها على الإطلاق، ونقصده الأنثروبولوجيا الفلسفية، فماذا يقصد بها؟.

يعرف دينكن ميتشل الأنثروبولوجيا الفلسفية بقوله: "فلسفة الأنثروبولوجيا وهي الموضوع الذي يعتبر فرعا من فروع نظرية المعرفة والذي يهتم بدراسة الطريقة التي يستعملها العالم الانثروبولوجي في الحصول على حقائقه ومعلوماته ويهتم أيضا بدراسة الطريقة المنطقية التي يمكن من خلالها بناء النظريات مع برهان شرعيتها وصحتها"<sup>(1)</sup>.

ولعل احد أهم فلاسفة الأنثروبولوجيا في العصر الحديث هو الفيلسوف الألماني المادي فيورباخ، إلا أن الاهتمام بهذا الجانب من فلسفة هذا

---

(1) دينكن ميتشل: معجم علم الاجتماع، ترجمة، إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت سنة 1982، ص 24.



الفيلسوف لم ينتبه لها في العالم العربي بصورة خاصة، إلا بعد المجهودات الكبيرة التي قام بها المفكر المصري أحمد عبد الحلیم عطية، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، وصاحب مجلة أوراق فلسفية. بعد ما نبه إلى ضرورة دراسة فيورباخ. ولم تكن دعوة عطية دعوة كلامية، وإنما جسدها أولاً بعدد خاص من أوراق فلسفية، شارك في إنجازها العديد من الباحثين من بعض الدول العربية، وفي هذا الإطار أشير إلى أن عطية يمثل جامع للباحثين والمفكرين العرب، فهو يشاركهم اهتماماتهم.

ويدفع البعض منهم إلى مشاركاته اهتماماته ودراساته، وهي ميزة لا نجدها إلا في القليل من مفكرينا. واذكر مرة وأنا اجلس في مكتب السيدة رئيسة قسم الفلسفة بجامعة القاهرة الأستاذة الدكتورة يمنى طريف الخولى، حيث كنت رفقة الأستاذ عطية أن انظم إلى الجلسة أستاذين باحثين من بيت الحكمة ببغداد، لتنظم بعد قليل باحثة من ليبيا، ولما دخلت الدكتورة زينب الخضيرى أستاذة الفلسفة الوسيطة بجامعة القاهرة والباحثة المعروفة، قدما لها الدكتور عطية مازحا أن هناك اجتماعا الجامعة الدول العربية، وبالفعل كان نعم الاجتماع.

وأعود للحديث عن فيورباخ في العالم العربي، حيث نجد أن عطية لم يكتفي بالعدد الخاص من أوراق فلسفية، وإنما أعقبها بالعديد من الدراسات في هذا المجال، وهذا ما يبينه بقوله: "وقدمنا نحن عدة دراسات في بعض الدوريات العربية حوله حيث نشرنا في أفاق عربية (بغداد) دراسة حول مفهوم الزمان عند فيورباخ وفي مجلة الفكر العربي المعاصر(بيروت) جوهر الدين عند فيورباخ، ودراسات فلسفية، ودراسات فلسفية(الأردن) جماليات فيورباخ وأوراق فلسفية (اللق عند فيورباخ التي شاركنا بها في ندوة النقد بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية(القاهرة)"<sup>(2)</sup>.

---

(2) فيورباخ: ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ترجمة أحمد عبد الحلیم عطية، دار الثقافة العربية، سنة 2007م، ص 5-6.

إلا أن أهم قدمه صاحبنا في هذا المجال حسب وجهة نظرنا، يتمثل في ما ترجمه من نصوص هامة لفيورباخ حول ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، زيادة على الدراسة الرائدة والجادة حول فلسفة فيورباخ، وجمع كل ذلك في كتاب صدر عن منشورات أوراق فلسفية سنة 2007م

### فيورباخ وعطية:

لماذا دراسة فيورباخ؟ سؤال له أكثر من جواب، ولعلنا أفضل من يتصدى للإجابة عنه هو الداعي لدراسته والبحث فيه ونقصد به هنا عطية، الذي يري، أن البحث في فلسفة فيورباخ، لا يعود إلى سبب ذاتي، وإنما تتطلبه المرحلة التي تمر بها الفلسفة في الوطن العربي، وهذا بسبب دعوته إلى فلسفة تعمل على إيقاظ الفكر وليس إلى تقيده، وتدفع الإنسان إلى التأمل في الحياة والطبيعة والمجتمع دون تقييد الإنسان بأعمال تقليدية جامدة، وهذا التصور بالنسبة لعطية أكثر من جديد، فهو مخالف لما اعتاد عليه البعض أن لم نقل الكثيرين، فأن فيورباخ حسب هذه الرؤية: " يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية، ديمقراطية وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية، على أن يتبعه في الطريق الذي سلكه، وذلك لأنه كان محررا وموقظا للفكر من كونه صانع انساق، ودعا الناس إلى استخدام إبصارهم، ونصحهم بان يعتمدوا على رؤيتهم الشخصية للأشياء ولكنه لم يعين لهم ما ينبغي لهم أن يروه، أما تأثيرهم على الأجيال التالية فكان قويان فقد كان يدفعهم إلى التفكير والنظر في أنفسهم، ولم يكن اتجاهه اتجاه أستاذ يسعى إلى إنشاء مدرسة لنفسه في تاريخ الفكر، ومن هنا فان الذين حاولوا أن ينشئوا مدرسة لفيورباخ، أو مذهبها فلسفيا له اضرروا بفكر أستاذهم أكثر مما أفادوه إذ لم يكن من أهدافه أو أفكاره مثل الهدف"<sup>(3)</sup>.

(3) المصدر نفسه، ص4.

## الإنسان الفيورباخي وعطية:

إذا جاز لنا القول إن فيورباخ يبشر بإنسان مختلف، يؤمن بفلسفة جديدة، تقوم على إصلاح الفلسفة التقليدية وتلغيها أحيانا وتستبدلها بغيرها في غايتها، فهل يجوز لنا القول أن عطية بكل ما يقوم به في وقتنا الحالي من مجهودات في ميدانه، وخاصة من خلال الاهتمام الكبير الذي يبديه في أوراق فلسفية، والذي تجسد في أعداد خاصة، عن فلاسفة وفلسفات - آخرها عزمه على إصدار عدد خاص بالفلسفة في الجزائر- تجعلنا نطرح أكثر من سؤال أوليس ما يقوم به عطية في الوطن العربي مشابه لما قام به فيورباخ في زمانه في أوروبا؟.

إن ما نسعى إلى تأكيده أو نفيه هنا يمر حتما بعودتنا إلى فيورباخ كما يراه عطية. حيث يذهب هذا الأخير غالى أن اهتمام صاحبه بالإنسان ينطلق من جمعه بين جانين أو بالأحرى أنثربولوجيا الفلسفية عند فيورباخ تتأسس من الجمع بين نزعة هذا الأخير الحسية ومذهبه الطبيعي، مخالفا بهذا المنطلق ما كان قد ذهب إليه من قبل الفيلسوف المثالي هيغل. فالفلسفة حسب وجهة النظر الفيورباخية ترتبط ساسا بالإنسان بعامه، وهذا ما يتطلب التحول من الجانب أو المعطى اللاهوتي الثيولوجي إلى الجانب أو المعطى الانثربولوجي، بغية إيصال الإنسان إلى الكمال الذي ينشده أو بالأحرى الذي يستحقه: "تلك الكمالات التي زعمت الفلسفات المثالية واللاهوت انه لن يجدها إلا في السماء، ولكن ها نحن ذا وفي فلسفة فيورباخ نلتقي بها في هذا العالم"<sup>(4)</sup>.

ويبدو أن الهجوم الذي يشن هنا على هذه الفلسفات ليس هجوم فيورباخ وإنما هجوم عطية الذي يعتقد أن القضية أصبحت تعنيه هو الآخر بدرجة لا تقل عما عنته بالنسبة لفيورباخ من قبل.فما ذهبت إليه هذه الفلسفات من قبل، عندما جزمتم بأن تحقيق السعادة للإنسان يمر حتما عبر الإيمان، كما فعل القديس أوغسطين من قبل، عندما لم يمنعه إعجابه

(4) المصدر نفسه، ص115.

بشيشرون من مخالفته، وجعل تحقيق سعادة الإنسان محصورة في الإيمان بالمسيح وليس في الفلسفة.

ويظهر لي وأنا أقرأ فيورباخ من خلال عطية، أنني أقرأ عطية من خلال فيورباخ، وهذا ما يدفعنا إلى القول أن عطية عندما يتحدث عن فيورباخ في بعض الأحيان، فإنني أجده يتحدث عن نفسه، وهذا ما يجعلنا نجزم - رغم إقرارنا بأن الجزم في بعض المواقف غير محبذ - بأن ما بين عطية وفيورباخ أكثر من ميل إلى تجديد وظيفة الفلسفة، إنه دعوة إلى إنشاء إنسان جديد، يؤمن ولا يؤمن، يتفلسف، ولا يتفلسف.

إنه إنسان يؤمن بأن طريق كماله يكمن، في الاهتمام بذاته، ولا يؤمن بأن كماله يمر من خلال إيمانه بالثيولوجيا، ويدعوا إلى إيجاد فلسفة للمستقبل، ويفرض أن يعيش في فلسفة الزمن الغابر، التي تجاوزها الزمن، وهذا هدف عطية الذي يبشر به من خلال الاهتمام بفلسفة فيورباخ.

وإذا كان فيورباخ يعمل على إصلاح الفلسفة مقروا فشل المحاولات السابقة، فإن عطية بتقديمه لفيورباخ إلى اللغة العربية، يرى أن في تقديم هذه الفلسفة فانه يعمل هو الآخر على تقديم فلسفة للإنسان، تسعى لسعيه، وترتبط به وهو ما يستشف من قوله: "وإذا كانت الفلسفة ترتبط أساسا بالإنسان، بتاريخ الجنس البشري، فإن فلسفة فيورباخ بناء على ذلك تعد علامة بارزة في تاريخ الفلسفة، فهي نقطة تحول بين فلسفة هيغل والمثالية الألمانية والفلسفات المعاصرة التي تجعل الإنسان محورا لها، وتظهر هذه النزعة الأنثربولوجيا في مقالته ضرورة إصلاح الفلسفة، حيث يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة، فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشري، الذي قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة، وفلسفة أخرى لا تلقى بالا إلى تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة إلى حياة الناس"<sup>(5)</sup>.

وهكذا تتجه هذه الفلسفة إلى استعادة الفلسفة من مملكة النفوس

(5) المصدر نفسه، ص116.

الميتة وتمنحها إلى مملكة النفوس الحية، بتغير اهتماماتها من قضايا الفردوس السماوي إلى قضايا الإنسان الحقيقية، وكأننا هنا أمام الوظيفة التي قامت بها السفطائية وجسدها سقراط، من تحويل غاية الفلسفة من الاهتمام الطبيعة إلى الاهتمام الإنسان، ولكن هذه المرة من قضايا الإيمان إلى ما يكابده الإنسان. ولتحقيق هذه الغاية يرى فيورباخ انه لابد من الاكتفاء بالفهم الإنساني بالاستعانة بلغته، إذا ما سعينا سعيا جادا إلى انتشال الإنسان من الحالة السيئة إلى يعيشها.

ولم يمنع إعجاب عطية بفويرباخ من أن يقر بأن هذا الأخير لم يكن هو المنشئ الفعلي للأنثربولوجيا التي تجعل من الإنسان موضوعا لها، فقد كان الاهتمام بهذا الأخير قديما كما هو الأمر بالنسبة لليونانيين، وكذلك فعل هيجل فيما بعد اليونان وقبل فيورباخ، إلا أن ما بين أنثربولوجيا هؤلاء وأنثربولوجيا هذا الأخير فروقات واختلافات كثيرة، فالأولى ميتافيزيقيا : "تنطلق وتدور حول العقل، وحول كون الإنسان حيوانا عاقلا تتحدد ماهيته بالعقل، الذي يعد المبدأ الذي ينطلق منه ويهتدي به في حياته والذي كان يمثل في نفس الوقت الجانب الذي يمثل إنسانية الإنسان، ولكن هذا المنطلق التقليدي تغير بعد موت هيجل وبدا العقل والمعقول يفقدان دورهما وتأثيرهما الفعلي، وسار هذا المنحى في خطوات متعرجة وتأرجح بين الغموض والوضوح، بين التردد والحسم.

ولكن توجهه من العقل إلى الإرادة ومن الإرادة إلى الجسد والدوافع كان هو الاتجاه الغالب عليه، ولا نكاد نصل إلى أواخر القرن التاسع عشر حتى كان الجسد قد ثار على العقل وخلعه عن عرشه، وأصبحت معركة إنزاله عن العرش هي العامل المؤثر في التطور الفلسفي، وقد تحقق هذا التطور بوجود فيورباخ الذي أراد أن يجعل من الفلسفة دراسة للإنسان والذي جاء ليحول اللاهوت إلى أنثربولوجيا وينكر ما فوق الحس وليعلن أن الجسد وحده هو البداية الحقيقية"<sup>(6)</sup>.

(6) المصدر نفسه، ص117.

وهكذا نستطيع القول أن الأنثربولوجيا الجديدة الفلسفية التي كان فيورباخ يدعوا لها، يعمل عطية على تجسيدها في الوطن العربي، مع الوعي بخصوصية مجتمعه، وإذا كان فيورباخ تجنب تكوين مذهباً فلسفياً خاصاً به فإن عطية بعمله هذا جعل من حوله من يسعى إلى تحقيق هذا المذهب.

## الإنسية العقيدية

### جورج قنواتي نموذجاً

■ شريف الدين بن دويه\*

يؤخذ الاختلاف العقيدي في الراهن السياسي كمؤشر للسيادة، ويقاس نجاح المشروع السياسي في فرض الهيمنة على الأمم بالقدرة على إدارة آليات الصراع داخلها، لأن نتائج السيطرة العسكرية مكلفة للدولة مادياً، وبشرياً، وهذا ما لوحظ في الحربين العالميتين، وانطلاقاً من هذا الأصل بدأ التفكير في استثمار الأمم والسيطرة عليها بدون أن تتكلف الدول المستعمرة أية نفقات، والمستهدف الأول في السياسة الاستعمارية الجديدة هو الأمم المالكة لوسائل الإنتاج، سواء كانت مادية أو بشرية (اليد العاملة).

واستقراء المسار التاريخي للعقائد يكشف عن حضور الاختلاف والخلاف بين أبناء المعتقد الواحد، والذي يعود في اعتقادنا إلى سوء في فهم التشريع العقيدي، فهو خلاف عرضي، وليس جوهرياً، والمؤسف ما نجده في تاريخنا الإسلامي، حيث نجد تبريراً أصولياً للخلاف في النص المنسوب للنبي الأكرم (ص): "اختلاف أمّتي رحمة" والذي نجده مبرراً، وتبريراً للصدام، والعنف بين أبناء الأمة الإسلامية، والاختلاف المقصود

(\*) أستاذ مساعد شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة، الجزائر.

في النص هو البحث عن الحقيقة، والبحث عن المشترك داخل الاختلاف، وليس الاختلاف المؤسس للخلاف.

ولا نرغب من هذا البحث إثارة التّغرات الطائفية بين أبناء الأمة، بل نسعى إلى تقديم نموذج من أبناء العقيدة المسيحية، بغية إقامة قنوات تواصل واتصال بين ثقافة العقيدتين في استشراف مستقبل تكون العقيدة فيه ببعدها الروحي تأسيساً لحياة أخلاقية إنسانية، وليست اجتماعية بدلالة التميّز والتفرد، على قاعدة: "لكل مجتمع أخلاقه". وما أحوجنا إلى هذا النموذج، لأننا لم نعهد داعية في الجماعة الإسلامية يدعو إلى الوحدة بين أبناء الأمة الإسلامية، بل يلاحظ سيطرة العقل الصراطي، وعقدة الفرقة الناجية على جميع الدعاة.

### جورج شحاته قنواتي 1993/1905

" الشيء من معدنه لا يستغرب " المحيط الثقافي لعالمية الأب جورج شحاته قنواتي وراء النبوغ والتميز الذي حازه، فأرض مصر مهد الحضارات الإنسانية، حيث كانت حقلاً للتزاوج بين الثقافات الإنسانية، والبحث الانتروبولوجي يؤكد ذلك، فبقايا حضارة اطلنطس زرعت في أرض مصر، وإشكالية الرافد أو الوافد الفكري في الإبداع الحضاري في مصر في الانتروبولوجيا يشير إلى ذلك، حيث اختلف حول مصدر الإلهام، فالبعض يرجعه إلى السماء والبعض الآخر إلى الأرض (حضارة اطلنطس)، كما كان وجود النبي يوسف عليه السلام في مصر بداية التلاقح الديني بين التوحيد الفطري الذي عرفه المؤمنون المخلصين من أبناء مصر، والتوحيد الرسالي الذي حمله الأنبياء إلى بني البشر، وفي نفس اللحظة بدأ التلاقح بين حضارة كنعان وبابل، وحضارة مصر، وإضافة إلى ذلك التراث اليهودي والمسيحي والإسلامي الذي كانت مصر فضاءه الخصب، فمحيط بهذا الزخم الثقافي والفكري لا ينبغي إلا لعلماء كوسمبوليتيين، يحبون لأنفسهم ما يحبون لغيرهم، أو يؤثرون على أنفسهم حتى ولو كان بهم



خصاصة، والأب جورج شحاته قنواتي ابن هذا التراث، أو بتعبير آخر إنه ابن الإنسان.

المنحى الشخصي عند العظماء لا يقرأ من خلال السلوك الفردي، العاكس لذاتية الشخصية، بل يدرس من خلال المنتج الفكري والعلمي، فالكتب بساتين العلماء، ومن خلال الحضور العالمي للشخصية، وتعدّد مؤشّرات المشاركات ينبئ بصفاء السريرة وإخلاص النية عند المفكر، والمكانة الدولية التي حظي بها الأستاذ شحاته قنواتي ليست وليدة تعاطف عقيدي، أو انتماء مدني لمجتمع مصر، بل هي مكانة صنعها الأب بفكره وانجازاته، فقد كان عضواً في لجنة ابن سينا سنة 1949، وعضواً في المجلس البابوي للحوار المسيحي الإسلامي سنة 1963 بالفاتيكان، ومستشاراً في سكرتارية المجمع الخاص بالمؤمنين غير المسيحيين في الفاتيكان سنة 1965، وقد اشترك في المجمع الفاتيكاني الثاني من خلال اللجنة التي صنعت النصوص المعبرة عن نظرة الكنيسة الكاثوليكية إلى الإسلام والمسلمين، وقد كان أيضاً عضواً في اللجنة الدولية لنشر مؤلفات ابن رشد<sup>(1)</sup>.

الاستئناس بهذه النماذج من العضوية التي تميز بها الأب قنواتي، تحيلنا إلى إنسانية الطرح الذي قدمه الأب قنواتي، فالحوار المسيحي الإسلامي أصبح مطلباً رئيساً في الراهن السياسي، لأن الصراع والتنافس على مناطق النفوذ بين الدول الكبرى، يتغذّى من هذه النوافذ، فالمسيحية عقيدة الحب والتفاني في الإنسانية، وكذلك الإسلام الأصيل الذي فقد مع المذاهب الجديدة جلّ الأبعاد الإنسانية التي أتى بها النبي الأكرم (ص)، وانخراطه في المجمع الخاص بالمؤمنين الغير مسيحيين يؤكد الطابع الرسالي والإنساني في شخصية الأب ولذلك عمل الأب على إقامة جسور

(1) ريجيس مورلون وهاني لبيب، الأب جورج شحاته قنواتي، معهد الدراسات الشرقية للدومينيكان، القاهرة 1998

التواصل والحوار بين العقيدتين انطلاقاً من الأسس الحضارية، والذي سنتعرض له في فلسفة الأب قنواطي، فقد كان: "...الإنسان...العالم...المفكر الذي بذل حياته في سبيل العلم والحضارة ودعم قفيم التنوير، من أجل خدمة المثل العليا والقيم الإنسانية السامية، فقد جاوز حدود دينه المسيحي إلى مصر كلها، ثم تعدّاها إلى الهوية العربية، ثم إلى الأفق الإسلامي واجتاز هذا كله إلى الأفق الإنساني العالمي<sup>(2)</sup>.

### العقيدة الإنسانية:

تطرح السمة الديناميكية للمفاهيم إشكاليات نظرية على مستوى استيعاب الدلالة، والفهم المتباين للدلالة عند المتلقّي للمصطلح يفسح المجال أمام الاختلاف بين بني البشر ثم يصل الاختلاف إلى درجة التصادم وعلى مستوى الفعل كلازم منطقي، وما أودّ الإشارة إليه هو الدلالات التي تحملها كلمة إنسانية واجتماعية، فالبعد الجلالي للكلمتين أقوى من بعدهما الجمالي، فقواعد البعد الإنساني تقتضي المحبة المشتركة على قاعدة الاشتراك في مجموعة من الثوابت، وحدة الأصل، والغاية، فالبشر أبناء أب واحد، ورب واحد، ولو كان الأصل متعددًا للوحد ذلك في اختلاف الخلق البشرية، فالإنسانية معلم وقاسم مشترك للتوحيد، أما الاجتماعية فهي خاصة طبيعية ومدنية، تؤسس لاختلاف وتفرّد شخصي وجماعي في نفس اللحظة.

الاختلاف الذي يتأسس في البعد الاجتماعي راجع للتراكبات المتعددة للعادات والتقاليد والأعراف عبر الزمن، فالمجتمع قبل أن يكون مجموعة من الأفراد هو بالأصل مجموعة من الاعتقادات التي أصبحت عقائد عند المجتمع، وأصبحت تمارس سلطة النفوذ، والتعالّي على جميع أبناء الجماعة تلك، فالانحراف الذي مس العقائد راجع إلى غياب القدرة

---

(2) المرجع نفسه ص: 12

على التمييز بين المعتقد أو ما يصطلح عليه بالفكر الديني، وبين الدين الحقيقي، لأنّ عوائق التمييز بين الصحيح والخاطئ مسألة فلسفية اضطرت كثيراً من الفلاسفة إلى وضع أشكال متعدّدة من المنطق، فالتصادم مع السلطة الذاتية التي منحها الأفراد وأصحاب رؤوس الأموال للأفكار والمعتقدات الباعثة على الاستسلام داخل الجماعة، والتي لا تمتّ بصلة إلى الدين الحقيقي، فالاجتماعية مظهر خاص لمجموعة من الأفراد في حين أن الإنسانية طبيعة خالصة، ومالكة لجميع مقومات التألف والاشتراك، فهي إذن تزييف للطبيعة، أو طبيعة ثانية والسياقات المذهبية المؤدلجة التي تحايث الطبيعة الاجتماعية وراء كل خلاف أو اختلاف في العقائد أو المعتقدات... وعلى هذا الأساس اشتغل الأب جورج شحاته قنواتي على معالم الاشتراك في العقائد لإقامة جسر التواصل بين أبناء الطوائف، وستوقف عند محاضرة قدّمها، والتي تمثل بعض الغيظ من الفيض الذي صدر عن عقله وروحه.(الأب جورج شحاته قنواتي).

الدلالة التي تأخذها الإنسانية L'humanisme عند الأب قنواتي، تفارق إنسية التنوير الأوروبي، حيث كانت الثورة على الدين أو الفكر الديني وراء بناء الإنسانية الأوروبية، على قاعدة الاستلاب الذي مارسه الكنيسة للحقوق الإنسانية، حيث كان الله هدفاً لسهام كثير من النظريات الفلسفية المؤسّسة لتصور الإنسانية، والدعوة إلى التحرر من الله كسلطة، وكعقيدة (فريدريك نيتشه)، من بين النماذج التي عرفها الفكر الفلسفي، واعتماد الإنسانية في الرؤية العلمانية كوثيقة مرجعية في التشريع المدني والأخلاقي، محاولة فكرية وثورة على الاعتقادات الدينية، فكان حق الحياة، والحرية، وباقي الحقوق الطبيعية المرتكز القوي لنظرية القانون الحديث، فأصبحت العقائد تكميلية، وثنائية بعد أن كانت الأسّ الرئيس في التشريع.

الأطروحة التي يقدمها الأب لا تحفظ فقط ماء الوجه بالنسبة للآباء، بل كانت محاولة لقراءة جديدة للاعتقاد في ضوء النظريات الفلسفية الموضوعية، والبعيدة عن السياقات الإيديولوجية، فالإنسية كما يقول

الأب : " قائمة على الله، نتيجة الإيمان بالله "(3). فالأصل في الإنسية هو الله وليس الطبيعة، فالطبيعة نتاج لازم عن الله، وفيض عنه، وليست مستقلة بالمصدر أو بالغاية، فالقول بالطبيعة مغالطة، وتجاهل للمطلوب، وحثّه في ذلك قائمة على العلاقة الأزلية بين الإنسان والله، يقول : " إن الإنسان في المسيحية وفي الإسلام، هو في قلب العالم، تقول التوراة إنه خلقه على صورة الله وعلى شبهه، ويقول القرآن إنه بالرغم من أنه من طين فقد نفخ الله فيه منه روحه، ولكي يحقق دعوته في الأرض أعطاه سمعا وبصرا وقلبا"(4).

انفصال الإنسية عن الله تمرّد على الطبيعة ذاتها، لأن الرابط بين الله، وبين البشر أعمق بكثير من علاقة الخلق، فقد يتصوّر الإنسان أن الخلق يمنح الاستقلالية المطلقة عن الخالق، وهذا الوهم وقعت فيه الإنسية الأوروبية، والإسلامية التي نقلت عنها أصولها الفكرية، وأبعادها المستقبلية، فالله أصل مشترك بين العقائد كلّها مسيحية كانت أو إسلامية، وينبغي بناء الإنسية على هذا الركن في نظر الأب قنواتي، لأنّ المشترك هو الذي يجمع المختلف، والنموذج الذي اشتغل عليه الأب قنواتي هو المشترك بين المسيحية والإسلام، والذي يؤسّس لإنسية جديدة، إنسية لاهوتية، مفارقة لإنسية الحداثة، يقول الأب قنواتي: "...يعتقد المسيحيون والمسلمون أن وجود الله يثبت العقل ويؤكّده الوحي. فقد أقام علماء الدين المسيحيون والمسلمون براهين شتى مختلفة ولكنّها متشابهة لإثبات وجود الله، وتحتّ الكتب المقدّسة على التأمل والاعتبار في آيات الله الكونية والنفسية، فهناك تشابه كبير بين علم التوحيد المسيحي وعلم التوحيد الإسلامي برغم الفوارق"(5).

(3) محاضرة : الإيمان بالله بين المسيحية والإسلام. ألقاها في 11/09/1987 بقاعة جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة.

(4) المرجع السابق

(5) جورج شحاته قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر

بيروت ص : 17

الإنسية الجديدة التي يدعو إليها الأب قنوتي ليست وليدة العصر، بل هي إنسية أصيلة تستمدُّ من دعوة الرسالات جميعا، فالنصوص التي يوردها الأب تكشف عن وحدة المرجعية لهذه الإنسية، أما الاختلاف فلم يكن في اعتقاده إلا نتاجا لصراعات كلامية، وانحرافات استدلالية، أنتجتها التوجهات المذهبية في تاريخ علم الكلام الإسلامي، وعلم اللاهوت المسيحي، يقول: "...اعتقد دائما المسيحيون واليهود من قبلهم، بإله واحد قيوم، وقد امتلأت كتبهم بالنصوص التي تشهد لهذا...وعندما يؤكدون " نؤمن بإله واحد، آب ضابط الكل، خالق السماوات والأرض كل ما يرى وما لا يرى؟ لأن يسوع المسيح قد ذكرهم إن أول الوصايا وأعظمها هي هذه : أحبب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك وكل ذهنك(لوقا)...عندنا جميعا : الرب هو الله ليس إله سواه...وهو الواحد (الله أحد الله الصمد كما ورد في القرآن ...)"<sup>(6)</sup>.

فوحدة الإنسية وموضوعيتها مستمدة أولا من التسليم المطلق بأحادية الذات الإلهية، فهو مبدأ مشترك بين جميع الطوائف، ولا ينبغي الاعتقاد في الاختلاف العقيدي مبررا للتدافع والصراع.

ويشتغل الأب قنوتي في علم الكلام الإسلامي، واللاهوت المسيحي على بيان المشتركات الفكرية بين العقيدتين بغرض تأسيس قنوات للحوار بين أبناء الطائفتين، لأن الاختلافات أو الفوارق في الحقيقة لا تفسد في الودّ قضية، ولا تصل بأبناء الطائفة إلى الصدام، وحمل السلاح ضد الطائفة الأخرى، فالعقيدة الإنسانية عقيدة المحبة.

التأصيل الذي يقدمه قنوتي للحوار المسيحي الإسلامي، ليس وجدانيا، حيث تكون مقدمات الحوار تحت بواعث دفاعية، مثل ما يفعل المسلمون مع الصهاينة في فلسطين، لأن الحوار المشروط لا يُمكن الضعيف من بلوغ أدنى المطالب الحياتية، وهذا ما نشاهده على أرض الواقع وفي منطق السياسة.

(6) جورج شحاته، المرجع نفسه ص17

كما تنطلق دعوى الأب قنواتي من مواقع قوة، لأن المسيحية عقيدة الأنظمة العظمى، وإن كان التوظيف السياسي، والفصل بين السلطة الزمنية، والروحية يُبعد هذه الأنظمة عن جوهر المسيحية الأصيلة، واهتمام الأب قنواتي بالأصل الفلسفي هو اهتمام بالمشارك اليقين، أو بتعبير آخر البحث عن المقومات الثابتة التي تحقق اللقاء بين الحضارتين، فكانت الفلسفة وسيلته في ذلك.

وكتابه "فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام" الذي كتبه مع الفيلسوف الفرنسي لويس غارديه، والذي ترجم في ثلاثة أجزاء من طرف الدكتور صبحي الصالح، والأب الدكتور فريد الجبر، وقراءة الترجمة شكلا توحى باللقاء الذي أقامه الأب قنواتي بين المسلمين (صبحي الصالح)، والمسيحيين (الأب فريد جبر)، والذي أصبحنا نفتقده، حيث أصبح المسلم عدوا للمسلم، ودمه قربى يتقرب بها المسلم إلى الله، والذي يعكس السفاهة والسذاجة التي وصلها الاعتقاد الإسلامي حاليا.

أما المبدأ الثاني الذي يقيم عليه الأب قنواتي الإنسانية هو الغاية من الخلق، أو بصيغة أخرى البعد الوظيفي من الكون، فالعالم خلق من أجل الإنسان، وليس العكس، وقد كانت لفلسفة الواجب، والتعاليم عن الغايات استتبعات سلبية، أصبح التعامل فيها مع العالم بلغة الوسائل أمر مهينا، ويمكن الاستئناس بقول ايمانويل كانط: "لو كانت سعادة العالم بأسره في قتل طفل بريء لكان العمل لا أخلاقيا".

العالم في الإنسانية العقيدية التي يطرحها الأب قنواتي، موجود بغاية ألا وهي خدمة الإنسان، والأمر بالسجود دليل على عظمة الإنسان، فهو من المبدأ كمال أولي، ومؤهلات الارتقاء عنده أمر واقع، وليس محل نقاش أو جدل، ولذا وجب عليه كما يقول الأب قنواتي "أن يكافح لكي يرتفع إلى الله، ولكي يسيطر على الطبيعة ويسيطر على نفسه فيسترجع حالته الأولى"<sup>(7)</sup>.

(7) المحاضرة: الإيمان بالله بين المسيحية والإسلام.

فالإنسية عند قنواتي تتعالى على الإنسية الحدائية من حيث ارتباطها بالذات المقدسة، التي أكرمت الإنسان، والتي لم تضعه في نفس المرتبة التي وضعتها فيه الحدائة، فالإنسان كما يقول فولتير أصبح يسير على أربع قوائم، مشيراً إلى التأسيس الحدائي للطبيعة البشرية، والذي نَظَر له الفيلسوف السويسري جان جاك روسو، فإنسية الحدائة منفصلة عن الله، وفي هذا السياق يقول الأب قنواتي عن الإنسية العقيدية: "الانثروبولوجيا الإسلامية مثل المسيحية، متجهة نحو الله فإن الإنسان لا يفقه نفسه إلا بنسبته إلى الله... وهناك حقوق لله غير قابلة للسقوط ولها الأولوية، ففي المسيحية كما في الإسلام إن الله هو الذي يخدم قبل كل شيء، والبعد الرأسي يحقق البعد الأفقي". أي أن العلاقة بين الإنسان والله تخدم العلاقة بين الإنسان والإنسان على المستوى الأفقي المدني والتاريخي.

التقاطع بين المسيحية والإسلام في مسألة الارتباط بالله، يؤسس لنظام مدني متكامل ومحقق للسعادة، فكمال النظام من كمال الذات الإلهية التي تجمع بين بني الإنسان، وحقوق الإنسان الأساسية التي رغب فلاسفة الحق إقامتها على الطبيعة لا تتعارض مع الأساس الميتافيزيقي الذي أقامت العقائد الحقوق عليه، فلإنسان كما يقول قنواتي: "شخصية ذات سيادة، وحرية، له الحق أن يعيش ويحقق سبل عيشه، وأن يملك، وأن يختار عمله، وأن يعبر عن آرائه، إن الله سيد النظام في المجتمع، ومن حيث انه أساس العدل الذي يجب ان يسود فيه، وأساس الحياة الأخلاقية التي يجب أن يلتزم بها المواطنون والدول ومن هذه الناحية لا يقبل الإسلام والمسيحية النظم الشمولية التي تمتص الأفراد ويذوب كيان الشخص فيها".

الأنظمة الشمولية في الإنسية العقيدية مرفوضة كما هو الحال في الإنسية الحدائية، والدعوى الموجهة لأصابع الاتهام ضد العقائد بأنها مبررة للشمولية السياسية غير صحيحة، فالعقيدة الحقّة هي عقيدة الإنسان، والعقل الذي تعتمد عليه الإنسية في التشريع هو "قبس من الشريعة الإلهية

السرمدية، ولذا يستطيع العقل الخاضع للحكمة الإلهية أن ينظم صلات العدل بين مواطنين من أديان مختلفة... فالتسليم أو الإيمان المعبر عن روح العقائد لا يتعارض مع ما يمليه العقل، والأنظمة الشمولية ليست وليدة الإيمان فحسب، بل منتج العقل المؤدلج أيضا".

يطرح قنواتي في مشروع الإنسية العقيدية مسلمة الحب كثقافة، تستمد جذورها من النص المقدس، فالدين الذي لا يبنى على الحب هو اعتقاد خاطئ يستمد معيار صدقيته من مرض نفسي خاص، وهذا ما نلاحظه في النزعات التكفيرية التي يعرفها الدين الإسلامي، والتي أساءت إليها، وهو منها براء، والنص المأثور عن الرسول الأكرم (ص): "وهل الدين إلا الحب؟! لا يجد محلا في ثقافة الاعتقاد الإسلامي على مستوى التفكير أو التعبير، والحب الذي ترعرع في كنفه الأب قنواتي أهله لقيادة الدعوة إلى الحب والإخاء بين أبناء المعمورة".

المسلمة التي يعتمدها الأب قنواتي في تشريع الحب كمبدأ لإنسية عقيدية هي الاعتقاد في محبة الله للبشر، والإنسان لا ينبغي له الخوف من الله، فهو ارحم بعباده، وارأف من الأم لصغارها كما جاء في بعض النصوص الإسلامية، ووقد ورد في العهد الجديد: "ونعلم ان الذين يحبون الله كل شيء ويعاونهم للخير...فاذا كان الله معنا فمن علينا".



## النزعة التنويرية والروحانية في التراث العربي الإسلامي

■ أ.م.د. محمد فاضل عباس\*

أما الدراسة الأخرى التي قام بها بدوي فهي عبارة عن مجموعة أبحاث لبعض المستشرقين ترجمها وألف بينها وأعدّها ووظفها لأغراض بحثية، واطعاً إياها تحت عنوان "من تاريخ الإلحاد في الإسلام"، إن هذا العنوان فيه شيء من الإثارة وقد يسحب القاريء للظن بأن بدوي بعنوانه هذا أراد الدعوة إلى الإلحاد، ولكن عندما تقرأ الكتاب بإمعان تتضح لك صورة أخرى تختلف عن الإنطباع الأول الذي يثيره العنوان، يتضح لك أن بدوي بهذا الكتاب أراد أن يضع يده على ملامح نزعة تنويرية في التراث العربي الإسلامي ودلالة على مدى جرأة العقل العربي الإسلامي آنذاك.

يتحدث بدوي في تصديره لهذا الكتاب عن ظاهرة الإلحاد مؤكداً على أن هذه الظاهرة من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية، بالإضافة إلى أنها ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية، كما أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي إستنفذت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن<sup>(1)</sup>.

(\*) العراق.

(1) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة - 1945، صتصدير عام.

وأهم ما يلتفت إليه بدوي في ظاهرة الإلحاد في الإسلام هو تحديده لهذه الظاهرة فإنه يقول : (إن ظاهرة الإلحاد الغربي هو ذلك الذي عبّر عنه نيتشه حين قال "لقد مات الله" وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول "إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت"، فإن الإلحاد العربي.... هو الذي يقول لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء، ذلك لأن الإلحاد العربي كان لا بد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة في تدينها الخاص، بين الله وبين العبد، فإنها لما كانت هذه الروح تنظر الى هذه الصلة على أنها صلة إفتراق وبُعد كامل فقد وسطت بينهما الكلمة "كلمة الله" وكلمة لا ترد عنه مباشرة لوجود الهوة الهائلة بين العبد والرب بل بالوسيط وهو النبي، لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية في الروح العربية ومن هنا نفهم كيف كان الأنبياء جميعاً من أبناء هذه الروح وحدها، وعلى هذا فإن الإلحاد العربي لا بد أن يتجه الى فكرة النبوة والأنبياء، وعلى هذا فإن الإلحاد العربي لا بد أن يتجه الى القضاء على هذه الفكرة التي تكوّن عصب الدين وجوهره لدى تلك الروح، وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية إنما إتجهوا جميعاً الى فكرة النبوة والى الأنبياء وتركوا الآلهة)<sup>(2)</sup>.

يستمر بدوي في تحليل خصائص الروح العربية، مؤكداً على : أن هذه الروح العربية في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري قد إستنفذت كل قواها وإمكانياتها الدينية الخصبة التي كانت لها من قبل لاسيما في المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام، فكان لا مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكانياتها الدينية وكان هذا التطور ضرورياً يقتضيه المنطق العضوي للتطور الحضاري<sup>(3)</sup>.

هذه هي العوامل الرئيسية التي أدت الى بزوغ ظاهرة الإلحاد في

---

(2) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، صد، ح.

(3) المصدر نفسه، صح.

الإسلام، أما عن العوامل الأخرى الثانوية أو التي يسميها بدوي العوامل المساعدة فإن بدوي يرى : إن الإنتقام الشعبي من جانب المغلوبين وما يستتبعه من تعصب لدينهم القديم هو العامل الأساسي من بين العوامل المساعدة، أما العامل الثاني من العوامل المساعدة فكان : نزعة التنوير التي نشأت في العالم العربي الإسلامي كنتيجة لإنتشار الثقافة اليونانية في تلك الأصقاع، وهذه النزعة مثلما يراها بدوي قد بدأت في بلاط كسرى أنوشروان كما تمثل عند بولس الفارسي وبرزويه وما كانت حركة ابن المقفع وابن الراوندي وأبو زكريا الرازي إلا إمتداداً لنزعة التنوير الفارسية، وكانت هذه النزعة شأنها شأن كل نزعة تنوير تقوم دائماً على أساس تمجيد العقل وعبادته بحسبانه الحاكم الأول والأخير والفيصل، وهذا ما كان عليه الحال في نزعة التنوير اليونانية لدى السوفسطائيين وفي نزعة التنوير الأوربية لدى فولتير وكنت<sup>(4)</sup>.

هنا يتضح لنا مغزى بدوي من هذا الكتاب وهو : أراد بدوي أن يجعل للفكر العربي الإسلامي في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري نزعةً تنويرية وذلك بالإعتماد على دراسات المستشرقين في الشخصيات التي نُعتت بالإلحاد وتبريزها وإعطائها دور الريادة في الحركة التنويرية في الفكر العربي الإسلامي.

كما إمتازت نزعة التنوير هذه بالفكر التقدمي المستمر للإنسانية أي إيمانها بأن الإنسانية تسير متقدمة ومتطورة وهذا ما أكده جابر بن حيان، وكان هذا الإتجاه التقدمي مضاداً للإتجاه السني الخالص الذي يرد كل شيء من العلم الى النبي ويرى في كل تباعد عن عهد النبي تقهقراً في العلم وفي الحضارة والتمدن، وهنا يفسر لنا السر في ترتيب العلم ترتيباً تنازلياً من عهد النبي فنازلاً من الصحابة الى التابعين ثم تابعي التابعين وهكذا في تنازلية يقل حظها من المكانة والعلم والتقدير كلما بُعدت عن

---

(4) المصدر نفسه، صط.

عهد الرسول وما هذا إلا نتيجة للصورة التي وضعها أهل السنة للتطور المتقهقر إبتداءً من الرسول، فجاءت نزعة التنوير في إتجاهاتها الإسماعيلية وفي المذاهب المستورة الإسلامية والمذاهب الغنوصية في الإسلام لتؤكد عكس هذا الإتجاه وتنظر الى الإنسانية على أنها تتقدم باستمرار في خط يسير قُدماً بغض النظر عن البعد أو القرب من الرسل والأنبياء<sup>(5)</sup>.

يستمر بدوي في إبراز خصائص نزعة التنوير والتي تدخل ضمن العوامل الثانوية لبزوغ ظاهرة الإلحاد مؤكداً على : إن نزعة التقدم تتصل بالنزعة الإنسانية التي ترمي الى الإرتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية وإنا لنجدها واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة المُجان"..... فما يُنسب الى تلك الجماعة من شك وعبث إنما كان يقصد به الى السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي يشعر بمعنى الأرض، والى الحط من كل ما هو فوقي علوي بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي المتكون من لحم ودم، ولم يكن عبثاً أن أكد بشار بن برد لصاحبه عبدة أنه "من لحم ودم" أي أنه كائن حي عيني يريد أن يملأ من كأس الحياة ويلتصق بالأرض أمه الحنون الحقيقية، وليس خيلاً كاذباً أو هيكللاً نورانياً مزعوماً ينزع الى الموت، وإن كان من الملحدين مع ذلك من يئس من الظفر بمعنى الأرض فلاذ بنوع من الزهد المذعن كأبي العتاهية، أو العزوف الكظيم كأبو زكريا الرازي"<sup>(6)</sup>.

واضح مدى تأثير بدوي بالأرض وما تكنه الأرض من معاني بالنسبة له بحكم طفولته وبحكم عائلته الأريستقراطية الإقطاعية، ولا يستطيع أن يدرك أحداً كلام بدوي ما لم تكن طفولته ريفية.

نصل الآن الى آخر صفة من صفات نزعة التنوير هذه وهي : الحرية

(5) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ي.

(6) المصدر نفسه، ص ي.

فإن تنوير هؤلاء يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جزائها، فإندفع الزنادقة يعلنون آراءهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة، على الرغم مما كان يتوعدهم به الخليفة من عذاب، وفضّل أغلبيتهم الإستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التي لم يرضوا بغيرها بديلاً، كما فعل ابن المقفع وصالح بن عبد القدوس<sup>(7)</sup>.

يرى بدوي أن هذه الخصائص مجتمعة تكشف لنا عن تيار روحي خطير في داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية.

ثم يتحدث بدوي في الفصل الثاني من تمهيده عن خصائص الحضارة العربية ومن الملاحظ أن فيلسوفنا بدوي لا يحدد في آرائه في فلسفة الحضارة عن آراء إشبنجلر الذي تآثر به كثيراً مثلما إتضح لنا ذلك، ويبرز هذا التأثير عندما يؤكد بدوي على: أن الحضارة كالكائن العضوي الحي، لها لكل كائن حي من قانون للميلاد والنمو والإنحلال والفاء، فلكل حضارة طفولتها وشبابها، ولها نضجها وشيخوختها، فالحضارة تنشأ في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة وتموت حينما تحقق هذه الروح كل ما بها من إمكانيات على صورة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول سياسية وعلوم، فحينئذ ترجع الى الحالة الأولى البدائية، فالدور الأول "دور النشوء" يسمى دور الحضارة وفيه تستنفر هذه الروح كل ما تحتويه من قوى والدور الثاني يسمى بدور المدنية عندما تستنفذ هذه الروح إمكانياتها<sup>(8)</sup>.

يحاول بدوي تطبيق التعريف الإشبنجلري لنشوء الحضارات وموتها على الحضارة العربية، إذ يحدد لنا ما المقصود بالحضارة العربية فإنه يرى: أن لكل حضارة تربتها الخاصة المحددة تمام التحديد وتربة الحضارة العربية واسعة، فهي تحد من الشمال بمنطقة تسودها الرها، ومن الغرب

(7) المصدر نفسه، ص ي.

(8) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 3.

بسوريا وفلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية، ومن الشرق تحد بنهر سيحون أي تشمل إيران كلها، وفي أقصى الجنوب تحدها بلاد العرب "الجزيرة العربية"<sup>(9)</sup>، هذا من ناحية المكان، أما من ناحية الزمان فيرى بدوي: ما دامت الحضارة تولد في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة تستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الإنسانية وروح الحضارة العربية قد إستيقظت في السنوات الخمسمائة الأولى من ميلاد السيد المسيح، وهذه الفترة تمثل طفولة الحضارة العربية وعند قدوم الإسلام بدأت مرحلة النضوج أو الإزدهار أو الشباب ثم إستنفذت قدراتها وكانت إشارة الإنحلال عندما طرق الصليبيون أبواب بيت المقدس وأستطاعوا أن يَمروا به مسرعين<sup>(10)</sup>؟

أما عن خصائص روح الحضارة العربية، فإن بدوي يرى أن اول خاصية من خصائص هذه الروح: هي التفرقة الواضحة التي تضعها بين النفس والروح، وهي تفرقة رئيسة نجدها واضحة في كل مظاهر هذه الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة، فالروح مصدرها الله في حين النفس مختلطة بالجسم والتراب، والأولى مصدر الخير أما الثانية فإنها مصدر الشر تعلوها الظلمة، وكل ما يصدر عن الأولى حسن وكل ما يصدر عن الثانية قبيح، وهذه الروح واحدة تعبر عن نفسها في الناس عن طريق الكلمة، الرسول، النبوة، وعلى هذا الأساس أنكرت روح الحضارة العربية الذاتية أشد الإنكار - وهذه ثاني الخصائص - لأنها تفني الذات في القوة العليا (الله) وترى في هذا الفناء واجب الإنسان الرئيسي، وكل ما كشف عن ذاتية أو إتجه نحو توكيد الذاتية فهو شر، ففي الأخلاق: لا شيء أمام الإنسان غير التسليم لهذه القوة العليا، وفي الجمال: الجميل هو ما مثل هذه الروح، وفي المعرفة: كل المعرفة صادرة عن إستقلال الفكر باطل

(9) المصدر نفسه، 11.

(10) المصدر نفسه، ص 12، 13.

وضلال، وإنما المعرفة الحقيقية تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة<sup>(11)</sup>.

كما يرى بدوي : أن لهذه الخاصية دور في مختلف مظاهر الحضارة العربية، أما في الفن فقد كان من نتائج فقدان الذاتية فيه أن إنعدمت الفنون التجسيمية في الحضارة العربية من تصوير ونحت لأن في تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيراً عن الذاتية، وهذا ما لا يتفق وروح الحضارة وكل ما أنتجته في هذا الميدان هو الأرابسك الذي يعتبر أكبر توكيد للروح المنافية للذاتية الى جانب القوس على شكل نعل الحصان، أما بالنسبة الى الدين فوجدنا هذه الخاصية هي الخاصية الرئيسية في كل الأديان السماوية، ولهذا نشأت كل هذه الأديان في بيئة الروح العربية<sup>(12)</sup>.

كما نجد هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في القانون، فالقانون الروماني واليوناني والقانون القديم صادر عن الذاتية لأن الأفراد هم الذين يوجدون هذا القانون كنتيجة لتجاربههم العملية، في حين الروح العربية تعتبر القانون صادراً عن القوة العليا أو الله، وكذلك الحال في السياسة، فإن هذه الخاصية متحققة في ميدان السياسة فالحكم يجب أن يكون مستمداً من هذه القوة العليا وإلا فسد الحكم، ولهذا أُعْتَبِرَ الحاكم دائماً رجل دين فالجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية وفكرة الخلافة الإسلامية أوضح مثال في هذا الميدان<sup>(13)</sup>.

ينتقل بدوي بعد ذلك ليتحدث عن خصائص وسمات الرجل العربي، ويتفق مع ما توصل إليه لَسَّن الذي يرى بأن الطابع المميز للعربي هو سيادة الإرادة على ملكتي النفس الأخرين وهما : العاطفة والعقل، فملكة الإرادة

(11) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص14.

(12) المصدر نفسه، ص14، 15.

(13) المصدر نفسه، ص16.

هي السائدة عند العربي فتليها العاطفة فالعقل، والإرادة إذا سادت في الإنسان إتصف بالقدرة والشجاعة على القيام بالأعمال الخطرة، وأتصف بالحزم وسرعة التنفيذ، لكن هذه الإرادة إذا لم يحكمها العقل كانت إرادة مندفعة لا تعرف لها غاية معلومة، كما أنها عاجزة عن القيام بالأعمال الروحية، وأنها تطبع صاحبها بالطابع العملي، وتصرفه عن التأمل النظري، ومن أجل هذا نرى أصحابها فقراء في العلوم النظرية، أغنياء في العلوم العملية إلا أن صاحب هذا النوع يعوزه الخيال، وهذا ما يفسر لنا أن الفن العربي لم يستطع أن ينشئ الملاحم أو الروايات التمثيلية لأن العربي يعوزه الخيال<sup>(14)</sup>.

وعلى ذلك فإننا نرى العلوم النظرية في الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا الفرس والأترك بالمقابل إستطاع العرب أن يقدموا الشريعة وهي علم عملي الى جانب اللغة وكذلك السياسة، فلم يبرز فيها العرب إلا في ميدانها العملي لا النظري وذلك لأن السياسة العملية بمعنى الغزو والفتوحات هي الميدان الحقيقي لنشاط الإرادة، ومن هنا نستطيع أن نفسر الى حد كبير السرعة الهائلة التي تمت بها الفتوحات العربية<sup>(15)</sup>.

كما يرى بدوي : إن نصيب الإرادة العربية كان أكبر من نصيب الدعوة الدينية، فإن عمر بن العاص أو خالداً بن الوليد هو الذي فتح ما فتح من ممالك لا عبد الله بن عمر وأمثاله من المتدينين المؤمنين<sup>(16)</sup>.

ثم يتحدث بدوي في الفصل الثالث من تمهيده عن تاريخ الإلحاد في الإسلام المتمثل بالزندقة، مؤكداً على : إن تاريخ الزندقة في الإسلام تاريخ شائق وهذا ما أهتم به المستشرقون، فكانت حركة الزندقة عاملاً من أخطر العوامل التي لعبت دورها في ذلك التطور وإن دراسات المستشرقين لا

(14) المصدر نفسه، ص17.

(15) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص18.

(16) المصدر نفسه، ص18، 19.



تزال ناقصة فيها الكثير من التشويش واللبس وكل هذا يرجع الى الغموض الذي إنتاب تاريخ الزندقة في الإسلام، فلفظ زنديق يطلق على من يؤمن بالمانوية ثم إتسع ليطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد وإنتهى به الأمر أخيراً الى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتّاب<sup>(17)</sup>.

كما يؤكد بدوي على قلة المصادر التي تناولت تاريخ الزندقة وإنعدامها حتى لم يعد بين أيدينا إلا ما عثر عليه بول كراوس من كتاب "المجالس المؤيدية" لمؤيد الدين الشيرازي وفيه وردت شذرات لإبن الراوندي وقد ردّ عليها الشيرازي، ونجدها أيضاً في كتب الشيعة مثل كتاب " الإحتجاج " للطبرسي ولكنها غير مأمونة لعدم دقتها ولتشويشها ونقصها الى جانب أن أغلب هذه المؤلفات كتبها خصوم الزنادقة<sup>(18)</sup>.

يستعرض بدوي بحوث المستشرقين التي تناولت شخصيات الزنادقة، فعن صالح بن عبد القدوس ألقى جولدتسيهر بحثاً عام 1893، ثم من بعده كتب كريمسكي رسالة بالروسية عن إبان بن عبد الحميد اللاهوتي، وكتب عباس إقبال كتاباً في اللغة الفارسية في " شرح حال عبد الله بن المقفع "، ثم كتب فرنسيسكو جبريلي مقالة بعنوان " مؤلفات إبن المقفع " وقام بول كراوس ببحث تحت عنوان " حول إبن المقفع " وأخيراً كتب فرنسيسكو جبريلي بحثاً في " تعليقات على بشار بن برد " ولجورج فيدا أول بحث في تاريخ الزنادقة في الإسلام<sup>(19)</sup>.

إن خلاصة ما يراه فيدا في بحثه الأنف الذكر هو : إن الزندقة التي حاربها المهدي والهادي في شخص الزنادقة، هي المانوية أولاً وبالذات ودليله على ذلك الوسائل التي كان يمتحن بها القضاة قيمة رجوع الزنادقة

(17) المصدر نفسه، 23، 24.

(18) المصدر نفسه، ص 25، 26.

(19) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 26-27.

عن الزندقة وإنكارهم لها حينما يمثلون أمامهم "كالبصق في صورة ماني أو ذبح طائر اسمه التدرج" ، ويتحدث فيدا عن رجال الزنادقة وأشهرهم أبو علي سعيد وأبو علي رجا وأبو يحيى ويزدانبخت، أما الزنادقة من المتكلمين فأشهرهم ابن طالوت ونعمان اللذان كانا أستاذًا ابن الراوندي ومن أساتذته أيضاً أبو شاعر الذي كانت له صلة بهشام بن الحكم المتكلم الشيعي المعروف وإن ما يربط هؤلاء كما يرى فيدا هو الغلو في التشيع<sup>(20)</sup>.

يرى بدوي أن حركة الزندقة ممكن حصرها في ثلاث طوائف : طائفة المنازية في الإسلام وهم الذين يعتنقون المانوية وهذا الإعتناق صادر عن رغبة دينية صادقة، فكانوا مخلصين في إتخاذها مذهباً لهم، أما الطائفة الثانية فهي الطائفة التي وجدت في المانوية أو الزندقة تراثاً قومياً خلفه لهم الأجداد والآباء فيجب الحرص عليه وتعهد لا لصلاحيته في ذاته ولا لأنه يستحق الإيمان به كما هو، وإنما لأن في هذا الحرص وذلك التعهد نوعاً من الإرضاء للنزعة القومية، والإشباع للنزعة الشعبوية، وفيهما أيضاً موضعاً للفتاخر ومجالاً ليقارنوا تراث العرب ودين العرب مع تراث الفرس ودين الفرس، ومن أجل هذا كان جميع هؤلاء من الموالي الفرس وبين هؤلاء وهؤلاء وجدت طائفة ثالثة إتخذت من الزندقة وسيلة لها من وسائل العبث الفكري التي يلجأ إليها الشكاك دائماً يرومون من ورائها أن يعبثوا بعقائد الناس بأن يعقدوا حلبات النضال ويساعدوا الضعيف على القوي السائد ويظهروا ميلهم الى الأول، كل هذا لا شيء إلا ليجدوا السلوى وليعثروا على العزاء فهي حالة نفسية عنيفة تملكهم فتدفعهم الى ما هو أشبه بالهجو الفكري والمجون الشكي منه الى أي شيء آخر، فالطائفة الأولى أي طائفة رؤساء المانوية، فإن هذه الطائفة يغلب على دوافع أصحابها الإيمان بها إيماناً صادقاً، والطائفة الثانية هم المتكلمة الذي يغلب عليهم الشك

(20) المصدر نفسه، ص32، 33.

الفكري والفكر المتشكك والطائفة الثالثة دافعهم فيها كان النزعة القومية الشعبية كالشعراء والكتاب فإنهم لا يستهويهم الإيمان<sup>(21)</sup>.

واخيراً يرى بدوي إن التهم التي كانت توجه الى كل من يتهم بالزندقة هي : إما ترك الفرائض أو إدعاء الشعراء بأنهم يستطيعون أن يكتبوا خيراً من القرآن أو موقفهم إزاء وحدانية الله فضلاً عن أن الإنتساب الى الشيعة الراضة كان دليلاً على الزندقة وداعياً للإتهام بها<sup>(22)</sup>.

بعد هذه الدراسة التي قام بها بدوي حول خصائص الحضارة العربية وتحديد ظاهرة الإلحاد وتاريخ الزندقة، يقدم لنا بدوي مترجماً أبحاثاً لمجموعة من المستشرقين تصب في الإلحاد في الإسلام وفي تاريخ الزندقة.

أول هذه البحوث كان لفرنسيسكو جبرييلي تحت عنوان "زندقة ابن القفح" وخلاصة ما يراه جبرييلي في ابن المقفع : إنه واحد من الشخصيات الفذة والغريبة التي يقدمها لنا تاريخ الحضارة الشرقية الآفلة وقد جمع بين اللذة العلمية وبين القدرة الفنية الفائقة وفوق ذلك كله أنه ضميرٌ حي حساس وقلق خاص بالنفوس السامية النبيلة قد أملى عليه تلك الصفحة من باب "برزويه" وإعتراف بقيمة الزهد بحسابانه تعففاً في "الأدب الكبير" وأخيراً تناظراً عنيفاً في دفاعه عن المانوية<sup>(23)</sup>.

أما عن المآخذ التي أخذها رجال الدين من ابن المقفع فهي : إستخفافه وعدم إكترائه مع بغض ممزوج بالشك نحو الإسلام الذي إعتنقه ظاهرياً فحسب ثم حرية فكرية في مسائل الدين وقلة إحترام للقرآن الذي حاول أن يعارضه<sup>(24)</sup>.

يقف بدوي موقف المتفرج من هذه المسائل وذلك حسب إعتقادنا :

(21) المصدر نفسه، ص34، 35.

(22) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص39.

(23) المصدر نفسه، ص53.

(24) المصدر نفسه، ص41، 42.

إن بدوي لا يهمله من هذا كله سوى حرية الفكر وحرية التعبير عن الرأي والجرأة في هذه الحرية وإطلاق العنان للذات المتوثبة في وجه إرادة المجموع الخاملة، وبالجملة أن الوجود الإنساني بالمعنى الوجودي لدى ابن المقفع كان له المكانة الأولى، أي أن ابن المقفع تمكن من أن يعبر عن وجوده خير تعبير بواسطة إطلاق العنان لحرية الفردية بغض النظر عن العواقب التي قد تلحق به، وإن بدوي لم يهمله من الأمر مسألة مدى صحة آراء ابن المقفع أو عدم صحتها بقدر ما يهمله التعبير عن حرية الإرادة والتعبير عن الوجود الإنساني مقابل الوجود المطلق، وإلا نحن لا نفهم كيف يكون الدفاع عن المانوية دفاعاً عقلياً بعيداً عن الشعور بالانتساب إلى هذا التراث وكذلك هو الحال مع جميع المدافعين عن جميع الأديان.

ويتلو هذا البحث باب برزويه في "كليلة ودمنه" لبول كراوس، إذ يعرض كراوس نصوصاً في نقد الأديان وعدم مقدرتها على توصيل الإنسان إلى بر الأمان، يريد كراوس من كل ذلك أن يثبت كيف أن المثقفين في عصر كسرى أنوشروان كانوا أبعد ما يكون عن اليقين الديني والإيمان الخالص<sup>(25)</sup>.

ولنلینو بحث في "تعليقات صغيرة على ابن المقفع" يتضمن هذا البحث المقال عرضاً لمجموعة من النصوص من كتب التاريخ الإسلامي جاءت فيها أخبار عن ابن القفيع وآرائه ومن هذه الكتب التي إستل منها نلینو نصوصاً "أعجاز القرآن" للباقلاني و"المعلمين" للجاحظ و"جامع بيان العلم وفضله" ليوست بن عبد البر، و"التوحيد" لابن بابويه القمي و"أمالي السيد المرتضى" ولم يرد أي رأي لنلینو إذ إكتفى بالعرض فقط<sup>(26)</sup>.

وأكبر هذه البحوث وأكملها هو بحث "ابن الراوندي" لبول كراوس،

(25) يراجع: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الغرب، ص 54-64.

(26) يراجع: المصدر نفسه، ص 64 - 71.

إذ يتضمن هذا البحث مقدمة لكرأوس وعرضاً للنص الخاص بإبن الراوندي في "المجالس المؤيدية" وشذرات من كتاب "الزمرد" وتحقيق في تأليف الكتاب ومحاولة لتحليل مضامينه والرد عليه.

لا نريد الدخول بتفاصيل آراء إبن الراوندي، فلا المسلم المؤمن يقبل بها وحتى لو قبل بها فلم يغير من الأمر شيئاً بالنسبة للملة، فيولد الإنسان على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، ومع ذلك سنوجز خلاصة لهذه الآراء ومن أراد الإستزادة فليرجع الى المصدر الذي أشرنا إليه.

ينطلق إبن الراوندي في كتابه "الزمرد" من العقل الإنساني مادحاً له وجاعلاً منه مقياساً للصواب والخطأ، وهذا ما يتفق فيه خصومه معه، بل هذا ما عُرف به الرسول الكريم محمد (ص) من إشادة للعقل الإنساني، وعلى ذلك فالعقل هو الذي يمتحن النبوة - كما يرى إبن الراوندي - فأما أن تتفق تعاليم النبي مع العقل وحينئذ فلا لزوم لها، وأما أنها تتناقض وإياه وحينئذ فهي باطلة، ووحى محمد في تعارض وتناقض شنيع مع العقل إذاً فلا معنى للأوامر الدينية المفروضة على المسلم من فرائض وأحكام، وما الأنبياء في نظر إبن الراوندي إلا سحرة ولا صحة لمعجزاتهم وهذا كله من تلفيق المتأخرين. كما طعن إبن الراوندي في القرآن الكريم بزعمه وجود أخطاء لغوية به، فهاجم إبن الراوندي نظرية إعجاز القرآن واكد على وجود من هم أكثر فصاحة من القرآن كأثم بن صيفي<sup>(27)</sup>.

كما ينتقد إبن الراوندي مسألة نشأة اللغات بإعتبارها توقيف، أي تعليم إلهي والتي تشير إليها الآية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ آل عمران آية 29، الى آخر الآية ويميل الى القول بإعتباطية اللغة<sup>(28)</sup>.

اما عن جابر بن حيان فقد قدم كراوس بحثاً في "تهافت اسطورة جابر" لم يورد نصه فيلسوفنا بدوي بل إكتفى بعرض وتوضيح مضمون هذا

(27) المصدر نفسه، ص116، 117، 121.

(28) يراجع: المصدر نفسه، ص123 - 126.

البحث الذي يعرض فيه كراوس نصوصاً عن تجارب جابر بن حيان الكيميائية وأبحاثه الفيزيائية، ونصوصاً تتعلق بأرائه الدينية مؤكداً على وجود صلة بين آراء جابر بن حيان وآراء الغلاة من الشيعة، كما يوضح كراوس في بحثه هذا ما هو صحيح لجابر بن حيان من المؤلفات وما هو منحول عنه أو منسوب له<sup>(29)</sup>.

وأخيراً يلحق فيلسوفنا بدوي هذا الكتاب بفصل عن أبو بكر الرازي يركز فيه على آرائه الإلحادية، إذ لا يختلف الرازي في نظريته في النبوة عن ابن الراوندي، فما دام العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر فلا داعي إذاً لإرسال أناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله<sup>(30)</sup>.

وما دام الرازي ينتقد النبوة والنبوات وينكرها من ثم هو ينتقد الأديان جميعها، فإنه ينتقد التوراة موضحاً أماكن التناقض الموجود فيه، كما أنه ينتقد المسيحية على قولهم بوجود قديم الى جانب الإله وهو شخص السيد المسيح وهذا شرك، كما ينتقد الزرادشتية أيضاً<sup>(31)</sup>.

وأخيراً يقول بدوي في حق الرازي : (الرازي إذاً يؤمن بإله خالق حكيم، ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان وينزع نزعة فكرية حرة من كل آثار للتقليد أو العدوى، ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذي لا يحده شيء، وينحو منحى تنويرياً شبيهاً كل الشبه بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر، ويدعو الى إيجاد نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة، مما يجعل من الرازي شخصية فكرية من الطراز الأول، وواحداً من أحرار العقول النادرين في التاريخ، ومن أجراً المفكرين الذين عرفتهم الإنسانية طوال تاريخها ولا يسع المرء إلا أن يمتلىء إعجاباً بهذا الجو الطليق الذي هبأه الإسلام للفكر في ذلك العصر، مما يدل على ما كان

(29) يراجع : عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 189-198.

(30) المصدر نفسه، ص 202.

(31) يراجع : المصدر نفسه، ص 202 - 210.

عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج، أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نأمل في إيجادها)<sup>(32)</sup>.

إن كتاب " من تاريخ الإلحاد في الإسلام " الذي قام بدوي بإعداده بين الترجمة والتأليف والذي قدمنا عنه خلاصة وافية كتاب له قيمة تاريخية وقيمة فكرية، أما عن القيمة التاريخية فإنه يغطي جزءاً من الحركات التي ظهرت في التاريخ الإسلامي ويغطي جزءاً من تاريخ شخصيات إسلامية مهمة ومشهورة، وقيمه الفكرية التي ركز عليها بدوي وهي هدفه في هذا الكتاب هي : أن بدوي إستطاع ان يبرز صورة من صور الفكر الإسلامي الحر، صورة من الصور العقل الناقد المتمرد الملحد، صورة من صور الجرأة والشجاعة وهذه كلها تمثل سمات النزعة التنويرية التي ظهرت في الحضارة العربية الإسلامية في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري، وهذا ما تمكن منه فيلسوفنا بدوي وأثبت أن في الحضارة العربية الإسلامية نزعة تنويرية لا تقل عن النزعات التنويرية التي ظهرت في أوروبا عند فولتير وكنت وفي الحضارة اليونانية عند السوفسطائية وبذلك تمكن بدوي من تقديم نموذج للإرادة الحرة في الفكر العربي الإسلامي ونموذج للتأكيد على دور العقل وإعطاءه الأولوية في المعارف الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي.

يظهر إهتمام بدوي بالجانب الروحي والحياة الروحية في الإسلام وبشكل واضح في ترجمته لبحثي ماسينيون : " سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران " و" المنحى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام " وترجمته لبحث هنري كوربان تحت عنوان " السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشرافي " مع إيراد نص رسالة "أصوات أجنحة جبريل" للسهروردي المقتول وملحق مترجم لبحث ماسينيون في " المباهلة بين النبي ونصارى نجران في سنة 10 هجرية

(32) المصدر نفسه، 227، 228.

بالمدينة" ، كل هذه البحوث قام بدوي بترجمتها وجمعها ووضعها تحت عنوان "شخصيات قلقة في الإسلام" ، في تصدير هذا الكتاب يتضح هدف بدوي جلياً إذ يقول : (إن كل دين في أصله رمزٌ قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض، والدين الذي يقدم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح في كل تفصيلاته قد فضَّ للناس كل ما فيه من مضمون على مر الأجيال والازمان، هو دين قضي عليه بالموت العاجل والتحجر السريع وكلاهما في نهاية الأمر سواء، وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز وبلغ التعدد مرتبةً عالية من الإفتراق الرفيع، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حي وخليق بالبقاء، وما النزعات السُّنية أو السلفية وما إليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها في ربة الرمز بمعناه الظاهر الأولي إلا عِلل وأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية لدين ما، وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوره الثري في مجال الروحية العليا)<sup>(33)</sup>.

كما يقول بدوي : (إننا ندعو الى الإحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه وعلى ضوء هذا التقرير لحقيقة الدين الحي نستطيع أن نفهم ونقدر الدور الأكبر الذي قامت به الشيعة الى جانب السنة في تكوين الحياة الروحية في الإسلام، فللشيعة أكبر الفضل في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة التي وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس، حتى أشدها تمرداً وقلقاً..... ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عنايةً كافيةً الى هذه الناحية، ناحية الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة الذي قامت به الشيعة والعلة في هذا أن الجانب السياسي في الشيعة هو الذي لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب، مع أنه ليس إلا واحداً منها، وقد يكون من أقلها خطراً من

---

(33) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات - الكويت، 1978، ط3 مزيدة، صج.



حيث القيمة الذاتية لهذا المذهب، ووجوده بشكل واضح لا يدل مطلقاً على طغيانه على بقية جوانبه بل كان نتيجة لطبيعة الصلة بين الدين والدولة في الحضارة العربية وفي الإسلام منها بوجه التخصيص..... ولهذا نميل الى إطلاق لفظ الشيعة في المقام الأول على التيار الروحي في الإسلام الذي حاول تعمق الرمز الأولي لهذا الدين وإيجاد قيم روحية مؤولة عن نصوصه الظاهرة في توغل مطلق لمضمونه الباطن<sup>(34)</sup>.

أولى هذه البحوث التي ترجمها بدوي كان لماسينيون تحت عنوان "سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران".

يقول بدوي (سلمان، هذا الفارسي الأولي، كان إيذاناً قوياً بالدور الأعظم الذي سيقوم به جنسه في تكوين الحياة الروحية في الإسلام..... إذ الواقع إن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعدد الجوانب الخصب الملكات)<sup>(35)</sup>.

ينتقد ماسينيون نظرية هوروفتس التي ترى بأن الوثائق الخاصة بحياة سلمان الفارسي غير متجانسة فيما يخص سيرته وخبر إسلامه، ولا نجد عن بقية حياته غير معالم نادرة متباعدة، ولا نعرف عنه شيئاً سوى وثيقة صلته بأهل البيت نسبة الى حديث "سلمان منا أهل البيت" فضلاً عن دفاعه عن أحقية علي بن ابي طالب على أبي بكر في الخلافة عندما قال "كرديد ونكرديد" أي أصبتم وأخطاتم، وتأتي ثالثها حادثة الخندق، وباختصار شديد يرى هوروفتس إن إسطورة سلمان خرافة تولدت عن بحث إشتقاقي يتعلق باللفظ "خندق" وإن سلمان إسم وجد مع الشهود الكتابيين من يهود ونصارى آمنوا برسالة النبي في أولها، وهذا الإسم المنسوب الى فارسي بطريقة غامضة قد أفاد في تزويق حكاية الخندق، ومفردة خندق إيرانية الأصل معربة منذ زمن قديم وتدل على حيلة حربية يقال أن منشأها فارسي

(34) عبد الرحمن بدوي، شخصيا قلقة في الإسلام، صد.

(35) المصدر نفسه، صهاء.

أوحت بالفكرة التي جعلت سلمان الفارسي الذي لم يكن يعرف عنه شيء مهندساً فارسياً ومزدكياً إعتنق الإسلام ومستشاراً خاصاً لمحمد، وبهذا صار يسجل في الثبت الشيعي بأسماء أول المدافعين عن الهاشميين، وينتهي هوروفتس قوله الى أن الفرس الذين أسلموا هم الذين اخترعوا بخيالهم كل تلك التفاصيل<sup>(36)</sup>.

يرفض ماسينيون هذه التفسيرات ويقدم حججاً لرفضه هذا منها : إنه من الصحيح أن إسطورة سلمان قد نمت ووُحفظت بفضل عناية المسلمين الفرس، لكنها تكونت وتحددت في صورة عربية أولاً في الكوفة، أي إن صورة سلمان لم تُخترع بواسطة الإندفاع اللاشعوري للإنتقام الشعبي العنصري عند الفرس، أما أن الخرافة القائمة على الإشتقاق اللغوي لا يمكن أن تنشأ في حضارة ما إلا في مرحلة معلومة من مراحل التطور النحوي، وصورة سلمان قد وُضعت في الإسلام العربي قبل هذه المرحلة<sup>(37)</sup>.

وعلى ذلك يقر ماسينيون بالوجود التاريخي لشخصية سلمان الفارسي، ويقر بخبر إسلامه وصلته بأهل البيت، ويقر بصحة حديث "سلمان منا أهل البيت"، كما إنه يؤكد مقولة سلمان "كرديد ونكرديد" عندما تولى ابي بكر الخلافة، الى جانب ذلك أنه يقر بخبر وفاته ودفنه في المدائن الى جانب حذيفة بن اليمان<sup>(38)</sup>.

يصل ماسينيون بعد تأكيده لكل هذه الروايات الى الفرقة السلمانية التي إتخذت من الحرف بعداً لها في طريقتها وإسلوبها المذهبي، وهذا الإسناد السلماني ظهر حتى عند بعض الطرق السنية القادرية والبكتاشية والنقشبندية حتى صار سلمان شفيح الموالي في الدعوة الإسماعيلية ودعوة

(36) المصدر نفسه، ص 7-9.

(37) عبد الرحمن بدوي، شخصيا قلقة في الإسلام، ص 9.

(38) يراجع : المصدر نفسه، ص 13-29.

القرامطة<sup>(39)</sup>، ثم يوضح ماسينيون دور سلمان مع النبي فيما يخص الوحي ودوره مع علي بن أبي طالب وكيف استخدمت هذه المسألة في الفرق الباطنية الغنوصية التي إتخذت من حروف السين والميم والعين دلالات لها كما عند الكيسانية والخطابية<sup>(40)</sup>، وهذا ما أوضحناه في مبحث "عبد الرحمن بدوي مؤرخاً لعلم الكلام" من الفصل الثالث من هذه الأطروحة عند حديثنا عن الفرق الباطنية، أما البحث الثاني الذي قدمه ماسينيون كان في "المنحى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام" إذ ركز ماسينيون في معالجته لشخصية الحلاج على الجانب السيكلوجي والسيسيولوجي.

يتابع ماسينيون سيرة الحلاج متابعة دقيقة من ولادته وحتى صلبه وفوفاته، ماراً بالرحلات التي قام بها الحلاج وبحجاته الثلاث مؤكداً على : إن هذه الرحلات وهذه التنقلات التي قام بها الحلاج قد اكسبته عدداً لا بأس به من المريدين والانصار في معظم المناطق التي قام بزيارتها أو مرّاً بها الحلاج.

يقف ماسينيون عند دعوة الحلاج ورغبته في أن يموت كافراً بشريعة الإسلام، في أن يموت من أجل الجميع - وهذا موقف ملامتي - وذلك عندما يقول الحلاج "فليس يتركني ونفسي فأنس بها وليس يأخذني من نفسه فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيعه" فالحلاج أراد دعوة المسلمين الى القضاء على هذا العار، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه إتحد بالإلوهية، بأن يقتلوه، فصاح بهم في جامع المنصور "أعلموا أن الله تعالى اباح لكم دمي فأقتلوني.... أقتلوني تؤجروا وأسترح.... ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي وتكونوا أنتم المجاهدون وأنا الشهيد"<sup>(41)</sup>.

(39) المصدر نفسه، ص30، 31.

(40) يراجع : المصدر نفسه، ص29- 50.

(41) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص69.

ثم يستطرد ماسينيون في ذكر المواقف التي أتخذتها بعض الشخصيات المقربة من الخلافة من الحلاج، والمنازعات التي حدثت في إدارة الخلافة وموقف القضاة والوزراء من قضية الحلاج وصولاً الى صلب الحلاج ونهايته المؤلمة.

أما عن آخر بحوث هذا الكتاب كان لهنري كوربان تحت عنوان "السهروودي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي". يقسم كوربان المسائل التي يريد دراستها في هذا البحث الى ثلاث مسائل: المسألة الأولى: هي حياة السهروودي ومؤلفاته\*، والمسألة الثانية: هي ما تحويه هذه المؤلفات من مقالات ميتافيزيقية أو عروض مذهبية، أما المسألة الثالثة: فهي كيف يجب أن ننظر لمفهوم التوحيد عند السهروودي لا بالمعنى الذي إتخذه الإسلام وبعض رجال الدين بل بالمعنى الصوفي البحث<sup>(42)</sup>.

تتضمن المقالات الميتافيزيقية: عرض لنظرية النور، ومراتب النور إبتداءً من نور الانوار بوصفه الموجود الأول والظاهر الاول مروراً بدرجات الانوار القاهرة، حتى نصل الى الانوار المهيمنة على الأنواع والاجسام ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان وهو الذي يُطلق عليه السهروودي إسم "أسفهد"، كما يرد نقد السهروودي للمشائين في هذه المقالات وذلك في تحديد المشائين عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المُحركة للأفلاك السماوية، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ولا ذا أساس، ومع أن هذه الإضافات وتلك الاشياء يجب - بسبب كونها ممكنة - أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والماهية الخالصة في مصطلح الإشراقيين هي النور القاهر، ولا يمكن إثبات هذه الماهية بالبرهان العقلي، بل بالرياضات الروحية والمشاهدة أي لا يمكن إثبات هذه الماهية إلا بالتصوف طريقةً لإثباتها<sup>(43)</sup>.

(\*) للإطلاع على حياة السهروودي ومؤلفاته يراجع: المصدر نفسه، ص96-104.

(42) المصدر نفسه، 96.

(43) المصدر نفسه، ص104، 105.

لقد تابع السهروردي بإتخاذه موقفاً ضد فكرة العقل الأرسطاليسية، ضد القول بأن العقل هو الله، ضد كون العقل واحداً بالنسبة الى جميع الناس، ضد البقاء الشخصي وحده بعد الموت، الكفاح الذي ظل مستمراً ثلاثة قرون، الكفاح الذي قام به الصوفية في الإسلام، من أمثال المحاسبي والحلاج، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح وهو القول الذي مال إليه الفلاسفة المسلمين، فمنذ المحاسبي صار علم القلوب في مقابل علم العقول، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة الى أعماق النفس، لا على أساس تدرج في بيئة عقلية خالصة، وفُضِّل السهروردي في هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو في كونه قد أتى بجواب من عنده، بواسطة فكرة النور كما أوحى بها إليه النبوة الإيرانية<sup>(44)</sup>.

وعلى ذلك فإن أحكم الحكماء المتألهين هو من يملك التجربة الذوقية، أي أنه هو من يجمع بين المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفي، إذ يقول السهروردي في حكمة الإشراق (إن حكمة الإشراق لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله، فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين، فإنها جُنة للبحث وحده، محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية)<sup>(45)</sup>.

أما مسألة التوحيد وهي المسألة الثالثة التي إهتم بها كوربان فإنها مهمة لأن نظرة رجال الدين وعامة الناس للتوحيد تختلف عن نظرة المتصوفة، وهذا الإختلاف هو الذي أودى بحياة الحلاج والسهروردي وعين القضاة الهمداني وهو الذي كَفَّر الآخرون.

(44) عبد الرحمن بدوي، شخصيا قلقة في الإسلام، ص111.

(45) المصدر نفسه، ص112.

يؤكد كوربان في مسألة التوحيد على : إن مأساة الحلاج أو السهروردي هي في أن رسالة الوحدانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود<sup>(46)</sup>، فهنالك أربع درجات تدرج تحت الكمال النهائي للتوحيد : الأولى : من يقولون لا إله إلا الله، وهي درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الإلهوية إلا على الله، والثانية : من يقولون لا هو إلا هو، وهؤلاء ينفون عن الهو الإلهي كل أنواع الهو، أي لا أحد غيره هو يقدر على أن يسميه هو لأن كل هو يصدر عنه ويشق منه، والثالثة : من يقولون لا أنت إلا أنت، فإنهم من السابقين لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب وينكرون كل "أنت" تريد أن تشهد على نفسها بهذا، والرابعة : لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مساحة، وهو لهذا مُشرك لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً، ولهذا فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي : لا أنا إلا أنا، إلا أن هذه الصيغة تُعد كفرةً إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التي حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن "أنا" عند الصوفي ليس هذا "الأنا" الذي يقول "أنا" وإنما هو الأنا الذي فُصل عن الأنا، أنا تجاوزاً من الله الى الإنسان، أي يقال على الإنسان على سبيل المجاز، ولكن هذا المظهر الدال على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينه ما يدفعه المؤمن ثمناً وفداءً لهذا اللطف الذي دعى الى التمتع به<sup>(47)</sup>.

وبهذا فإن الصوفي إذا أراد أن ينطق بالتوحيد لا بد أن يقول "أنا الحق، أو لا إله إلا أنا، أو ما في الجبة هو الله، للتعبير عن حالة الوحدة المطلقة للذات الإلهية وللتعبير عن حضور هذه الذات الدائم، فلا موجود في الوجود إلا هو، ولا مشهود في الشهود إلا هو".

(46) المصدر نفسه، ص119.

(47) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص120، 121.

أخيراً يقوم بدوي بعرض رسالة "أصوات أجنحة جبريل" للسهروردي المقتول في حلب، كما قام بترجمة "المباهلة بين النبي ونصارى نجران" لماسينيون وأضعاً إياه كملحق لهذا الكتاب<sup>(48)</sup>.

كما قام بدوي بإعداد دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها وأضعاً إياها تحت عنوان "الإنسان الكامل في الإسلام".

يتضمن هذا الكتاب بحثاً لهانز هينرش شيدر في "نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري"، إذ يؤكد شيدر في بداية هذا البحث على: إن الحضارة الإسلامية ليست مطلقاً حضارة العرب بل هي نتيجة عملية تعادل كاملة بين أمة النبي العربي تلك الأمة التي سيطرت عليها فكرة الإسلام والتي كانت تحكمها حكومة دينية ذات نزعة الى التوسع عن طريق الغزو وبين الحضارات الأقدم التي وجدوها قائمة من قبل في البلاد التي غزوها<sup>(49)</sup>.

هذه الفكرة التي أكدها المستشرقون جميعاً خلاصتها: إن الحضارة العربية الإسلامية هي خليط ومزيج من حضارة بلاد اليونان وبلاد فارس بكل ما تحتويه تلك الحضارتين من فلسفة وتصوف وكلام.

أراد شيدر في بحثه هذا أن يضع صورة إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكيفتها الهلينية حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظري في الغنوص الإسلامي حتى يتضح القصد من هذا البحث في مقصدين مميزين لبناء الحضارة الروحية الإسلامية: المقصد الأول هو أن هنالك إرتباطاً لا يكاد ينحل وتبادل في النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة، وعلى وجه التخصيص إيرانية أو تشير في نشأتها الى نظر وتدين إيرانيين من ناحية، وبين تيارات فكرية هلينية من ناحية أخرى، أما المقصد الثاني: هو إثبات

(48) يراجع: المصدر نفسه، 136-182.

(49) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات- الكويت، 1976، ط2، ص11.

أن ثمة أفكاراً معينة تمثل مكانة ممتازة في النظر الإسلامي قد إنفرطت من عقد الفكر اليوناني وآلت الى رموز ذات طابع جمالي فني تلقاها الشعر ورسخت على هيئة رموز من تفتح للتصوير الشعري ثروة من الصلات، ومع ذلك لم تفصل عن معناها الأصيل الفلسفي أو الديني<sup>(50)</sup>.

ومرة ثانية وثالثة وعاشرة يريد شيدر حاله حال معظم المستشرقين أن يؤكد على وجود أفكار هيلينية متغلغلة في الفكر العربي الإسلامي سواء في مجال التصوف أو الكلام، فضلاً عن محاولته إثبات آثار فارسية في الفكر العربي الإسلامي على مختلف الصعد وحتى الشعر الصوفي يرى شيدر إن هذا الشعر أساسه افكاراً إنفرطت من عقد الفكر اليوناني فتلقفها الشعراء العرب والفرس لتكوّن هذا الإنتاج الفني الرائع.

يرى شيدر إن فكرة الإنسان الكامل التي بلغت نموها في الغنوص الإسلامي إنما هي من خلق الحضارة الفارسية السحرية، إذ تعود هذه الفكرة في نهاية المطاف الى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني القديم الذي يسمى بالجيومرد وفي العربية كيومرث<sup>(51)</sup>.

يؤدي هذا الإنسان الكامل في المنقول الإيراني وظيفة كونية ولم يتخذ بعد صبغة دينية أي صبغة خلاصية، فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها نظراً الى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول من أجزاء من جثته غارت في تراب الأرض وعن أجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية، وذلك لأن النظرة التنجيمية ترى أن الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة منها تكوّن العالم، ويضاف إليها معدناً ثامناً وهو اشرف المعادن (الذهب)، وبذلك فإن الإنسان الأول يصور هنا بوصفه ماهية كونية، وهو يلعب الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم<sup>(52)</sup>.

وفي المانوية التي تمثل إمتداداً لديانات الفرس القديمة صار الإنسان

(50) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ص14، 15.

(51) المصدر نفسه، ص21.

(52) المصدر نفسه، ص25.



الأول ممثل الإنسانية ومعناها الباطن بمثابة رسول الله المدافع عن قوى  
النور عن إله النور ضد القوى الشريرة ضد إله الظلمة<sup>(53)</sup>.

وبالجملة إن فكرة ظهور الثنائية بين العالم الأكبر والعالم الأصغر  
ظهرت في الديانات الفارسية، فإن فكرة الإنسان الأول كانت ذات أهمية  
كونية فهي تفيد في تفسير نشأة الإنسانية بتصوير إسطوري، وأن الإنسان  
الأول يمثل النموذج الأول للإنسانية على صلة بمجموع النفوس ووجوده  
يمثل كفاج مستمر ضد قوى الشر (الجن)<sup>(54)</sup>.

كما يقول شيدر: (إن الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان  
الأول لتكمن القسّمات التي ستصبح حية في ديانات الخلاص الغنوصية،  
فهناك نشاهد الإنسان الأول كائناً ذا طبيعة إلهية، وهو يمثل - بوصفه  
نموذجاً أول للإنسانية - مجموع النفوس، لكنه يظل مع ذلك متميزاً عن  
الإلهية العليا فهو الحياة الفانية وليس واحداً من القديسين الخالدين،  
وفي مقابل هذا ترانا في أديان الخلاص بإزاء ماهية إلهية، أظلم معناها  
الأصيل بل ووظيفتها بوصفها معنى باطنياً للإنسانية تحت تأثير تعقد أنساب  
الآلهة ووشائجها في الغنوص)<sup>(55)</sup>.

وعلى هذا فإن شيدر يؤكد: أنه ليس من شك في أن ماني قد مجده  
أتباعه منذ عهد مبكر على أنه كائن إلهي، يمتلك صفات المخلص والإنسان  
الأول، وأن نظرية الوحي المُبلغ بواسطة سلسلة من الأنبياء في الإسلام  
والجمع بين السلطتين الدينية والديوية بواسطة التأكيد على وجود إرتباط  
علوي بين حامل السلطة (الولي) وبين النبي كما في نظرية الشيعة في  
الإمامة، إن تلك النظريتين كليهما كانا قد نما وتطورا تطوراً كاملاً في  
المانوية من قبل إذ جاء عن البيروني: إن ماني كان يحسب نفسه خاتم

(53) يراجع: المصدر نفسه، ص 27.

(54) يراجع: المصدر نفسه، ص 29-30.

(55) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ص 32.

دورة الأنبياء التي تتكون من زرادشت وبوذا والمسيح وأن له الماهية نفسها التي لهم وللشمس أيضاً<sup>(56)</sup>.

وبعد ذلك تطورت فكرة الإنسان الاول لتكون هي التوفيق بين الصورة الكونية الخلاصية في الغنوص وبين نظرية اللوغوس والنوس في الفلسفة اليونانية المتأخرة، فكانت الصفتان المميزتان للغنوص هما : الثنائية الكونية النفسانية، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا ورغم ذلك لم تقبل البيئته الإسلامية هاتين الصفتين حتى إتهم أبو بكر الرازي بالإلحاد بيد أن المثل الأعلى للمعرفة في الغنوص وفي الأفلاطونية المحدثه قد احتل مكان السيادة في التفكير الإسلامي، فيقين المعرفة هو الخلاص وهو ظفر جديد خالص روحي، وأهم أثر يفيد في تقبل الفكر الإسلامي للثروة العلمية الهلينية الشرقية كلها هو دائرة المعارف "رسائل أخوان الصفا"<sup>(57)</sup>.

كما يؤكد شيدر على كتاب "أثولوجيا ارسططاليس" الذي صار أهم كتاب لتوصيل الأفلاطونية المحدثه الى العرب، إذ يستشهد شيدر ببعض الفقرات التي جاءت بهذا الكتاب ليثبت أن فكرة الإنسان الكامل لها جذورها في الأفلاطونية المحدثه ومن هذه الفقرات : "هذا الإنسان هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق، إلا أن المصوّر هو النفس، وقد خرجت لأن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق، وذلك أنها جعلت منه صفات الإنسان الأول، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره، وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة، وهي في الإنسان الأول قوية جداً، وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين من حواس هذا الإنسان، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك، فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في

(56) المصدر نفسه، ص39، 40.

(57) المصدر نفسه، ص42، 43.

جميع الحالات الإنسانية، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى» (58).

كما يرى شيدر : إن الغنوصية والمسائل الهلينية نجدها واضحة عند إخوان الصفا في رسائلهم، وعند الرازي المتأثر بالمانوية الى جانب الهلينية وأجل ما يظهر تأثر الرازي بالهلينية والغنوصية في مذهبه في النفس، حتى صارت فكرة الإنسان الكامل هي الفكرة الموجهة للتصوف المتأخر ذي النزعة الغنوصية فإن هذه الفكرة هي حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهرى في مذهب ابن عربي كله (59).

كما يتفق شيدر مع تور أندريه في إعتقاده : أن تشييد مذهب الإنسان الكامل كان يسير موازياً لتطور النظرية الغنوصية للنبوة في الإسلام، والتي إرتبطت بغنوص الإمامة عند الشيعة، فصورت صورة النبي الصادق الموجود منذ الأزل الذي تتوارث روحه سلسلة الأنبياء التاريخيين ويرمز الى تلك الروح بالجواهر النوراني الإلهي والذي خلعت على هذا النبي صفات الكلمة (اللوغوس) الإلهية، فأصبح نموذج الإنسان الكامل والوسيط، حتى مجيء ابن عربي الذي فكَّ فكرة الإنسان الكامل من القيد العيني بالنبي ووضعها في نظرة عامة على قمة مذهبه مستثمراً فكرة العالم الأكبر والعالم الأصغر وفكرة الولي، فصار إنسان ابن عربي ماهية كلية تعي ذاتها، وأستمر التجلي عند ابن عربي فانسحب الى الأولياء، والأولياء طبقات أعلاها القطب (60).

وبذلك فإن ابن عربي قد أتم التفكير الخاص بالإنسان الأول ذو الأصول الإيرانية والغنوصية مع تعديله عن طريق ميتافيزيقا العقل (نوس) والكلمة (اللوغوس) ليربطها مع نظرية النبي والولي (61).

وخلاصة ما يقوله شيدر في نظرية الإنسان الكامل هو : إن هذه

(58) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ص46، 47.

(59) يراجع : المصدر نفسه، ص50- 65.

(60) المصدر نفسه، ص65، 66، 67.

(61) المصدر نفسه، ص68.

النظرية (كانت لها أهمية عقلية كوسمولوجية في الديانة الإيرانية القديمة ثم عانت في ديانة الخلاص الغنوصية وخصوصاً في المانوية إنحرافاً مماثلاً الى الناحية الصوفية الخلاصية، فأصبح الإنسان الأول هو النموذج الاول للنفس القائمة بين العالم العلوي النوراني وبين الهيولى الظلمانية صادرة عن الأول مقيدة في هذه الأخيرة وتصبح على وعي بمصدرها ومصيرها في حياتها بعد لمقدورها الإسطوري، فلما إنتقل هذا المذهب على هذه الصورة الى العالم الإسلامي كان على صورته هذه أن تعدل تعديلاً أساسياً مرة أخرى، وخصوصاً وطابعه الأساسي الثنوي التشاؤومي كان من غير الممكن مطلقاً أن يتفق مع ما في الإسلام من تقويم إيجابي للحياة الدنيا ومن نظرة الى الله تتنافى مع كل ثنوية، نعم أننا نجد تلك النعمة الأساسية (المانوية أو الإيرانية الخلاصية) تتردد على أفواه بعض المفكرين المسلمين المتفردين مثل الرازي، لكننا نجدها يحكم عليها بالكفر والإلحاد، وإنا لنجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو..... نظرة تقوم على أساس تدرج عضوي في صور الوجود، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النوراني والعالم الظلماني، والأمر لا يختلف عن هذا عند ابن عربي، وفي مقابل هذا يختفي عنده ذلك الإهتمام الحي الشديد الموجود عند أولئك المفكرين السابقين، يختفي وراء العرض المتفتح الديالكتيكي لمذهب محكم عقلي في تفسير العالم يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفي، لكنه في الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب التصورات ببرود، لهذا فإن في وسع المرء أن يقول بحق الى حد ما، أن البداية والنهاية في خط التطور هذا تتماسان نظراً الى أنه في كلتا الحالتين يُنظر الى الإنسان على أنه في المقام الاول، مبدأ تفسير العالم)<sup>(62)</sup>.

أما عن علاقة نظرية الإنسان الكامل بالشعر والتعبير عنها بواسطة الشعر فإنه يؤكد: إن فكرة الإنسان الكامل قد تفتحت لها إمكانية التعبير

(62) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ص 69.

عنها بواسطة الشعر الغنائي - وهي أقرب ما تكون الى الذاتية المنعزلة المنعكسة بنفسها على نفسها - بوصفها شكلاً فنياً للتفكير الوجداني أو الوجداني المؤثر<sup>(63)</sup>.

وأخيراً يرى شيدر : إن الشعر الفارسي يتلاقى على نحو عجيب مع تطور نظرية الإنسان الكامل، حتى يضرب شيدر أمثلة ويعرض لنا أبياتاً شعرية لبعض شعراء الفرس يذكر منهم : محمود شبستري وجلال الدين الرومي، كما يورد لنا ملحقاً لنشيد مانوي<sup>(64)</sup>.

كما تضمن هذا الكتاب بحثاً لماسينيون تحت عنوان "الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية".

يقول فيه ماسينيون بشأن فكرة الإنسان الكامل : (إن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت حسب رأينا في الروى السامية، لا في الفلسفة الهلينية التي تحجرت فيها من بعد في قالب تنظيمي، فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة "عبد يهوا" وفكرة "العادل" المبتلي بالآلام، والذي يكشف الرد الظافر لكرامته إليه، في نهاية الأزمان، عن سر مجد العادل هذا السر الذي أخفاه الله عن الملائكة، عن الأمانة التي لا يستطيع حملها غير القلب الإنساني..... وهي في المسيحية الإيمان بعود المخلص، والتتويج "المثلث الملكوت" للكنيسة وللتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحي بقلب واحد، والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة "كن" العذراوية، وهي في الإسلام "شاهد القدم" "صوت الروح" الذي سيحطم فعله الرجعي كل الرموز الوثنية "فيملاً الدنيا عدلاً بعدما ملئت جوراً" هذا النشيد الموحى الذي يدوي من إستشعار المجال الأزلي المُستعاد<sup>(65)</sup>.

من الواضح أن ماسينيون لا يقصد بالسامية حصراً على اليهودية بل

(63) المصدر نفسه، ص71.

(64) يراجع : المصدر نفسه، ص70-99.

(65) عبد الرحمن بدوي، الأنسان الكامل في الإسلام، ص107، 108.

ضم الإسلام كالعرب والمسيحية تحت خيمة السامية التي قصدها والتي يرى أن فكرة الإنسان الكامل تعود إليها وإن جذورها لنجدها في التوراة، إذ تمثل "عبد يهوا" وفي القرآن إذ تمثل "الإنسان الذي حمل الأمانة" بعد أن أبين السموات والأرض على أن يحملنها وفي المسيحية إذ تمثل "المخلص" وفي الشيعة الإمامية الإثنا عشرية إذ تمثل "الرجعة بعد الغيبة عندهم"، وعلى هذا فإن ماسينيون يرفض ما جاء به شيدر من أن فكرة الإنسان الكامل كانت أول ما كانت في الديانة الإيرانية القديمة وديانة ماني وزرادشت تحت إسم الإنسان الأول، ومنها إنتقلت الى الفكر العربي الإسلامي.

ومما يعتقد به ماسينيون بشأن هذه الفكرة: إن الإنسان الكامل قد إنتهى في عهد متأخر الى تكوين تصور للإنسان على اساس أنه "إنسان عين الوجود" فأحل محل الكلمة المتجسدة عند النصارى وهي الأثر الذي تركه الخالق في المخلوق، وهذه العين هي النبي محمد هذا النور النبوي الأزلي الذي قال له الله "كوني! فلولاك ما خلقتُ السموات" حتى إنتهت هذه الفكرة عند الإسماعيلية وعند ابن عربي الى تأليه فلسفي للعقل الفعال مع أن الإنسان الكامل الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير<sup>(66)</sup>.

كما يرى ماسينيون: أن لا وجه للقول بأن فكرة البشير المسيح ترجع الى أصل إيراني، كما لا وجه للقول بأن فكرة المهدي المنتظر التي قالت بها الشيعة الإمامية فكرة آرية الأصل، لأن معظم الشيعة من الموالي الداخلين في الإسلام وكانوا من الفرس، صحيح أن في التاريخ الإيراني نزوعاً نحو المخلص، لكن هذا لا يعني أن أصل الفكر آرية، فنشأت الفكرة البشيرية في اليمن منذ فجر الإسلام قائلة بالمخلص المنتظر الذي يعيد العدل الى نصابه في صورة القحطاني ذي العصا "منصور اليمن" وقد عُدَّ هذا المنصور منقذاً كما فعل بنو كندة بالنسبة الى ابن الأشعث، وكما

(66) المصدر نفسه، ص113، 114.

فعل بنو همدان بالنسبة الى عبد الله بن سبأ، وما فعل بنو حارث بالنسبة الى السفاح ابن الحارثية، وعلى ذلك فهذه كلها صور عربية للإنسان الكامل<sup>(67)</sup>.

يستمر ماسينيون بذكر الشواهد التي تدلل على أصالة فكرة الإنسان الكامل في الفكر العربي الإسلامي بإبراز بعض علامات يوم القيامة التي تعطينا دلالة واضحة على وجود هذه الفكرة وبشكل واضح نراها في التأكيد على عودة المسيح وبالذابة والسفياني والاعور الدجال ويأجوج ومأجوج مقابل المنقذ الذي يدحر قوى الشر وينصر قوى الخير، مستشهداً بالكثير من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وكتب السيرة والتاريخ<sup>(68)</sup>.

واخيراً يقدم ماسينيون نص خطبة البيان المنسوبة الى الامام علي بن ابي طالب مع تحليل لها معتبراً إياها من التراث العربي الإسلامي الواضح الدلالة على أصالة فكرة الإنسان الكامل وتبلورها عند المسلمين في القرن الأول الهجري<sup>(69)</sup>.

وفي القسم الأخير من هذا الكتاب يقوم بدوي بنشر نصوص غير منشورة من كتاب "مراتب الوجود" لصدر الدين القونوي والتي تحتوي على صورة واضحة المعالم لفكرة الإنسان الكامل والتي تمثل جزءاً من التراث العربي الإسلامي، كما ينشر بدوي كتاب "المواقف الإلهية" لابن قضيب البان، وأيضاً هو الآخر يحتوي أفكاراً في الإنسان الكامل<sup>(70)</sup>.

كما قام بدوي بترجمة كتاب "الخوارج والشيعة: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام" ليوليوس فلهوزن.

يؤكد بدوي في تصديره لهذا الكتاب على: إن الخوارج والشيعة هما

(67) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ص 114، 115.

(68) يراجع: المصدر نفسه، ص 115-133.

(69) يراجع: المصدر نفسه، ص 133-143.

(70) يراجع: المصدر نفسه، ص 145-219.

أقدم الفرق السياسية والدينية في الإسلام وأبرزهما أثراً في تاريخه الحي المضطرب، فإنهما نشأتا في حوض حزب واحد هو حزب أنصار علي بن ابي طالب (ع)، فتعاديتا فيما بينهما، وإن السبب المباشر لنشأة الخوارج هو مسألة التحكيم عندما رضي علياً كارهاً بالتحكيم الذي إنتهى الى مأساة لعلي وأنصاره، فثاروا الخوارج على نتيجة التحكيم وقالوا: لا حكم إلا لله وأصبحوا خوارج، لكن فيلسوفنا بدوي يرى: إن هذا سبب واهٍ فإن نزعة الخروج كانت كامنة في نفوس هؤلاء بسبب ما آل إليه أمر الخلافة على عهد عثمان من تفرق الأمة الى فريقين متحاربين متعارضين لا لسبب من أسباب الدين، بل لأسباب الدنيا، كل هذا كان بمثابة خيانة لجوهر الإسلام بوصفه ديناً وعقيدة لا مذهباً في السياسة تنتحله أحزاب، هذا ما أحس به نفر من غلاة المتشددين في الدين المتمسكين بالعقيدة الدينية في صفائها الخالص وبمعزل عن السياسة فأنتهزوا فرصة التحكيم وكشفوا عما كان يغلي في نفوسهم من ثورة على ما آلت إليه أوضاع الخلافة والحكم على عهد عثمان وفي خلافة علي القصيرة، فهذا هو الدافع الحقيقي لنشأة الخوارج لا ذلك السبب التافه "مسألة التحكيم"، ومن هنا كان مذهب الخوارج تيار عميق الشعور في النفوس الشديدة الإيمان ومن هنا أيضاً كانوا يمثلون تياراً أصيلاً في طبيعة تطور أي دين من الأديان<sup>(71)</sup>.

يرى بدوي إن خلاصة هذا التيار هو: العود الى الكلمة الأصيلة للدين معبراً عنها في الكتاب المقدس الذي أتى به، دون تأويل ولا ترخيص، بل بتشدد في الفهم لا يقبل المساومة ولا الإلتواء، ولهذا يدعو الى الطاعة العمياء لما ورد في هذا الكتاب أو ما أتى به صاحب هذا الدين من قواعد وأحكام وطرائق وسلوك وهم يتشددون في التمسك بعمود الدين ضد جميع التيارات والفرق والأحزاب التي تبدو لهم قد حادت عنه أو تأولت فيه، ولهذا كان مذهبهم ضد كل المذاهب الأخرى، فكانوا ضد

---

(71) يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، 1976، ط2، ص13-14.



الشيعة بمسألة أن الإمامة وراثية في ابناء علي بن ابي طالب، وضد المرجئة الذين أرجاوا الحكم الى الله ليحكم بين الناس يوم القيامة معترفين كارهين بالأوضاع الفعلية التي أملتها القوة أو فرضها حد السيف، كما أنهم يرون أن من حق الأمة إسقاط الإمام أو الحاكم الذي يحيد عن الطريق المستقيم الذي سنّه الله ورسوله ويقررون أن الإمامة إنما تحقق لمن تختاره الجماعة أياً كان ولو كان عبداً أسوداً<sup>(72)</sup>.

بناءً على هذه الأفكار يرى بدوي، إن الخوارج ذوي نزعة ديمقراطية أصيلة أو ديمقراطية دينية إن صح هذا التعبير، فإنهم ثاروا بها على النزعة الأرستقراطية التي اراد اهل قريش فرضها في إختيار الخليفة وتبعاً لذلك فإنهم لم يعترفوا بالخلافة إلا لأبي بكر وعمر بن الخطاب أما عثمان فلا يعترفون بشرعية خلافته إلا في السنوات الست الأولى منها وبالنسبة لخلافة علي بن أبي طالب فقد إعترفوا بشرعيتها من بدايتها حتى معركة صفين، كما إنهم كانوا ضد جميع الفرق الأخرى، فإنهم لا يبررون بالإيمان الأعمال المنافية لما يقتضيه نص الكتاب والسنة إنما العبرة بالعمل، وقالوا أن كل كبيرة كفر والله يعذب صاحب الكبيرة عذاباً أليماً، كما يرى بدوي أن الخوارج قد جاءوا بمبدأ قاس غريب هو مبدأ الإغتيال الديني إذ يستحلون قتل مخالفهم من المسلمين<sup>(73)</sup>.

أما الشيعة فإنهم يمثلون نظرية الوراثة في المُلْك ويقصرون بيت المُلْك على آل علي، والدوافع الى ذلك عديدة منها : فكرة الدم، الدم الملكي الذي يجري في الأصلاب الزاكية ويُعطي لنفسه الحق في المُلْك، فضلاً عن فكرة الخضوع لسلطان يستمد حقه في المُلْك من غير طريق الجهد الإنساني، لأن الجهد الإنساني معرض للتنافس والتغالب، فحسماً للتدافع والتفاخر يوكل الأمر الى مبدأ غير إنساني، مبدأ لا معقول وقيمتة

(72) يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، ص 14.

(73) المصدر نفسه، 15.

في أنه لا معقول، فيفرض إحترامه والخضوع له<sup>(74)</sup>.

وتبعاً لذلك لا تكون الإمامة إلا بنص من السابق الى اللاحق، بنص وتوقيف وأنها قرابة، والإمام مُصِيب في جميع أحواله وأقواله، والأحكام كلها ترجع إليه فلا إجتهد في أمور الدين، ولما ضُعب امر السلسلة إنتهت الى أغرب حلقاتها وآخرها الى إمام طفل غائب وينتظرون رجعتهم، فهو الغائب الذي سيظهر ليملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، فهذا هو المهدي المنتظر الذي تقدمت البشارة به، وكان طبيعياً أن يختلفوا في هذه الحلقة الأخيرة، فالسبعية ساقوا ذلك الى الإمام السابع محمد بن إسماعيل والإثنا عشرية يسوقونها الى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي، وقد عمل الخيال الآري الفارسي عمله فأضاف الى هذا كله ما أضاف من تهاويل وفروض تتفرع على النظرية الأصيلية في الإمامة وفي الوقت نفسه تشعب نوازعه نحو الثأر من سيطرة الجنس العربي الخالص، والانتقام النفسي للنقص الذي عاناه بإزاء العنصر المتفوق<sup>(75)</sup>.

يقتصر هذا الكتاب على التاريخ السياسي لهذين الحزبين السياسيين في النشأة، فإنه يؤرخ الحوادث والمعارك والحركات الثورية التي قام بها كل منهما للإنتقاص من السلطة الحاكمة، سلطة بني أمية، فحكم بني أمية لا يستند إلا الى حكم البطش والأساليب الماكرة، وإن فلهوزن لم يعتمد إلا على المصادر التاريخية المعتمد عليها فضلاً عن أنه قد إستخلص أصدق الروايات من الطبري وابن الأثير، وعرضَ الأحداث والوقائع في تسلسل نقدي، فجاءت أحكامه موضوعية وهو في هذا مؤرخ سياسي فحسب لا يحسب حساب العوامل غير السياسية، ولا يبالغ ولا ينغلق، وهو لهذا يُعد خير مصدر في تاريخ هذه المرحلة، تاريخ الخوارج والشيعة<sup>(76)</sup>.\*

(74) يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة : أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، ص 15-16.

(75) المصدر نفسه، ص 16-17.

(76) المصدر نفسه، ص 17-18.

(\*) لمعرفة المزيد عن أسماء الخوارج وألقابهم وآراءهم يراجع : عرفان عبد الحميد، =

بعد ذلك يعرض بدوي نبذة عن مؤلفات يوليوس فلهوزن في دراسة التاريخ الإسلامي ومن هذه المؤلفات "بقايا الوثنية العربية" و "مقدمة الى أقدم تاريخ الإسلام"<sup>(77)</sup>، كما أصدر فلهوزن كتابه الجامع لتاريخ الدولة العربية وعنوانه "الدولة العربية وسقوطها" إذ يرى بدوي إن فلهوزن أراد في هذا الكتاب أن ينصف بني أمية من عصبية المؤرخين العرب محاولاً إنصافهم وإبراز مكانتهم السياسية وإن هذا الطريق قد بالغ فيه الأب اليسوعي هنري لامانس مبالغة شديدة جافت الوقائع التاريخية في كثير من الأحيان وأفرطت في تمجيد الامويين في كل شيء حتى في أشجع جرائمهم التي لا يغفرها أي ضمير، وفي هذا يظهر الأثر السيء للتكوين اليسوعي أبلغ ظهور خصوصاً والأب لامانس لم يتورع على الإختلاق على النصوص التاريخية وجعلها تقول ما لا يمكن أن يُستفاد منها أبداً مهما تحايل المرء عليها، على الرغم من أنه جمع مادة تاريخية غزيرة جداً ورجع الى العديد من المصادر التي لم يستطع فلهوزن الرجوع إليها ولا من سبقه من المؤرخين، ولهذا فإن نتائج أبحاث لامانس يجب أن تقابل بمنتهى الحيطة والحذر، بعكس فلهوزن الذي راعى الإنصاف في البحث التاريخي ولم يكن مقوداً بأية عصبية أو هوى أو معاندة لحاجة في نفس صاحبها<sup>(78)</sup>.

وهذا دليل آخر على إرتباك الأدوار التي حددها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية في موقف بدوي من المستشرقين، إذ ان كتاب "الخوارج والشيعة: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام" لفلهوزن كتاب يقع في الدور الأول من الأدوار التي حددها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية لموقف بدوي من المستشرقين إنه دور المماثلة، لكننا نجد في هذا الكتاب الذي يقع في دور التماثل نقداً لاذعاً للأب لامانس من قبل

---

= دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة أسد، بغداد - 1977، ص 84-99.  
(77) يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، أحزاب المعارضة السياسية والدينية في صدر الإسلام، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ص 18.

(78) المصدر نفسه، ص 21.

فيلسوفنا بدوي وتحذيراً صريحاً بضرورة اخذ الحيطة والحذر بالتعامل مع ما جاء به هذا المستشرق المغرض الأب هنري لامانس فإن المماثلة إذن في هذا الموقف؟

ومرة اخرى يؤكد بدوي أن فلهوزن كان معتدلاً كل الاعتدال في تلمس المصادر اليهودية للنزعات التي ظهرت في الفرق الإسلامية، ولم يبالغ مبالغة جولدتسيهر وغيره<sup>(79)</sup>.

وهذا نقدٌ آخر لجولدتسيهر في هذا الدور نفسه (دور المماثلة) وفي هذا الدور نفسه مدح بدوي جولدتسيهر في ملحقه في كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" فلا تناقض ولا اضطراب وإنما هذا من قبيل إعطاء كل ذي حق حقه وإنزال الناس منازلهم التي يستحقون.

---

(79) المصدر نفسه، ص22.

## الأنسنة في فكر محمد أركون

د. عبد القادر فيدوح\*

### حلم مُلوّن

لقد أحدث المفكر الجزائري "محمد أركون" جدلا فكريا حادا - قبل، وبعد، موته - نتج منه دراسات مستفيضة في مجمل مشروع تفكيره الفلسفي الاثنولوجي Ethnologie - مع التحفظ على هذا التوظيف - أو الإسلاميات التطبيقية islamologie appliquée كما هو متفق عليه، والمتضمن مواقف من الفكر الديني بمنظور الحداثة العقلانية. ولكن هل كان ذلك بغرض تفعيل الوعي العربي، أم بدافع تعليق المشكلة على الدارسين والنقاد العرب، أم بغرض تعزيز ربط التواصل مع الآخر؟ وهل كان مشروع أركون بديلا لحداثة فكرية لم يسهم فيها الوعي العربي في شيء؟ وهل يصب هذا المشروع في مصاف إنقاذ الضمير العربي، أم في تغريبه؟ وهل يمكن إدراجه ضمن تجاوز أزمة الفكر العربي أم أنه يوطد التبعية الفكرية؟ وهل أدرك أركون حقيقة حجم أخطاء الفكر العربي حتى يعرض مشروعه بديلا له؟ وإلى أي حد يمكن لهذا المشروع أن يستشرف مستقبلا علميا نزيها لنبض الفكر الإنساني المستمد من الفكر الإسلامي؟. وقبل ذلك كيف لنا أن

(\*) جامعة قطر.

نقرأ أركون؟ هل نقرأه بطريقة استبطان الذات لذاتها المتفردة؟ أم في ضوء قراءة الذات لمرجعيتها التأسيسية؟ أم بطريقة الوثب على الثوابت التي قد تحيد بنا عن المقاصد؟

كل هذه الأسئلة وما يشبهها حالة لا مندوحة للناقد عن الخوض فيها واستقراءها بما تستدعيه الحاجة إلى اختمار "الفكرة" بحسب ما يقتضيه الوعي، وسؤال الكينونة في خضم، جدليتي النقد والنقض، وعجاج من الآراء تقذفها رياح متباينة، ضمن سيرورة المعرفة المتنامية، والداعية إلى إعمال الفكر في ترسانة العلوم المستجدة، وإمكانية الإفادة منها.

وإحقاقاً لفرضيات مشروع أركون، ليس من السهل اليسير اختزال هذا المسار الفكري في حق هذا المتضلع في المعرفة، وبحجم هذه الشامة في شخص محمد أركون، الذي أضفى على ميدان البحث ظاهرة الاستقصاء والنظر العقلي في شئون التفكير المبدع لفلسفة الفكر الإسلامي، وسبل التأمل في مسالكه ونتائجه.

ومما لا شك فيه أن محمد أركون كان مطلعاً على جميع المعارف الفلسفية في صياغتها الفكرية التاريخية والإنسانية، بدءاً بالنزعات الإنسانية في الفلسفة المثالية الغربية، ومروراً بما طرحه الفكر الألماني في القرن التاسع عشر الذي ركز على الكائن البشري في ضوء التأمل الفلسفي، إلى ما طرحته الماركسية في ضوء الإنسان المادي / المنتج، أو محاولة الكشف عن تفكيك إنسانية الإنسان كما هو الشأن عند كلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss، ووصولاً إلى النزعة الإنسانية Humanism التي تعمق فيها أركون في ضوء أنسنة الإنسان، قدر كفاية التجربة الإنسانية بحسب ما طرحته فلسفة شيلر في كتابه دراسات في المذهب الإنساني F.C.S.Schiller: Studies in Humanism (1912) وعند روجمون في كتابه "سياسة الشخصية" Denis de Rougemont: Politique de la Personne (1935) أو ما جاء به جاك ماريان في كتابه "الأنسية المتكاملة" Jacques Maritain: Integral Humanism (1936) وغيرها من الآراء التي بددت قيمة الإنسان

وأدخلتها في متاهة اللاإنسانية، ولعل هذا ما حدّا هيدغر Heidegger على القول إلى أنه "لم يشهد أي عصر تراكم معارف عن الإنسان بهذا الكم والنوع كعصرنا... ولم ينجح أي عصر في نشر تلك المعرفة المتصلة بالإنسان بهذا اليسر والسرعة كعصرنا"<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من ذلك فقد حظي الإنسان بدراسات وافية من أجل الوصول إلى حقائق ذات قيمة إنسانية، تطابقا مع المنظور الكوني في خلاصة تطوراته الإنسانية، وبحسب مقتضى الصبغة السماوية التي دعت إلى عظمة الإنسان في إنسانيته، وتماشيا مع معطيات العصر المتجددة باستمرار في إعادة صياغة ما هو مشفّر، أو توضيح ما هو مستعص، أو تقريب ما هو مبعّد، تثمينا لقوانين الطبيعة، ونواميس الشرائع، ومصابيح التنوير القائمة على مكانة الإنسان، وأصالته، ودوره في الحياة، وهو ما حاول أركون توضيحه في ضوء استمداد التحليل من التدبر الفكري والتأمل العقلي، بعد أن أمدنا بدمّة تستند إلى شرطين، في أثناء تحدّثه عن التجربة الإنسية والإنسانية، قوله: هناك سببان اثنان يدعوانني للحديث عن التجربة الإنسية من أجل موضوعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل، الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نُسيّت وأهمّلت من قبل الفكر العربي/ الإسلامي نفسه، منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (المقصود رد الفعل ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل والقادر). أنها ليست منسية فقط وإنما هي منكّرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع عن الإسلام اسم التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره (ليس هناك نزعة إنسانية إلا إنسانية الغرب = هيومانيزم). كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد تشييدها على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية. وأما السبب الثاني فهو فلسفي. ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي

(1) إدغار موران: النهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ص 22

والنزعة الإنسانية تبدو هامشية وباطلة.... ولم يبق إلا إرادة القوة الجماعية وإستراتيجية السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية؛ لذا نجد أن إعادة التأمل من جديد بالتجربة الإنسانية لكي تتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر<sup>(2)</sup>.

ومن الطبيعي أن ينتج من هذين السببين تنوع الأفكار، وتصادم الآراء، والدخول في حدة المنازعات، بجدل يستمد مبرراته من قناعة كل طرف، وما ينتج من ذلك من استنباط "دوغمائية عقلانية / تفكيكية"، ونزعة إيمانية متشددة في الأحكام؛ الأمر الذي أحدث كوة غائرة بين الرأيين، فبينما يرى أركون أن العقل العربي ظل أسير التصور الاتباعي classicism، فإن المسألة بالنسبة إلى السؤال العربي "المحافظ" يرى أن مثل أركون يتمحور في مدار التغريب، كونه رهيناً بخصوصية إنجاز الآخر، ومأخوذاً بأفكاره، ولم يحقق رؤية إبستمولوجية *épistémologie* تعبر عن رأي أصيل.

### تُوء الأنسنة :

لقد كانت إستراتيجية رؤية "الإسلاميات التطبيقية" في فكر محمد أركون وليدة شرط خطاب الفكر العربي المعاصر في وعيه المرتهن بظاهرة "صراع الحضارات"، والداعي إلى تحقيق مقاصد ذات مضامين تحديثية، على النحو الذي شخّص به الغرب الثقافة العربية؛ الأمر الذي ولّد ردة فعل عنيفة من الطرف الآخر الذي ارتأى في الطرف الأول مظاهر التغريب بادية على مقاصد تنضوي تحت سقف مطلب التحديث، بحسب ما يرد عند معظم الفلاسفة العرب المعاصرين، أو "الثوير" بما ينطوي عليه من صبغة ثورية (كما هو الشأن في الفكر النقدي العربي الماركسي)، أو بحسب رؤيا التجديد في إنتاج المعنى كما في الإسلاميات التطبيقية، التي تدعو إلى

(2) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 76.



الرغبة في تحرير العقل من تبعات المسلمات التي لم تتجاوز نطاق المعرفة الفيلولوجية philologie، وهو ما جعل أركون، يصوب فكره، ويحصره بتركيز شديد، في نقد الفكر الاستشراقي Orientalisme من المنظور الإبستمولوجي épistémologie في خلفيته الفكرية القائمة على الصراع الحضاري، في تحديه الصارخ، وبالمقابل أيضا حاول أن يعطي بديلا لمستقبل إنساني في أطروحاته الثقافية، تجاوبا مع سبل التجديد والمعاصرة - بحسب زعمه - ضمن منظومة "الأنسنة" بوصفها موضوعا فكريا يندرج في عداد نسق المواقف المتماسكة التي تعزى إلى النزعة الإنسانية.

ولا أعتقد أن في مقدور أي أحد أن يقطع أي حدث، وبيئته، خارج هذه النزعة في تكاتف جهودها الإنسانية، البريئة "الساحة"، ومن دون مداورة، خدمة لرسالة الإنسان في إنسانيته، استنادا إلى فعل التواصل القائم على تأصيل الانتماء الإنساني في المفكر فيه، طالما أن المساعي نبيلة وفق المنظور الأنثروبولوجي Anthropologie، كوسيلة للتواصل بشكل كوني، يكون قادرا على إثراء المعرفة الحقيقية للإنسان من حيث هو كائنٌ روحي، وطبيعي، واجتماعي، وحضاري.

كما أن الروابط التي حددت مسار الرؤية الكونية "برؤية علمية محض" هي ذاتها التي حددتها الرؤية الكونية من المنظور الديني في نظرتة الشمولية من حيث (العبادة، والشريعة، والفكر، والعمل) وهو ما اعتبره محمد أركون في أثناء تطرقه لـ "الحادث القرآني" ضمن "مسار الفكر العليم"، اعتقادا منه أن الإناسة الثقافية تسهم في فهم معالجة الظاهرة الدينية، وفي هذا تعارض - حسب رأي أركون - مع "الطريقة الأخبارية" التي يتبعها المستشرقون<sup>(3)</sup>.

لقد كان أركون في نظر كثير من الدراسات وسيطا بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي؛ أي صوتا مخاطبا الآخر، من داخل منظومة

(3) ينظر، رون هالبير: العقل الإسلامي، ترجمة جمال شحيد، ص 196

الفكر الغربي الداعية إلى الفصل بين النقل والعقل، بعد أن تبين لهذه المنظومة أن المقومات التي تحدد مسار التلاقي بين صحيح المنقول وصريح المعقول متباينة في السبل الإجرائية، ومتباعدة في المعاني الضمنية، وهو تصور يستوجب - الحاجة الماسة في نظرها إلى - الإصلاح بغير ما درج عليه البحث الذي قاده النهج التقليدي في ضوء مجريات الوصف، والشرح، والتبيين. فلم يجد - أركون - بدا أمام هذه الحال إلا أن يشمّر للهجر، ويتعد عن الذات (الثقافة الوطنية) ويقترّب من الوصل بالآخر (الثقافة الغربية) رغبة منه في نقل الفكر الإسلامي إلى مفارقات اختراق المقولات الفلسفية التي كانت سائدة، أو ما كان يجري من حديث حول حركة التنوير.

وقد زعم أركون أن النسق الفكري عليه أن يدرج إلى مراتب أعمال العقل في فهم الواقع، في مقابل إشغاله بالنقل فقط، وجعله في أسوار الماضي، كما تبين له أن الوعي العربي بحاجة إلى إدخاله في معترك المختلف بعد أن عمّر في المؤتلف، وأنه بحاجة - في نظره - إلى انقياده لمشية نقد النقد، والتفكير في الأشياء كما ينبغي أن تكون عليه بالمعنى التساؤلي الأنثربولوجي بطرائقه الوظيفية.

وإذا كانت كتابات أركون موجهة إلى الآخر فلأنه في تقديرنا أراد أن يدحض الفكرة النمطية التي أخذها الغرب - منذ العصور المبكرة للقرون الوسطى إلى أن وصلت إلى آخر صيحة في فكر المحدثين من أمثال ميشال فوكو Michel Foucault، وبيار بورديو Pierre Bourdieu، وفرانسوا فوريه François Furet، وغيرهم كثير بمن فيهم الذين تعمقوا في المنهج الاستشراقي الكلاسيكي. وهناك من الأدلة ما يكفي لتبرير مصداقية مواقف أركون تجاه الحضارة العربية الإسلامية، لعل أهمها تأكيد مصداق حقيقة الحضارة الإسلامية في جميع مَرَامِهَا، خاصة حين رسم حدا يميز المجتمع في ربطه بالمقدس، وفي مواقف كثيرة بين فيها اعترافه بأهمية "المقدس" في بناء المجتمع بحسب تصريحاته المثيرة في جريدة لوموند 1989 التي

أغضبت أصدقاءه من الغربيين واتهموه بالأصولية، أضف إلى ذلك اعترافه بقيمة هذه الحضارة التي كانت تمثلها بغداد، أكثر المدن تطوراً وحدثاً وإدراكاً لأهمية معنى الأنسنة Humanism، في وقت كانت فيه أوروبا تترشح تحت ضَعفها.

ويرى بعض المثقفين العرب أن أركون يتكلم بخطاب مزدوج غير موفق في كثير من الأحيان، أو مائل، في غالب الأحيان، إلى الطرف الآخر بشكل دفعه إلى أن يحيد عن جادة الصواب؛ الأمر الذي جعل منزلته داخل المنظومة الثقافية/ الفكرية العربية متضعضة بين التوفيق في توحيد الآراء المتعارضة، والتمكين من الاستقرار على رأي راجح. وفي محاولات من أركون في مناسبات كثيرة يدلي بتصريحات نارية في وجه من يعترض سبيله، معتقداً أن مشكلة هؤلاء تكمن في عدم فهم بعض المصطلحات الموظفة لديه، وفي زعمه أنه لا يكتب للعرب فقط، بقدر ما يكتب للعلمانية المتطرفة، وللآخر الكنسي اللاهوتي الساعي إلى تغريب الشرق، وطمس عين الحقيقة، في مقابل كشف المسكوت عنه في الثقافة العربية الإسلامية، وهو خيار نافح عنه في مواقف كثيرة؛ وقد شرفت باللقاء به في مناسبات عديدة، خاصة في أثناء زيارته الأخيرة إلى البحرين حين ناقشته في جلسة مطولة خارج اللقاء الرسمي، وأبدى تدمره من بعض النقاد والدارسين العرب الذين أجمل في حقهم قوله "إنني رحمت ضحية سوء فهمهم" (...!).

#### مرايا الأنسنة:

لقد كرس أركون جهده لموضوع "الأنسنة" حتى أصبح أكثر الموضوعات جديرة بالدراسة، وقد نظر إليها الباحثون من شتى الأهواء، يمكن حصرها في حكيمين: أحدهما أن الأنسنة قيمة علمية مائزة في فكره، أما الحكم الثاني فيتمثل في نظر منتقديه أنها (الأنسنة) زلة شائنة في منهجه، وشائبة في رؤيته، ومبالغ في تجسيمها بهذا الطرح، بالنظر إلى

ارتباطها بالمنهجية التاريخية التي شاعت في الدراسات الاستشراقية، في حين رأى المنافحون عنها أنها تعود بجذورها إلى مهد الفكر الإسلامي، وتنتهي بالفكر التنويري الذي بعثه طه حسين، ومن تبعه، بقدر من الإصلاح والإبداع، على نحو ما كانت عليه نزعة الأنسنة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري.

وعلى الرغم من هذا التباين إلا أن أركون لم ينظر إلى الأنسنة في ضوء فلسفة ما بعد الحداثة، كما لم يعن بها من خلال أطروحات المنهج العلماني الغربي بحذافيره، أو بالنظرية النقدية لمدرسة فرونكفورت، ومن سار في فلكتها تباعا (فوكو Michel Foucault مثلا) مع أنه استشهد بكثير من آرائهم وهو ما جر عليه وابلا من الاعتراضات والتساؤلات المشروعة في نظر أصحاب هذه التيارات، حين تساءلوا فيما إذا كان أركون يريد إعادة صياغة ما طرحه الفكر الألماني في القرن التاسع عشر من التركيز على الكائن البشري في ضوء التأمل الفلسفي؟ أم في ضوء الإنسان المادي؟ أم في ضوء الإنسان الروحي؟ أم في ضوء إنسانية الإنسان على المستوى الكوني؟. ولعل هذه الأسئلة وغيرها تنضوي في تساؤل أركون نفسه عن دور المثقف فيما إذا كان "يكتفي بالتعرية العلمية للشروط أو الظروف التي أتاحت ولادة السياج الدغمائي المغلق وتشغيله طيلة القرون المتتابعة، وإعادة إنتاجه بشكل مكرر؟ أم ينبغي عليه للمرة الأولى في تاريخ الإسلام أن يشتغل من أجل الخروج من هذا السياج الدغمائي لكي يتمكن لاحقا من بلورة نظام جديد للعمل التاريخي"<sup>(4)</sup>.

وفي خضم هذا التباين ارتأينا أن نشب على هذين الموقفين اللذين حفل بهما الجدل الدائر بين خصوم هذين الحكمين، مبعدين، في نظرنا هذه، التطرق إلى الحديث عن انتهاكات أركون لنقد العقل الإسلامي المخترق في متونه "الحقيقة" الأزلية الماثلة في القرآن، كما أننا لن نعطي

(4) محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص12.

بالاً للأنسنة في ارتباطها بالفكر العلماني، لما في ذلك من تباين فكري، واضطراب فصامي يشتمل على إطلاقات تسعى إلى الخوض في "اللامفكر فيه".

وقبل الشروع في إبداء وجهة نظرنا يجدر بنا بسط موضوع الأنسنة في الفكر الفلسفي نقلا عن كثير من الدراسات التي أوردت مجموعة من التعريفات نقتطف منها تعريف شيلر F.C.S.Schiller الذي رأى أن: الأنسنة "هي أبسط وجهات النظر الفلسفية، وقوامها هو إدراك الإنسان أن المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته". وطبقا لما أورده الفيلسوف شيلر في كتابه "دراسات في المذهب الإنساني Studies in Humanism"، لا خلاف بين الأنسنة وبين آراء الناس فيما تواضعوا عليه من أمور الواقع، فهي لا تنكر ما اصطلاح الجمهور على وصفه بصفة "العالم الخارجي"<sup>(5)</sup>

واضح، إذًا، أن أطروحة الأنسنة ترجع إلى مقتضيات تيولوجية Teologia، وإثنولوجية Ethnology، تصور الإنسان وفق قوانين سنن الكون، وهو تفسير يسعى إلى وضع الإنسان تحت إمرة اللوغوس (العقل) في محاولة للبحث عن تفعيل التجربة الإنسانية في ضوء ما يستوجبه توحيد الكليات عن دائرة التدرج الطبيعي لروح الوجود، وإرادته المطلقة بيد قوة خارقة، مما يجاوز قدرة الإنسان، ثبت إدراكها بالمعرفة الاستدلالية، والإذعان للاعتقاد.

وإذا كان أركون يعزز مكانة "الأنسنة" فلأنه في تقديرنا يعتبر إرادة الإنسان في تعقله فرعا لإيمانه بالانتصار لمبادئ الدين بفضل استعداده العقلي. والحال أن أنسنة أركون لا تبتعد كثيرا عن النزعة الإنسانية من حيث كونها لا ينفصلان عن بعضهما كثيرا في رسم المقاصد التي تكفل

(5) ينظر عامر عبد زيد: أنسنة التراث عند محمد أركون

للإنسان حمل الأمانة الإنسانية، والتعهد بها في الإعمار. فأين وجه الخطأ - إذاً - في حمل أركون على المروق بهذه الحدة؟ وهل يكمن الخطأ في اختزال "الأنسنة" أركون في مجرد الشيولوجية السلبية؟. إذا كانت الأنسنة ترى أن الوعي سلطان العقل الداعي إلى حرية الإرادة، وفق رغبات الإنسان بحسب ما يعرف بالتحتمية التاريخية، فإن النزعة الإنسانية تنبثق من جوهر الأشياء في ارتباطها بالكمال المطلق، وقد نجد في إنسانية الإنسان المتطابقة مع التصور الديني المحض ما نعتقد أنه يجمع بين الأنسنة والإنسانية، أو بين قوانين التطور العامة في "الإرادة البشرية" و"العلة الكبرى".

والحال هذه، فإن اختلاجات الإنسان لا تخرج كثيراً، أو قليلاً، عن ظلال سنة "علل العلل" في تساؤلات الإنسان وتطلعاته ضمن اتساع مدى الأنسنة، بما في ذلك نزعتها الإنسانية. ومن ثمَّ، فإننا لا نرى ضيراً من أن تحقق الأنسنة جزءاً من أهداف النزعة الإنسانية، اعتقاداً منا أن الأنسنة والإنسانية يتطابقان في غاية الرسالة، من منظور أن الإنسان موجود كونه خاضعاً لإرادة قادرة على توجيهه، وموجود بفعل إرادته، وهي مسألة ناقشتها الفلسفة العربية القديمة في موضوع "إرادة الحتم وإرادة الأمر"، وفي علم الكلام تحت مفهوم "المحكم والمتشابه"، أو ما قيل في "نظرية الكسب".

ومن ثمَّ، فإن الإشكالية لا تكمن في عرض الأنسنة التي علل لها أركون بمصلحة الناس، بقدر ما تكمن في الخلاف بين راديكالية ما بعد الحدائويين والمتمسكين بالتراث، أو بين أهل العقل وأهل النقل كما يسميهم أركون نفسه، وللتخلص من هذه الإشكالية يعرض علينا أركون معادلة تؤسس لفكر نقدي جديد يقرب الأجيال - حسب اعتقاده - من الجانب الإنساني والعقلاني المضيء من التراث العربي - الإسلامي، ويطلعهم على ما في هذا التراث من ذخائر تشتمل على أعمال العقل وإنتاج الفكر، "ويكفي أن نذكر هنا أسماء [مثل]: ابن رشد، وابن سينا، وابن

خلدون، والتوحيدى، والمعري، وأبى سليمان المنطقى، ومسكويه، وغيرهم كثير ينبغى أن تنبش نصوصهم الأساسية، وأن تشرح، وتسهل قراءتها، وتدخل فى برامج التعليم منذ المرحلة الثانوية. وهكذا يعرف الطلاب المسلمون والعرب أن أجدادهم قد ولدوا حركة إنسانية Humanism وعقلانية رائعة فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، أى قبل أن تولد أوروبا حركتها الإنسانية والنهضوية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. هكذا نجد أن الحركة الإنسانية العربية/الإسلامية سبقت الحركة الإنسانية الأوروبية/المسيحية بستة أو سبعة قرون، ولكن حركتنا الإنسانية أجهضت للأسف بدءاً من القرن الثالث عشر" (6).

ويبدو من خلال هذا الطرح أن المشكلة تكمن فى عدم إدراك مقاصد أركون من قبل بعض النقاد والدارسين العرب، خاصة فى المصطلحات التى كان يوجهها إلى الفكر الغربى، والاستشراقى منه على وجه الخصوص، وقد علل أركون نفسه لهذه الإشكالية تعليلاً إجمالياً - مرات عديدة - فى محاضراته التى كان يلقيها فى كثير من المحافل، وذلك ببيان قيمة توجيه خطابه إلى "الآخر"، حين وجد نفسه مدفوعاً إلى الرد على المستشرقين، بأحقية تفكيرهم، أو بإجراء منهجهم الذى يعتمد مطلق الجدل، تعزيراً لقوة العزيمة على غير حد، للوصول إلى نتائج قد تغير من الموقف السائد. وقد أشار إلى ذلك هاشم صالح - مترجم أركون إلى العربية - فى آخر كتاب "الفكر الإسلامى نقد واجتهاد" يقول هاشم "إن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين جبهة الداخل، وجبهة الخارج، جبهة أصولى المسلمين، وجبهة أصولى المستشرقين" (7) وهو ما جعله فى موقف بين البينين، على حد قول المتنبي:

وسوى الروم خلف ظهره رومٌ فعلى أيّ جانبك تميلُ؟

(6) حوار أجري مع أركون فى مجلة دراسات عربية ع 6/5 أبريل 1998

(7) الفكر الإسلامى فكر واجتهاد، ص 335.

وعلى الرغم من أن خلاف أركون مع غيره كان متجهاً إلى الفكر الغربي لإثبات أحقية وجود موضوع "الأنسنة" في الفكر العربي القديم، وفي وجه المناوئين لهذه الظاهرة، إلا أن موقف أركون لا يخلو من الحيّد عن الموضوعية في نظر الدراسات العربية التي رأت في فكره نفحة علمانية، وأن ليس فيما جاء به - حسب زعمهم - خاصية تسوّغ ربط الأنسنة بمقاصد تحقيق الهوية العربية، على هدي من مقاصد الشارع.

وتقديراً لدور أركون العلمي، بغض النظر عن مواقفه الإيديولوجية، نعتقد أنه استطاع أن يحرك موضوعات تغيب عنها العقل، خاصة من الوجهة الفلسفية، ووجوه الصلة بينها وبين الفكر الديني، رغبة في "تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل"<sup>(8)</sup>، وهو طرح يكاد يكون متفرداً في تفعيل آلية العقل، وأثر ذلك على الدرس الفلسفي الذي تأثر بالروح الجدلية والمعركة الفكرية بينه وبين خصومه، ومن ثم فإن ما يمكن إسناده إلى أركون هو ترجيح كفة العقل، باعتباره معياراً للفكر والعمل، من خلال محاولة ربط العلاقة بين الأنسنة والإنسانية على نحو مختلف لما درج عليه الناس؛ الأمر الذي جعل آراء أركون محكومة بتعدد الدلالات في مقابل الطرح المألوف.

وأما القول بأن أركون كان "يستخدم أدوات جاهزة" وأنه "لم ينجز عملاً تطبيقياً ينتفع به، وأن بحثه يعاني الفراغ والنقص، أو كما جاء ممن كان يرى الغلوّ قصده" إن تجديدية أركون هي تجديدية عدمية!، وغير ذلك من الآراء التي يغلب على كثير منها طابع التعصب في الحكم، وفرط التمادي في الميل والانحياز إلى ما ذهب إليه خصومه، والانحراف عن الإجراء المنهجي، فهو يتنافى مع طبيعة البحث الفلسفي وإثارة التساؤلات. وليس غريباً أن يكون أركون، على غرار معاصريه من الفلاسفة بنسب من

(8) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 17.



التفاوت، وعلى قدر من التوجه، قد استغلوا فراغ الفضاء الفلسفي في الفكر العربي المعاصر؛ ليقدموا ما لديهم مما يمكن عرضه من تصورات وآراء في شتى المجالات، كل بحسب إدراكاته المعرفية والثقافية، خاصة المتجهة إلى السبل العلمية المحض؛ لتكون وسيطا معرفيا بين الأجيال على النحو الذي طرحه أركون في ظاهرة "الأنسنة" التي أراد منها أن تبعث في قالب فكري"، بغض النظر عن الخلفية الإيديولوجية التي لها حساباتها الخاصة. وقد عبر عن ذلك أحد الدارسين في قوله: "إن بناء الذات الأنسنية لا يعني سوى صياغتها بما يسمح لها بتحقيق أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقوالها وأفعالها، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تثمين للأنسنية القائلة بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود".

لقد تبين لمحمد أركون أن سؤال الثقافة يكمن في معرفة الغائب، أو المغيب، منها؛ والإجابة عن مثل هذا السؤال في نظره مرهون بمعرفة المسكوت عنه حتى يتمكن المرء من التفكير في الممكن، والتطرق إلى المقاصد الخفية من التراث الثقافي من دون خلفية شائبة. والتوجه إليه بآليات نقدية منفتحة، والتحول من التفكير في الصيرورة إلى الدخول في مشروع البحث عن التفكير في الصيرورة. وقد قوبل هذا المشروع الاستيمى بامتعاض من فكر الأصالة في حقائقها المطلقة - غير الشائبة - ومعالمتها الجوهرية، اعتقادا من هذه الهوية، أن خطاب أركون ينطلق من تفكير إيديولوجي ملتبس، يمارس فيه صاحبه تصور فعل الآخر بـ "لعبة المرايا". وبين هذا الرأي وخطاب أركون جدل يبدأ بالاختلاف في التكوين الفكري بين ما هو أصيل وما هو مبتدع على غير مثال.

ولعل أركون، وغيره من الفلاسفة والمفكرين يدركون أن مثل هذا الخطاب المضطرب في شمله يغيب محفزات "السؤال" عن كل ما هو متوارٍ. وفي المقابل نعتقد أن السؤال المعرفي/المحض يحرص على الانسجام بين الثابت والمحتول، كما يسعى إلى الاهتمام بدلالة معنى المعنى ضمن إطار توطيد العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، وبين الجانب

الروحي والجانب المادي، والفردى والجماعى، بغية تمكين الكينونة من شرط التحقق الإنسانى فى إنسانيته، وهو ما كان يعتقد أركان فى الأنسنة - فى كثير من جوانبها - وما تضمنته بعض أفكاره - فى هذا المجال - التى دعت إلى تفعيل دور الإنسان بما ينبغى أن يكون عليه، وهى فكرة تقترب - من حيث المنهج - قليلا، أو كثيرا، مع فلاسفة التنوير الذين تجاوزوا الفكر الأنطولوجى *Ontology Ontologie* للإنسان فى ذاته، بالسعى إلى ما تستدعيه الماهية المتجددة. وعلى غرار هذا، وبتأثير ظاهرة السؤال الفلسفى تعتبر الأنسنة فى نظر أركان فعلا إنسانيا يسعى إلى تحقيق ذاته كحاجة ملحة للإبداع ضمن سياق الحرية والاختيار، وانطلاقا من فكرة أن ليس هناك إجابة جاهزة، لذلك دعا إلى سبر عمق التراث الفكرى فى اتساع مداه؛ وهو ما أشار إليه فى مواقف عديدة، نجتزئ بهذا القول: "إن الفكر الإسلامى يمتلك فى مساره التاريخى الطويل مرجعيات فكرية رائعة وعظيمة، كما يمتلك الثروات أو الإمكانيات البشرية الضرورية التى تمكنه من الإسهام منذ الآن فصاعدا فى البحث الكونى عن فلسفة إنسانية جديدة، وهى فلسفة مشكلة ومشاطرة ومغتنية باستمرار عن طريق الممارسة المتضافرة للتداخلى الثقافية والتداخلى الإبداعية".

## محاولة استعادة النزعة الإنسانية

### في الثقافة العربية الإسلامية

«محمد أركون أنموذجاً»

د. محمد بن علي\*

#### 1 - مدخل تمهيدي:

##### أ - النزعة الإنسانية في الفكر الغربي:

يمثل عصر النهضة، نقطة مفصلية في تاريخ الفكر الأوربي، في هذا العصر اتسعت الحدود المكانية لنشاط الإنسان. لقد بات إنسان عصر النهضة شخصية متحررة من كل قيود التي أعاقته وتحرره وتقدمه قروناً طويلة. وهكذا برزت النزعة الإنسانية، وتبلورت تبعاً لذلك فكرة الحاجة لدراسة حضارة العهود القديمة لفهم الحاضر... كما اتجهت الدراسات نحو التحليل والفهم لطبيعة الإنسان فجاءت أفكار جديدة ونظرة متفائلة للإنسان<sup>(1)</sup>.

والحركة الإنسانية humanisme حركة تقدر الإنسان وتعدّه أهم الأشياء في هذا العالم ولهذا سمي رجال النهضة بالإنسانيين "humanistes". إذ وفي سبيل إسعاد الإنسان، ومن أجل الوصول إلى هذه

(\*) الاسم: محمد اللقب: بن علي، أستاذ محاضر المركز الجامعي - أحمد زبانه- غليزان- الجزائر رقم الهاتف: 0775745041 البريد الإلكتروني falsafa20@yahoo.fr

(1) فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1996، ص 141

الغاية لم يترددوا في ولوج أي طريق يوصل إلى هذه الغاية، ولذلك عادوا إلى تراث العصور القديمة لينسجوا على منوالها نموذج الإنسان الذي يرفض أن يوجه اهتماماته إلى أشياء تخص الآخرة. لهذا كانت فردية النهضة تعتبر من بعض الوجوه، احتجاجا على النسك، وتعظيما للحياة الأرضية، التي تستحق أن تحيي بذاتها بآلامها وأمالها<sup>(2)</sup>.

مثلت الحركة الإنسانية في جوهرها حركة تمرد دواعيه، دعت إلى تحرير الفرد من القوالب المتحجرة، التي اتسمت بها بنية المجتمع الإقطاعي، والتحرر من النزعة المدرسية التي كانت الايدولوجيا المعتمدة من قبل الكنيسة والدولة.

لقد فلسفة الإنسانيين تعبر عن إمكانيات الإنسان، أي القدرة على تطوير الذات وتطوير التفكير. عن طريق النشاط الإبداعي المتعدد الجوانب. هذا التصور الذي يرى أن الإنسان كائن عقلائي وشخصية حرة مستقلة، يعتبر الاكتشاف الرئيسي للإنسانية<sup>(3)</sup>. من هذا المنظور يعتبر عصر النهضة من أهم المراحل التاريخية التي مهدت للفكر السياسي الحديث بجميع نواحيه وتطبيقاته، حيث عرف العالم الغربي في هذه المرحلة تحولات عميقة، شملت جميع النواحي.

إن تحليل الحداثة الغربية يبين التطور الدلالي لمفهوم الإنسان في إطار المرجعية الغربية، فمنذ بداية نشوب صراع بين مركزي الكون-الإنسان والطبيعة- فصل الصراع في بداية الأمر لصالح العقل الإنساني، إذ تبين كرونولوجيا تطور الأحداث مع استهلال النزعة الإنسانية عن بداية اختفاء الإله وراء القيم الإنسانية الهيومانية، حينما يبدأ الانفصال تدريجيا عن القيمة المطلقة، لتسود النسبية كل شيء، ويتسبّد الإنسان كمرجعية، ليصبح معيار ذاته ومركز الكون، فهو سوبرمان حقيقي، أو الإنسان المتفوق-

(2) الأدهمي محمد مظفر، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث. ص 16

(3) المرجع السابق، ص 145

بتعبير نشه-، "متأله" من حيث كونه مكتف بذاته.

## ب - ضبط مفاهيم البحث :

1) مفهوم الإنسان: يقول أبو حيان التوحيدي: وأوسع من هذا الفضاء فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان " نعم لقد أشكل على الإنسان فهم نفسه، وظل دائما يتردد ذلك السؤال القديم، من هو الإنسان؟

## - الاشتقاق اللغوي :

جاء في لسان العرب<sup>(4)</sup>: أن الإنسان أصله إنسيان، لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره:

أنسيان، فدلّت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلا أنهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم، وروي عن ابن عباس (رض) أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسى، قال تعالى: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له جرما﴾<sup>(5)</sup> فقال أبو منصور إذا كان الإنسان في الأصل أنسيانا، فهو إفعالان من النسيان، وروى المنذر عن أبي الهيثم أنه سأله عن الناس ما أصله؟ فقال: الأناص لأن أصله أناس، فالألّف فيه أصلية ثم زيدت عليه اللام التي تزداد من الألف للتعريف، فلما زادوها على أناس صار الاسم الأناص، ثم كثرت في الكلام فكانت الهمزة واسطة فاستثقلوها فتركوها وصار الباقي الناس بتحريك اللام بالضمّة، فلما تحركت اللام والنون أدغموا اللام في النون فقالوا: الناس. ومنه قول الشاعر:

إن المنايا يطلعن على الأناص الأمنيّنا

والإنس: جماعة الناس والجمع أناس. والأنس: بخلاف الوحشة

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج، دار ومكتبة الهلال، (ب، ت)، (ب ط)، ص 170

(5) سورة، طه، الآية 115.

والأنس والاستئناس في اللغة هو التأنس، لأن الناس يأنس بعضهم إلى بعض، والإنس : البشر واحده إنسي وأنسي أيضا، ويقال للمرأة أيضا إنسان ولا يقال لها إنسانة<sup>(6)</sup>.

(2) مفهوم الإنسانية: يعرفها أبوحيان التوحيدي بقوله: "الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، ودائر على مركزه، إلا أنه مرموق بطبيعته، ملحوظ بأخلاق بهيمية. ومن رفع عصاه عن نفسه..... ولم يضبط نفسه عما تدعو إليه بطبعه، وكان لين العريكة لاتباع الشهوات الردية، فقد خرج عن أفقه وصار إلى أرذل من البهيمية لسوء ايثاره"<sup>(7)</sup>.

(3) مفهوم النزعة الإنسية: النزعة الإنسانية هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان والقيم الإنسانية فوق كل شيء.

وهناك من يرى أن النزعة الإنسانية ماهية إلا تبرير اديولوجي لنزعة التفوق وفق نموذج التمرکز حول الذات، وهي بالتالي تختلف حسب تأويلنا لها، وهذا ما عبر عنه هايدغر بقوله: "ولكن، إذا كنا نفهم من النزعة الإنسانية بصفة عامة ذلك المجهود الذي يرمي إلى جعل الإنسان حرا في إنسانية، ويخول له اكتشاف كرامته، فإن النزعة الإنسانية ستختلف والحالة هذه حسب المفهوم الذي لنا عن "الحرية" وعن "طبيعة" الإنسان. كما ستختلف بنفس الكيفية وسائل تحقيقها. فالنزعة الإنسانية عند "ماركس" لا تقتضي أي رجوع إلى العهد القديم مثلها في ذلك مثل النزعة الإنسانية التي يدرجها "سارتر" تحت اسم: الوجودية. والمسيحية بدورها إذا ما نظرنا إليها بالمعنى الواسع المشار إليه سابقا، تمثل أيضا نزعة إنسانية من حيث أن كل شيء في مذهبها رهين بخلاص الروح، وإن تاريخ الإنسانية يندرج في إطار تاريخ الخلاص هذا. ومهما اختلفت هذه النزعات الإنسانية... فهي تتفق مع ذلك حول هذه النقطة الجوهرية: وهي أن إنسانية

(6) ابن منظور، مرجع سابق الصفحة نفسها.

(7) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، (ب ط)، 1982، ص158.

الإنسان الإنساني تكون دائما محددة انطلاقا من تأويل معد سلفا للطبيعة والتاريخ والعالم وأساس العالم، أي الموجود في كليته<sup>(8)</sup>.

### ج - النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية:

سؤال بديهي قد يتبادر لذهن قارئ هذه السطور، وهو: ما هي مبررات الحديث عن نزعة إنسانية عربية-إسلامية الآن؟ أليس هذا البحث متجاوز؟ يجيبنا محمد أركون عن انشغالنا هذا بقوله: هناك سببان لبحث هذه المسألة:

الأول هو أن هذه التجربة قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي-الإسلامي نفسه... أنها ليست منسية فقط وإنما هي منكرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراف الذي يرفض أن يخلع على الإسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدتها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره...

وأما السبب الثاني فهو فلسفي. ذلك ان النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الإنسانية تبدو هامشية... ولم يبقى في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية<sup>(9)</sup>.

من هذه النقطة ينطلق محمد أركون<sup>(10)</sup>، مبرزا أن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية كانت سابقة على النزعة الإنسانية في الغرب، ذلك

(8) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، نقلا عن: [http://www.aljabriabed.net/n11\\_11miftah.htm](http://www.aljabriabed.net/n11_11miftah.htm)

(9) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996، ص77-78.

(10) أركون مفكر جزائري ولد في بلدة تاويريرت في ولاية تيزي وزو شرق العاصمة الجزائرية عام 1928 وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بولاية عين تموشنت حيث واصل دراسته الابتدائية هناك أكمل دراسته الثانوية في ولاية وهران ثم التحق بكلية الفلسفة =

أن العالم العربي-الإسلامي كان قد عرف تجربة الأنسنة بشكل واضح المعالم في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي<sup>(11)</sup>، وهي نزعة إنسانية تشبه النزعة الإنسانية الغربية في عصر النهضة لكنها- أي النزعة الإنسانية العربية-الإسلامية- لم تدم طويلا عكس النزعة الإنسانية الغربية.

من بين الشخصيات الفكرية التي مثلت الأسنة في العصر الكلاسيكي، يذكر أركون شخصية التوحيدي، وهي إحدى الشخصيات النادرة في الثقافة الإسلامية، "التي انتفضت واثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان"<sup>(12)</sup>، فالتوحيدي يعتبر عند أركون نموذج الإنسية العربية، لأنه رفض النزعة الإنسانية الشكلية والسطحية، وأراد أن يطبق شعار العلم بالعمل والعمل بالعلم، كما كان يعتقد أركون بقوة عبارة التوحيدي "الإنسان أشكل على الإنسان"<sup>(13)</sup>، لأن هذه العبارة أو التساؤل يبين لنا "كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية ملموسة": بطريقة تتجسد سياسيا وتتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع، كما تتجسد في نظام اقتصادي، فيه شيء من العدالة والمساواة في الفرص والحظوظ... هذه هي الإنسية والنزعة الإنسية الحقيقية والفلسفية القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أعلى وأعزّ شيء في الوجود<sup>(14)</sup>.

= في الجزائر ثم أتم دراسته في جامعة السوربون بباريس حصل على شهادة الدكتوراه في الآداب، ودرس بجامعة عديدة في أوروبا وأميركا والمغرب، واهتم بدراسة وتحليل الفكر الإسلامي. تم اختياره عضوا باللجنة الوطنية لعلوم الحياة والصحة بفرنسا، وعدة لجان أخرى. ترك أركون مكتبة ثرية بالمؤلفات والكتب، ومن أهم عناوينها: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة - العلمنة والدين - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - الفكر الإسلامي قراءة علمية- قضايا في نقد العقل الديني - القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب - نزعة الأنسنة في الفكر العربي... الخ.

(11) للمزيد انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 77 وما بعده.

(12) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر، هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1988، ص 19.

(13) المرجع نفسه، ص 18.

(14) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هشام صالح، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (ب، ت)، (ب ط)، ص 259.



هذه هي الأُسنة والنزعة الإنسية الحقيقية، القائمة على الإنسان واحترام الإنسان، واعتبارها أعلى وأعز شيء في الوجود. وإلى جانب شخصية التوحيدى، هناك شخصية ابن سينا الذي يجده أركون عنده بذورا فلسفية بنزعة إنسانية جديدة، تقوم على ثلاثة أبعاد مهمة، يحددها كما يلي:

- أ - النزعة إنسانية "تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل، للتوصل إلى الاستقلالية الذاتية.
  - ب - النزعة الإنسانية تعترف بالرمزية الدينية، بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى.
  - ج - النزعة الإنسانية تعترف أخيرا، بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان.
- كل هذه السمات كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا الإنسانية، على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح<sup>(15)</sup> إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جو ملائما.
- أما عن أسباب ظهور الإنسانية العقلانية، في القرن الرابع الهجري فيحددها أركون بـ: "
- أ - إضعاف هيئة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يعلبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة، بين الطوائف والمذاهب.
  - ب - صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي، تأكيدا لعلمنة الفكر في الساحة العربية الإسلامية.
- هذه العناصر كانت موجودة في القرن الرابع<sup>(16)</sup>. ولذلك يرى أركون أن "دراسة الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، تتيح

(15) محمد أركون، نزعة الأُسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 20

(16) المرجع نفسه، ص 47

لنا التأكد من وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان، في المجال العربي الإسلامي، وهذا ما ندعوه بالإنسية العربية. بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم، تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله" (17).

لكن هذه الظروف سرعان ما تغيرت وتبدلت، وبدأت الأنسنة العقلانية في التراجع والاختفاء، وهذا التراجع الذي يصيبها، هو بمثابة انتكاسة كبيرة للثقافة العربية الإسلامية بالنسبة لأركان.

تراجع يصفه بالقدر التراجيدي، الذي لا تزال نتائجه الكارثية مستمرة إلى اليوم، ولذلك يشعر أركان أنه من الواجب إعادة التفكير بمسألة النزعة الإنسانية، لمعرفة أسباب ازدهارها أثناء العصر الكلاسيكي، ثم تراجعها وانقراضها بعد ذلك من المجتمعات العربية الإسلامية. لأجل هذا الهدف يقترح أركان دراسة سوسيولوجية لفشل الموقف الإنسي؛ ولماذا توقف عن الاستمرار عكس النزعة الإنسانية والعقلانية الغربية، التي بدأت في القرن السادس عشر ولازلت مستمرة إلى اليوم.

د - شرط تأصيل سؤال الإنسان في الفكر العربي المعاصر:

1) استلهام الموروث العقلاني في الثقافة العربية الإسلامية.

حتى يتم التأصيل الأنسنة في الفكر العربي المعاصر من جديد. يقترح أركان مصطلح الأنسنة ليلفت الانتباه "إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء (...). إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر خاصة، والفكر الإسلامي عامة"، فأركان يرى أنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملاً نقدياً، منيراً، دون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى، التي يقترحها العقل ويدافع عنها" (18).

(17) المرجع نفسه، ص 605

(18) محمد أركان، معارك من أجل الأُسنة في السياقات الإسلامية، ص 70. نقلاً عن: كيجل مصطفى، الأُسنة والتأويل في فكر محمد أركان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 2011، 1، ص 64

لا يتوقف أركون عن الدعوة إلى ضرورة استعادة ذكرى كبار مفكري العصر الكلاسيكي والاستثناس بهم، وتحيين أعمالهم الفكرية والنقدية، كما يفعل مع التوحيدي ومسكويه والجاحظ وابن سينا... الخ، " مع وعيه الكامل بأن المضامين والمناهج والمسلمات والأنظمة المعرفية، ومعايير التأويل وإطلاق الأحكام والعقائد، الخاصة بالفضاء العقلي القروسطي، لا يمكن دمجها داخل حدثنا الفكرية والعلمية والقانونية والاقتصادية المعاصرة، إلا بعد إجراء تعديلات ومراجعات كبيرة عليها" (19).

لكن ما السبيل لاستعادة هذه النزعة؟

الأمر مرتبط من وجهة نظر أركون، بآليات التفكير التي نوظفها من جهة، وموقفنا من الثقافة الدينية من جهة أخرى، ففي الغرب حصلت قطيعة عقلية حقيقة، بالقياس إلى الثقافة اللاهوتية بمجملها، ولم يعد الغربيون يعرفون ماذا كانت وكيف هي. لقد عرف فلاسفة التنوير الأوروبيون أن للعقل الديني المنقلب إلى إيديولوجيا حدودا ومصالح خاصة، لا علاقة لها بالتنزيه الديني المتعالي، أو بالتجربة البشرية للإلهي أو بالبعد الروحي الخالص. عرفوا كيف يكشفون القناع عن وجوه رجال الدين المسيحيين، لكي يظهروا على حقيقتهم، وكشفوا بالتالي عن الممارسات القمعية والسلطوية الرهيبة، التي تختبئ تحت عباءات رجال الدين، أو تحت الشعارات الدينية. فباسم الله والتنزيه والدين الحق، يمررون كل مصالحهم وامتيازاتهم، بل يبررون أشد الأعمال التعسفية والاستبدادية، التي تقوم بها السلطة السياسية أو السلالات الملكية المتعاقبة. وهكذا تم التمييز بشكل واضح بين البعد الروحي للدين/ وبين البعد الأيديولوجي السلطوي، وهذا ما لم يتم حتى الآن- حسب أركون- في ما يخص التجربة التاريخية للإسلام.

---

(19) المرجع نفسه، ص 71

## 2) نقد آليات التفكير العقلي للقرون الوسطى.

لكي يفهم المرء-يقول أركون- الفرق بين الفضاء العقلي للحدثاء/ وبين الفضاء العقلي للقرون الوسطى، نحليه إلى تفسير فخر الدين الرازي للآية 256 سورة البقرة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾.

إن تفسيره -يقول أركون- يذكرنا بفضاء القرون الوسطى، فهو يقول بأن الله يريد أن يضع الإنسان على المحك (أو أن يبتليه) في هذه الدار الدنيا، لامتحان معدنه وصلابته، وذلك قبل إطلاق الحكم الإلهي الأخير عليه، وتقرير مصيره في الجنة أم في النار. هذا هو معنى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وليس معناه أنّ الإنسان حر في أن يتدين أو لا يتدين، أن يؤدي الشعائر أو لا يؤديها. فهذا تفسير -يقول أركون- إسقاطي حديث على الآية، وذلك من أجل استغلالها لإغراض تبجيلية أو سياسية، كما يفعل المسلمون المعاصرون.

من هنا يصل أركون إلى جوهر المشكلة، وهي أن العالم الإسلامي لا يزال يعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة. وهو أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق. إنه يعني بالضبط: الاعتراف للفرد -المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية، التي يريدتها ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن آرائه، اللهم إلا إذا حاول فرضها عن طريق القوة والعنف على الآخرين<sup>(20)</sup>.

لهذه الأسباب يرفض محمد أركون، بناء الأنسنة على التعاليم الدينية، ويدعو لتبني الموقف الفلسفي كبديل عنها، لأنه يرى أن مصير الإنسان في الأنسنة الدينية، مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة، لأن الله هو

(20) محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر، هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2000، 2، ص244، 243

الذي يرسم له حدود فاعليتها المعرفية والأخلاقية<sup>(21)</sup>. وهذا يعني أن هناك فرقا كبير بين الموقف الفلسفي من الإنسان، والموقف الديني منه، وبالتالي فرق بين تصور الأديان للإنسان وتصور الحداثة له. فرق بين ما يسميه أركون إنسان الميثاق والإنسان "الفرد - المواطن"، فإنسان الميثاق هو التصور الذي بلوره الخطاب النبوي (اليهودي - المسيحي - الإسلامي)، الذي يستخدم الأساليب البلاغية ذات البنية الأسطورية أو المجازية، من أجل "أن يظهر لأول مرة في التاريخ إنسان الميثاق المتعاقد مع الله، الحي المتكلم الفاعل في التاريخ الأرضي، من أجل إغناء وتوسيع العلاقة المتبادلة بين الإنسان والله أو الله والإنسان".

وبمجيء خطاب الحداثة، يرى أركون أنه حدث الانتقال من مرحلة الشخص المخلوق من قبل الله عن طريق مديونية المعنى، إلى مرحلة الشخص الفرد المواطن، المرتبط بالدولة الحديثة، عن طريق عقد اجتماعي قانوني، أي أن العقد في الخطاب النبوي، كان بين الإنسان والله. أما العقد في خطاب الحداثة، فهو بين الإنسان والدولة؛ وهذا هو الفرق بين الرؤية اللاهوتية للإنسان والرؤية الحداثية له<sup>(22)</sup>.

الإنسان في الرؤية اللاهوتية، كما قال علي حرب "يفتش عن مشروعية أقواله وأفعاله خارج عالمه، بينما الإنسان في الرؤية الإنسانية هو مرجع ذاته، والمسؤول عن تحقيق مصيره. من هنا تصبح مفردات الحرية، الاستقلالية، الفردية، الذاتية، الأنسنة، التنوير، تؤلف شبكة مفهومية، برز فيها الشكل الإنساني على حساب الشكل الإلهي"<sup>(23)</sup>.

ورغم أن أركون لا ينفي بأن البذرة الأولية للديمقراطية موجودة حقا في القرآن -الشورى-، لكنه يرى بأنه هناك فرق كبير بين الديمقراطية

(21) كيجل مصطفى، مرجع سابق، ص 73

(22) كيجل مصطفى، مرجع سابق، ص 74

(23) المرجع والصفحة نفسها.

بالمعنى الحديث للكلمة وبين الشورى، فالشورى محصورة بالفئة العليا من كبار المسلمين، في حين تشمل الديمقراطية جميع البشر دون استثناء، ودون النظر لمذاهبهم وأعراقهم وقبائلهم، وبالتالي "إن الشورى -في نظر أركون- تظل سجيناً الفضاء العقلي للقرون الوسطى، إلا إذا تمّ تطويرها أو توسيعها لكي تشمل كل الشعب، وعندئذ لا يعود هناك فرق بينها وبين الديمقراطية".

لذلك يصل أركون إلى نتيجة مفادها، أنه لا يمكن ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية للشخص البشري، إلا بواسطة النظام الديمقراطي ودولة القانون. وغياب هذه الأمور من ساحة الفكر الإسلامي المعاصر -باعتبارها تشكل اللامفكر فيه- يجعل من هذا الفكر خطاباً بعيداً كلياً عن النزعة الإنسانية الحديثة، بما هي افتتاح لدائرة قيم جديدة، احتلها الإنسان.

هذا الاغتراب المزدوج، عن العالم المعاصر من جهة، وعن التراث الكلاسيكي المبدع من جهة أخرى، يجعلنا -يقول أركون- نرى في الخطاب الإسلامي، "خطاب جماعي اجتماعي، لا يعي شروطه الخاصة، لأنه لا يمارس عودة نقدية على مسلماته، ولا يفتح على الحداثة وقطائعها المعرفية والسياسية، التي قدر لها - منذ عصر الأنوار تحديداً - أن تبلور رؤية جديدة للعالم، على أنقاض الصروح اللاهوتية -الميتافيزيقية الكلاسيكية، مدشنة بذلك عهد الاستقلال وتحرر العقل النقدي من سلطة المرجعية المتعالية، وهو ما تمت ترجمته سياسياً في انبثاق المواطنة الحديثة، بوصفها صيغة للوجود الحر للفرد/المواطن.

### 3) نقد آليات الخطاب الإسلامي المعاصر

إن الخطاب الإسلامي في نظر أركون، "يتوقف عند المرجعية النصية وعند المدونات التشريعية والعقدية، التي بلورها فقهاء وامتكمّلوا العصور الوسطى، يعتمدونها مرجعاً بصورة ميكانيكية، ولذا فهو لا يستطيع أن يساهم

في بناء الإنسانية الكونية المنشودة" (24).

من هنا تساءل أركون: أين أسئلة المواطنة في هذا الخطاب؟ أين أسئلة التنظيم السياسي الديمقراطي للمجتمع، خارج إطار الوصاية التي مثلتها المصنفات المرجعية القروسطية، التي تحدثت عن السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعية، أو تلك التي تحدثت عن الآداب السلطانية؟ أين أسئلة الحقوق والحريات الفردية والجماعية؟ بوصفها من مكتسبات الروح البشرية، وهي تناضل دوماً من أجل ازدهارها الذاتي، خارج أنظمة القمع والرقابة والوصاية. ما مكانة حقوق المرأة في هذا الخطاب؟ (25). أين الحرية الفكرية بمفهومها الشامل في الوسط الإسلامي؟ لماذا لا تحتل موقعا ضمن منظومات القيم والحقوق خارج ممارسات التبديع والتفكير؟ كما نشاهدتها عبر أرجاء العالم الإسلامي.

هذه الأسئلة وغيرها تتيح لأركون أن يقيس الحجم الفعلي للمسافة العقلية/الابستمولوجية، التي تفصل الخطاب الإسلامي المعاصر، عن فتوحات العقل، وعن مكتسبات الحداثة الحقوقية والسياسية. إنه بكل أسف خطاب متخلف، مازال أسير روح الرقابة والوصاية.

#### 4) سبيل الخروج من مأزق التخلف.

يرى أركون أن السبيل يكمن في تتبع نفس الخطوات التي عرفتتها الحضارة الغربية، وعليه يتطلب الأمر من المسلمين القيام بالثورات العقلية والمفهومية نفسها التي حصلت في الغرب، رغم اعترافه بصعوبة ذلك، لأن الغرب قطع أشواطاً كبيرة وطوّر أعمالاً نقدية رائعة، بخصوص الظاهرة الدينية عموماً والمسيحية خصوصاً، في حين لا يزال الإسلام في البدايات الأولى.

(24) أحمد دلباني، الفكر النقدي سبيلاً إلى الأنسنة، ضمن: قراءات في مشروع محمد أركون، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة الجزائر، (ب، ط)، 2011، ص 83-84.

(25) المرجع نفسه، ص 83

يعي أركون جيداً أن " مهمة أنسنة الإنسان لا تنتهي ابداً، لأن بلوغ أرقى درجات الأنسنة، وتحقيق درجة عالية في احترام حقوق الإنسان، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظام الحكم والسلطة السياسية القائمة في المجتمع.

ولما كانت الوضعية الحالية للعالم الإسلامي، تتميز بتراجع مستمر لحقوق الإنسان، في مقابل تطور احترامها في العالم أجمع، فإن النضال من أجل حقوق الإنسان يبنى أساساً على النضال من أجل الديمقراطية، على جبهتين: جبهة الدولة المتسلطة، وجبهة التيارات ذات المنزح الدغمائي الديني على وجه الخصوص. فبالنسبة للجبهة الأولى، أي جبهة السلطة القائمة، فإن شرعية الحديث عن الديمقراطية، تنبع من الاعتقاد بأن نقطة الانسداد الرئيسية في مسار تحقيق المجتمعات العربية لأهدافها الاجتماعية، تكمن في طبيعة السلطة القائمة وبنيتها الراهنة، والتي تفتقد إلى الشرعية اللازمة للحكم باسم الشعب<sup>(26)</sup>، فقد ظل طابع الانقلابات العسكرية للاستيلاء على السلطة السياسية، وما يقترن به من انقلابات فكرية للسيطرة على العقل والهيمنة على الذاكرة، وهو الطابع المهيمن على عملية انتقال السلطة في عالمنا العربي، وهذا ما جعل أركون يصف هذه الأنظمة القائمة بالاستبدادية.

يرى أركون أنه لا يمكن " أن توجد ديمقراطية حقيقية، دون أن تحصل في المجتمعات مناقشة مفتوحة، حرة، خصبة، نقدية، خلافية. ولا يمكن لهذه المناقشات أن تحقق الغايات الإنسانية الرفيعة للديمقراطية، إذا لم تُدخل التساؤل الفلسفي على أحد مستوياتها"<sup>(27)</sup> من جهة، وتبعد الموقف الديني الدوغمائي من جهة أخرى. والإيمان بأن شكل الحكومة من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان.

(26) فارح مسرحي، الحداثة في محمد أركون، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص143

(27) محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، تر، هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص232



من هنا تصبح المهمة الملقة على عاتق الفلسفة الإنسانية الديمقراطية، هي أن تعوض بقدر الإمكان عن الأضرار وأنواع البتر التي لحقت بالمسارات الأصلية، والقوى الخلاقة للإنسان الباحث عن كينونة أكثر وسعادة أكثر.

#### (د) نقد الاستثمار الإيديولوجي لحقوق الإنسان

يرى محمد أركون أن الحداثة الأوروبية (أو الغربية بشكل عام)، قد أعطت الأولوية للجانب الزمني، المادي الاستهلاكي، وأهملت الجانب الروحي عن طريق رميه في الدائرة الخاصة لحياة الإنسان. وهكذا تم تغليب حقوق "الفرد-المواطن" على حقوق "الشخص-الروح"، بمعنى أن الإنسان لم يعد منظور إليه كروح، كداخلية حميمة، وإنما كفرد مواطن له حقوق مادية عديدة ينبغي إشباعها فقط.

وبهذا المعنى انتقد حقوق الإنسان كما هي سائدة في الغرب، فحقوق الإنسان لا تكتمل إلا بإشباع حاجاته الروحية والزمنية في آن واحد، وليس فقط الزمنية أو المادية.

وهو يرى أنه قد حصل اختلال من خلال مسار الحداثة والعلمنة في التصور الغربي لحقوق الإنسان، لا ريب في أن الحداثة الغربية حققت أشياء يحسد عليها أبناء الجنوب الفقير والمسحوق والمقموع، ولكن التقدم على صعيد الحياة الروحية أو الأخلاقية لم يكن على المستوى نفسه، فالبعد الروحي أصبح معلقاً أو مطموساً أو مهملاً، بعد أن اختزل الإنسان إلى مجرد وظائف عضوية وحاجات الاستهلاكية.

إن الخطاب المهيمن حالياً حول حقوق الإنسان والديمقراطية، ليس إلا نوعاً من الاستعادة لنظرية التقدم وتفوق الحضارة الأوروبية، هذه النظرية التي سادت في القرن التاسع عشر (أي في عصر الاستعمار). وهكذا يتم حجب فضيحة أخلاقية معينة أو التقليل من شأنها تحت اسم

(الحضارة والتقدم) واقصد بذلك تلك الفضيحة المرتبطة بإرادة القوة المهيمنة، التي تحرك أوروبا منذ القرن منذ القرن الثامن عشر.

وهو من جهة أخرى ينتقد ما سمي بالإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان. ويرى أنه نص لا يمكن أن يصمد أمام الامتحان التاريخي والقانوني واللاهوتي والفلسفي، فهو عبارة عن ترقيع إيديولوجي ولملمة لعدة عناصر وأفكار متنافرة من هنا وهناك. فهو - حسب رأيه - ترقيع أيدلوجي من أجل إدخال صوت الإسلام في جوقة الدعوات الوعظية السائدة حالياً، والداعية إلى احترام حقوق الإنسان. ويضرب على ذلك مثال عن مكانة المرأة في الكثير من البلدان الإسلامية، والتي يرى أنها لا تزال أبعد ما تكون عن الحد الأدنى الذي يتطلبه القانون الحديث للشخص البشري، والواقع - يقول أركون - أنه لا يوجد فقط خلاف بين بعض مبادئ الشريعة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإنما توجد قطعية ابستمولوجية جذرية على مستوى الفكر المتعلق بالشخص البشري وطموحه نحو الحريات، كل الحريات، وهذه الحريات مرفقة بالطبع بواجبات تشرط الممارسة الكاملة لهذه الحريات، فالحرية بدون مسؤولية ليست حرية وإنما هي فوضى، وبالتالي، فإن الانتقال الى مستوى القانون الحديث، يتطلب من المسلمين القيام بالثورات العقلية والمفهومية نفسها التي حصلت في الغرب، فالمسألة لا تحل بإضافة قانون حديث إلى قانون قديم، وإنما ينبغي تفكيك القانون القديم أولاً.

### خاتمة: وتعقيب

في خاتمة هذا البحث نقول أن محمد أركون يدعو إلى ثورة نقدية/ مفاهيمية في كل ما يتصل بعلم الإنسان في الثقافة العربية - الإسلامية، فهو ورغم اعترافه بأن " مفهوم الشخص حاضر في عدد من تيارات الفكر الكلاسيكي. إلا انه لم يكتفي بالأطر الدينية والأخلاقية والقانونية والفلسفية، التي خلفها الفكر الإسلامي النظري. ودعا إلى " الشروع بالتفكير النقدي،

انطلاقاً من الشروط الجديدة للتطور التاريخي للمجتمعات المسلمة منذ  
الخمسينيات<sup>(28)</sup>

والشرط الأساس لتوطين نزعة الأنسنة في البيئة العربية الإسلامية- من  
جديد- مرتبط في نظر محمد أركون باستلهاً بعدها العالمي، فلا "وجود  
لنزعة إنسانية، بالتالي، خارج إطار التواصل الإنساني الشامل والنضال  
المستمر من أجل تجاوز كل عوائق هذا الاتصال.

إن النزعة الإنسانية الكونية لا يمكن أن تصبح واقعا في هذه المرحلة  
العولمية إلا إذا أسهمت فيها كل الثقافات في إطار من الشراكة والتواصل  
الإنسانيين خارج محبس الانغلاق الذي أبدته التراثيات المحلية، كما تم  
إنتاجها بوصفها أنظمة ثقافية للاستبعاد المتبادل تقوم على ادعاء احتكار  
الحقيقة المطلقة.

هذه جملة من الأطروحات التي يتبناها المفكر الجزائري محمد  
أركون. أطروحات تتسم في كثير من الأحيان بالخلط في المواقف  
والوضعيات، ومن جملة ذلك أن الفضاء القروسطي كمرحلة زمنية لا يمكن  
أن ينطبق على الحضارتين العربية الإسلامية والحضارة الغربية بنفس  
الملايسات، لأن ما عاشته أوروبا في القرون الوسطى، لا وجه لمقارنته  
بفترة القرون الأولى من الحضارة الإسلامية، التي وإن عرفت تطاحنا حول  
الحكم والسلطة، فإنها لم تعرف سيطرة رجال الدين على الساحة السياسية  
والفكرية، بل بالعكس، يمكن القول أن الفترات التي ينتقدها أركون في  
التاريخ الإسلامي تعدّ من أحسن الفترات انفتاحا.

بالإضافة إلى هذا، كيف يقارن أركون بين مفاهيم لها بيئتها الخاصة،  
ويستنتج من ذلك أن مفهوم الشورى لا يساير الديمقراطية، ألم تكن  
الديمقراطية في بداياتها عند اليونان مقصورة على الصفوة من المجتمع؟

---

(28) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت لبنان،  
ط1، 1996، ص137.

فكيف نقول أن الديمقراطية وليدة عقل الحداثة، بل كل ما فعله عقل الحداثة هو أنه طور آلياتها، بعد أن نفض عنها غبار قرون من التهميش. من هنا كان يمكن لأركون أن يقول، أنه من الواجب تطوير آليات الشورى، حتى تصبح نموذجاً يصلح للتطبيق في الوقت الراهن.

ثم كيف يخلط أركون بين العلمنة، كما تمت في أوروبا وبين فضاء لم يعرف سطوة رجال الدين على الشأن السياسي طيلة تاريخ الدولة الإسلامية، حتى وإن كان رجال الدين يوظفون -كما هي الحال اليوم- لتبرير هذه الفكرة أو تلك. هذه جملة من الاعتراضات الموجزة، التي رأيت أنها يمكن أن تفتح باب النقاش واسعاً لأعمال هذا المفكر الكبير.

#### مراجع البحث:

- القرآن الكريم
- سورة طه، الآية 115.

#### \* المصادر

- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996، ص77-78.
- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، تر: هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1981.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هشام صالح، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (ب، ت)، (ب ط).
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هشام صالح، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط1، 1999.
- محمد أركون، نافذة على الإسلام، تر: صيَّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت-لبنان، ط1، 1996.
- محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2، 2000.

\* المراجع :

- فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، بيروت، 1996.
- الأدهمي محمد مظفر، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث.
- أحمد دلباني، الفكر النقدي سبيلا إلى الأنسنة، ضمن: قراءات في مشروع محمد أركون، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة الجزائر، (ب، ط)، 2011.
- فارح مسرحي، الحداثة في محمد أركون، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
- كيحل مصطفى، الأسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط - المغرب، ط1، 2011.

\* الموسوعات :

- ابن منظور، لسان العرب، ج، دار ومكتبة الهلال، (ب، ت)، (ب ط).
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، (ب ط)، 1982.

\* المواقع الالكترونية :

- مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: عبدالهادي مفتاح، نقلا عن:  
[http://www.aljabriabed.net/n11\\_11miftah.htm](http://www.aljabriabed.net/n11_11miftah.htm)



## نقد العقل الهوي

### فتحي المسكيني وحوارات آخر القرن

■ د. مونس بخضرة\*

التفكير مع الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني\* حول العقل الهوي\*\*\* في دوائر الوعي الفلسفي المتعددة، ضمن نصوصه التي كتبها

(\*) الجزائر - جامعة تلمسان.

(\*\*) فتحي المسكيني هو فيلسوف ومترجم تونسي بارز، ولد سنة 1961، بدأ التدريس في

الجامعة منذ سنة 1990، وتحصل على دكتوراه دولة سنة 2003 ومن مؤلفاته نجد:

(1) هيجل ونهاية الميتافيزيقا " دراسة تأويلية لعلم المنطق سنة 1997.

(2) فلسفة النوايت سنة 1997.

(3) " الهوية والزمان " تأويلات فينومينولوجية لمسألة " النحن " سنة 2001.

(4) نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، هيدغر من أنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ

الوجود سنة 2005.

(5) الفيلسوف والإمبراطورية، تنوير الإنسان الأخير سنة 2005.

(6) الهوية والحرية نحو أنوار جديدة " 2011.

(7) وله العديد من الترجمات والدراسات المعمقة المنشورة في مجلات عالمية.

(\*\*\*) يقول فتحي المسكيني موضحا مقصده من "نقد العقل الهوي" قائلاً: «لا نريد وهكذا

عنوان أن ننافس مشاريع "نقد العقل العربي" أو "نقد العقل الإسلامي" ولم لا "العقل

المغربي" و"العقل المشرقي" كما في خصومة الجابري وحنفي، و"العقل المسيحي". فإن

هذه الصفات (عربي، إسلامي، مغربي، مشرقي... ليست من الفلسفة من أضعف انفعالنا،

فهي لا سند لها سوى اعتبارات ثقافية أو جغرافية أو عقديّة من طبيعتها اعتبارات غير كلية.

وإن ما حققه الجابري وأركون من مكاسب نظرية للمتفلسفة العرب المعاصرين، وبخاصة

نقل البحث الفلسفي بالعربية من طور التأريخ الإستشراقي للمخطوطات، وهي حرفة ما يزال

يمتتها بعض الجامعيين العرب باسم الشروط الأكاديمية لمراكز البحث الغربية، على =

في العشرية الأخيرة من القرن الماضي، والنصوص التي كتبها في العشرية الأولى من القرن الجاري، يجعلنا نتحرك داخل جغرافيا فكرية غير محددة المعالم. تفكير لا يقف فحسب عند التيارات والمذاهب والأسماء الفلسفية المتعارف عليها في تاريخ الفلسفة، وإنما أيضا يستقر على المفاهيم المثقلة بالدلالات والمقاصد المعلنة وغير المعلنة وحتى على الحروف التي تتخللها علامات الكتابة، وهي كلها ميزات تجعلتنا نعتبره تفكيراً تأويلياً بامتياز، أو بلغة هيجل Hegel هو فكر ثاني منعكس (الفكر الانعكاسي *pensée réflexive*) منتج من ما هو مستشكّل حوله، فهو كطائر (فينق *VinQ*) الذي يقوم من الرماد، وهي القدرة التي جعلت من فتحي المسكيني يعيد تقديم مواضيع مختلفة كانت في الأمس رثة ومكدسة في أرشيف الفاهمة البشرية في شكل مواضيع جديدة تتقاطع مع لغات وعلامات العصر، وهو الحدث نفسه ظهر في محاورته اللازمية لنصوص محمد عبده Mohammed Abdo ولابن خلدون Ibn Khaldoun ولابن رشد Ibn Rushd وكانط Kant وهيجل Hegel

= ضوء النقد الحديث للعقل، لم تتوضح إلى حد الآن، ومن ثمة لم تؤت أكلها بسبب السجال العامي حول الدلالة العرقية أو الدينية لمفهوم العقل عندهما، وكان الأجدر هو الذهاب مباشرة إلى صناعة الفلسفة بما هي ذلك، أي البحث الصناعي الكلي على عادة الفلاسفة في كل عصر في المشاكل الأساسية لطرق فهمنا لأنفسنا وللعالم، فلا فلسفة إلا بالكلي، هذا ما سماه الإغريق، وهذا ما قامت عليه الفلسفات الأساسية لحد الآن. لقد ارتأينا مصطلح (العقل الهوي) بوصفه ما ينبغي على الفلسفة أن تنقده، بالمعاني المعاصرة للنقد من كانط (تحديد أولوية التفكير ورسم الحدود) إلى نيتشه (تدمير الأوهام السرية) إلى هيدغر (نقض التاريخ الأنطولوجي الثاوي في ما يقال) إلى هابرماس وآبل (تحويل الفلسفة من براديجم الوعي إلى براديجم اللغة) إلى رورتي (التهكم ما بعد الحديث من النزعة التأسيسية للعقل التقليدي). الهوي منسوب إلى الهوية بوصفها مشكلا كونيا إنقلب في السجال الهوي الذي غلب على تفكير العرب المعاصرين من الأفغاني حتى طه عبد الرحمان إلى قميص عثمان، يرفع ضد كل من يفكر بشكل كلي. إن مهمة نقد العقل الهوي هي رسم حدود وعلم الكلام المعاصر الذي تمنى محمد أركون وجوده وتدمير مهمة الأصالة فوق التاريخية للملة ونقض التاريخ الأنطولوجي لأنفسنا الذي توفره فرضية "الخلق" الكتابية، وتحويل الفلسفة من السجال الهوي المعاصر حول "النحن" إلى استشكال لغوي وبراغماتي لطريقتنا الحالية حول أنفسنا» للإطلاع أكثر أنظر: فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، ص 54.



وهيدغر Heidegger وغيرهم من الفلاسفة.

إن اعتماد فتحي المسكيني على التأويل كإستراتيجية معرفية بنائية، جعله يقيم داخل النصوص التي اشتغل عليها، اتخذها محاورا منفتحا في إقامة البرهان والاستدلال أثناء التحليل والتعريف، وهي كلها وظائف أقامها كأدوات مجاورة. أدوات تجعل من مسألاته تجاور التعيينات الفكرية التي يفتح عليها ويستنتقها، وهي في معظمها خصائص جعلت منه صاحب أسلوب فريد في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة ونموذجا للتفكير الذي يفتح على نفسه. ولعل هذه الأسلوبية ليست نابعة من الصدفة بقدر ما هي وليدة مواقع واضحة اتخذها المسكيني في رأه الفلسفية للعالم، ومن بين أولى هذه المواقع هي إقامته داخل النصوص الكبرى الأساسية والمشكلة للصروح الفلسفية والتفكير من داخلها على غرار ما فعل مع نصوص كانط وهيدغر وابن رشد مثلاً.

وأما الموقع الثاني، فيظهر في إقامته لعلاقة حميمية مع المصطلح والمفهوم، وهي علاقة ربما تجذرت في خطابه من خلال تجربته العريقة والطويلة مع الترجمة الفلسفية، تجربة جعلته يؤدي وظائف ترميمية للمفاهيم وللمصطلحات ولدلالاتها، ونحت تصورات جديدة نابعة من فهم جديد. وأما الموقع الثالث الذي يتحدد في طبيعة النصوص التي يشتغل عليها المسكيني، والتي هي غالبا ما تكون نصوص صلبة ومتماسكة صعبة النهش، تجعل المشتغل عليها يتخذ حصونا عدة، منهجية ولغوية ومعرفية حتى يتسنى له تحقيق شرط الإقامة، وهي الشرطية نفسها التي اتخذها المسكيني في ملامسته لنص الوجود والزمان أو لنص الدين في حدود مجرد العقل أو لنصوص هيغل العاقبة.

إضافة إلى جملة التقنيات البحثية التي يعتمدها المسكيني في استنطاقه للمواضيع وللإشكاليات العالقة، نجده يتعامل معها من دون خلفيات إيديولوجية أو قومية، بما أنها تنتمي إلى الفاهمة البشرية وتتصف بصفة الكونية. فما يعرف في الخطابات الفلسفية بإسلامي أو شرقي أو غربي هي

مجرد أوراام فكرية لا تساعد على تحقيق ما هو مطلوب من العقل البشري، فالاستناد على هذه الكتل غير واضحة الترايب تزيد من الأزمة تأزما، والإشكال استشكالا، وعليه يعتقد المسكيني أننا مطالبون أكثر من أي وقت مضى على ضرورة ممارسة التفكير وصناعة الفلسفة خارج هذه السياجات الهوية، وهي ملاحظات يسجلها المسكيني على طرق مسائلتنا لداوتنا والتي غالبا ما كانت مساءلات ذات طابع أنثروبولوجي واقعة تحت ثقافة الملة وثقل الهوية.

ملاحظات افتتح بها كتابه " الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن"، وهو نص يعد فارقة في نصوصنا الإستشكالية تحت تساؤل كبير في الصيغة التالية: هل توجد فلسفة عربية؟

لا أعرف لماذا طرح فتحي المسكيني مثل هذا السؤال؟ والظاهر أنه به يدرج كل ما أنتجه المفكرون العرب في حقل الفلسفة ضمن الفكر المتأزم، ووضعه ضمن المسائلة النقدية والمعاناة الإبتيمولوجية. فما كتب في هذا المجال لم يستطيع أن يتحرر من عقد الهوية وأعراف الملة وفشله على مواكبة ما هو كوني وحدائي وأنواري، وجعل الفعل الفلسفي ضمن الممارسة العمومية والشعبية، وهذا الذي يجعل من التفلسف كدليل وحيد وكلي على الفلسفة ذاتها ووجودها، ومنذ البداية يقر المسكيني هنا بسؤاله هذا، أنه سؤال امتحاني، يمتحن واقع التفلسف العربي المعاصر انطلاقا من احتمالية التفكير في مسألة الهوية بوصفها ظاهرة تاريخية وثقافية وأنثروبولوجية وجدانية ونوعية، بما أنها إحدى أعرق الأسئلة الفلسفية تناولا وحضورا.

وفي انعطافه التاريخي على سؤال الهوية، يعتبر فتحي المسكيني أن مسألة الهوية في المتون الوسيطية كانت ذات أبعاد أنطولوجية محضة في الفلسفة العربية آنذاك، بدءا من الكيندي إلى غاية ابن رشد. وفي عرضه لهذه الحالة يقر بوجود فلسفة عربية في الحقبة الوسيطية ويسميها تسمية غليظة من دون لبس. ولكن سرعان ما صار مفهوم الهوية يحمل دلالات

الذات أو الأنا في العصر الحديث، حيث أن فلسفته وظفوها في بناء نظريات المعرفة، بما أن الذات صارت شيئاً مفكراً المختصرة في مقولة الكوجيطو الشهيرة لديكارت، ثم في مقولة الهو المطابق الكانطية وأيضاً الهو المغرب مع هيجل، ومع هذا الأخير صارت الهوية ذات معاني أنثروبولوجية وثقافية مثلما هو شائعاً اليوم<sup>(1)</sup>.

إن القصد من انعطاف فتحي المسكيني على المسئلة التاريخية لسؤال الهوية، هو نقل دلالات الهوية المتعددة في اللسان العربي الحديث من دائرة (نحن) الأنثروبولوجي والثقافي الفوقي إلى اللغة الفلسفية الصارمة وإخضاعها للمراقبة النقدية على ضوء مكتسبات ما بعد الحديث ولنموذج الذاتية الحديثة، أي الانتقال من البحث الأنثروبولوجي - الثقافي لمسألة الهوية إلى طور المسئلة الفلسفية لسؤال (من نحن؟) بوصفه سؤالاً فينومينولوجياً تغافل عن تناوله الفلاسفة المعاصرين، برؤية متحررة من ثقل تصورات الذات الديكارتية ومن براديجماته المعرفية والأنطولوجية، وبالتحديد إلى سؤال الهوية بعد هيدغر 1928 وبول ريكور 1990.

ولمعالجة هذا الإشكال، يعود فتحي المسكيني بالحفر والنبش المعرفي إلى عمق التراث العربي - الإسلامي، وهو يقارن بين حمولات مفهوم الهوية في النصوص العربية وحمولتها في اللسان الإغريقي، والذي كان يشير إلى معنى شيء موجود بذاته، حيث أنه كان مصطلحاً أنطولوجياً بالأساس في صيغة (هو هو)، وكيف صار في التناول الراهني يشير إلى ضمير (نحن) الأنثروبولوجية - الثقافية؟، وهو تساؤل دفع بالمسكيني بالوقوف على أجزاءه التركيبية المنطقية والنحوية، بهدف تبيان الحدود الإبتيمية بينهما داخل سؤال الهوية، ومقاربتها بالهوية الأنطولوجية في الفلسفة العربية الكلاسية ومعاني الهوية الأنثروبولوجية - الثقافية في نظام

---

(1) فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، دار الطليعة، بيروت، ط 1 2001، ص 06.

الخطاب السوسولوجي والتاريخي واللاهوتي المعاصر، وبالتحديد من الفيلسوف العربي الكيندي إلى يومنا هذا.

في فتوحاته التنقيبية، يقتبس المسكيني أدواته من النصوص الغربية المعاصرة بدءاً من مارتن هيدغر الأخير إلى تأويلات بول ريكور، والعمل على إخراج صفائح هيدغر التأويلية التي تخدم موضوع الهوية مثل صفيحة (القيام بالنفس) وصفيحة (التطابق المنطقي) وتوظيفها في تفجير الهوية الأنثروبولوجية- الثقافية. والغرض من ذلك كله في نظر فتحي المسكيني، هو فتح هذه المناقشة في النقاش الفكري العربي المعاصر، ورفعها كما يقول من مستوى الحوار الأنثروبولوجي إلى مستوى المسئلة الفينومينولوجية.

إن هذا الرفع، جعل المسكيني يسائل بالمقارنة كل من الكيندي وابن رشد وهيدغر وريكور على سواء، حيث أن دلالات مفهوم الهوية في الخطاب الفلسفي العربي الوسيط ذات أبعاد أنطولوجية محضة وليست ذاتوية كما كان الشأن عليه في الخطابات الحداثية، وهنا يتوقف المسكيني على التقاطع الكبير بين الدلالات الأنطولوجية لمسألة الهوية في النص العربي الوسيط مع دلالات كل من هيدغر وريكور، فهي متشابهة إلى حد ما، حيث أن الهوية عندهما لم ترد إلى وعائها الكوجيطي، بقدر ما صارت واقعة أنطولوجية محضة.

ولعل هذا التقارب حول أنطولوجية الهوية في النص العربي الوسيط والنص الهيدغري- الريكوري، يعود إلى مدى تأثير الرافد الإغريقي الأنطولوجي فيهما، فكلاهما يتخذان من اللحظة الإغريقية لحظة مؤسسة للفهم الأنطولوجي للعالم.

رغم أن المرجعية الفلسفية لموضع الهوية كانت ذات حمولات أنطولوجية في التراث العربي، إلا أن المفكرين والفلاسفة العرب المعاصرين كما يرى المسكيني قد انزاحوا عن هذه المرجعية المهمة، وصاروا يساءلون الهوية تسائلاً أنثروبولوجياً وعقائدياً وثقافياً، حيث يقول: «لنعلم أن المترجمين والفلاسفة العرب الكلاسيكيين قد كانوا على مقربة

شديدة من الصعوبة التي أثارها ريكور، والمتعلقة بتداخل ما بين المعنى الأنطولوجي للهوية من حيث تدل على الموجود أو (الهو هو) والمعنى الفيونمينولوجي للهوية من حيث تدل على معنى ذاته أو نفسه»<sup>(2)</sup>.

وفي خضم هذه المساجلة، يعتبر المسكيني بأن الفلسفة الحديثة وبما أنها فلسفة ميتافزيقا الذات، لم تتخل قط عن النزعة التأسيسية لمؤسسة (الملة) الوسيطية، حينما عملت على إنزال براديغم الأنا أفكار منزلة القطب المتعالي، الذي جعل كل ما عداه موضوع للسيادة والهيمنة. فما منحته نزعة الملة لمفهوم الإله - الخالق، منحته الفلسفة الحديثة لمفهوم الإنسان الذات.

### فيونمينولوجيا - النحن

في فيونمينولوجيا - النحن، يتفحص الفيلسوف فتحي المسكيني سؤال جوهرى في فلسفة هيدغر كلها، ألا وهو سؤال الزمان كما تناوله في محاضراته سنة 1924 التي كانت بعنوان: "مفهوم الزمان"، هي محاضرة يستحضرها فتحي في قراءته لسؤال الزمان، بغية إعادة مسألتها وتفحصها ووضع هذا السؤال ضمن المعالجة الذاتية الحدائية داخل الفكر العربى المعاصر، وهو معالجة لها علاقة مباشرة بمفهوم الزمان، حتى يؤسس دازين عربى- إسلامى جديد، مع اعتماد معنى الهيدغرى له، أى دازين بما هو زمانية. وفي هذا التلاقى، يقتبس فتحي مسألة الزمان من تجربة هيدغر نفسه، وجعل (نحن) محلّ السائل الأصلي كاشتغال لفهم أنفسنا. وعلى أعقاب هذا الاقتباس، يتساءل فتحي المسكيني مرة أخرى عن (من نحن؟)، على أن (نحن) لم تخضع للفحص الجذري والكافي في ثقافتنا العربية المعاصرة، ثقافة لا زالت تصر على إبقاء (النحن) الذى نستقي منه إمكانياتنا التاريخية خارج سؤال (من نحن؟)، فهو كما يرى فتحي أنه سؤال

(2) المصدر نفسه، ص12.

لم نطرحه بعد بجدية اللازمة، نظرا لخضوعنا الدفين للإجابة التقليدية عنه والمستوحاة من جهاز الملة. جهاز جعلنا في عصرنا الراهن غير جاهزين أصلا للنهوض بأي مهام فلسفية كونية، وهذا يعني أن تاريخ (النحن) في الثقافة العربية - الإسلامية لم يكتب بعد، حيث أنه لا يزال أسير القرار القرآني، باعتباره الإنسان مخلوق وفق نظرة أنطولوجية تستمد من فكرة الخلق.

وأخطر ما في هذه الرؤية، هو أن هذا التاريخ لم يعرف ولو محاولة جادة للخروج عنه، وتحت هذا الانغلاق يتساءل فتحي المسكيني قائلا: هل نحن محدثون أم معاصرون؟

يرى فتحي أن السائل عن الزمان هو من يفكر، وليس التفكير سوى أحد احتمالات (النحن)، وهذا يدل قطعا أن مصدر الأسئلة ليس الفكر، وإنما تصدر من هذه المنطقة الغامضة التي تأتي منها أسئلتنا جميعا. فالمفهوم هنا لا يعدو أن يكون الهيئة الأخيرة للجواب التقليدي عن سؤال (ما هو؟).

إن سؤال عن الزمن هو وظيفة منطقة (النحن) التي تخصصنا، ومن خلال هذه الفجوة، يعتبر فتحي التساؤل عن الزمانية هو الخيط يوصلنا إلى من نحن؟، وعلى ذلك فما يزال أمامنا الكثير لتحقيق هذا القصد، وتحرير (النحن) من الدائرة التقليدية وثقافتها وبالتحديد تحريرها من الملة، وإرادتنا في هذا المسعى بحاجة إلى التدريب على استئناف البحث نحو (النحو) التي تكون ثقافة الملة طمست معالمها الأساسية منذ وقت طويل، وهذا يعني أن سؤال من نحن؟ ليس هو إلا ما هو الزمان؟

يرى المسكيني أن الغرب أفلح وبشكل كبير في إحداث التحول المطلوب نحو نمط وجود (النحن) الإنساني بعامة، ومن الطرافة أن الغرب لم يعد ينظر إلى نفسه كملة منغلقة وذلك منذ قرن من الزمن على الأقل، أي أنه حقق النجاح في الوقت الذي فشلت فيها باقي الثقافات الأخرى إلى حد الآن على تحقيق هذا الإنشاد، أي في بناء إمكانية العالم انطلاقا من

ضرب الإنسانية الأساسية للنحن، كبديل عن أفق الملة، وبمعنى أدق، أنه في أفق هذه الإنسانية خاض الغرب معركة إعادة رسم معنى الوطن بصفة نهائية<sup>(3)</sup>.

انطلاقاً من هذه المكونات، يعتبر المسكيني الحداثة على أنها عصر وقد أصبح نمطاً جذرياً من الوطن، لم تعد أي ملة قادرة على احتوائه، وذلك يعني بالنظر إلى سؤال الزمان أن الحداثة هي العصر الذي صارت فيه الإنسانية تؤرخ لنفسها لأول مرة في تاريخها بواسطة الزمان، وبات الغرب اليوم هو الأفق الأساسي لهذه الإنسانية، فهو اليوم في معناه الصحيح عصراً وليس ملتها، ولكنه بمكسبه هذا أصبح يفرض علينا صيغة غير معروفة لدينا لمفهوم الوطن، فهو قد أصبح نمط لوجود خاص لعصرنا الحالي، فإذا كان الوطن كما يقول المسكيني هو السكن الخاص بإنسانية ما داخل إمكانية العالم، فإن ذلك هو نمط الحداثة كصورة للتحويل الجذري للجميع.

فالغرب لم يعد يستمد قوامه من أي جهاز روحي تقليدي، عندما شق منذ زمان وجوده الخاص، فالوطن هو العصر ذاته، فهو بات ينتمي إلى عصره وليس إلى ملته.

إن عداوة الزمان تكاد تكون خاصية أنثروبولوجية لدينا، وتفكيرنا فيها لم يعد مجرد تعليق أخلاقي عليها، بما أن ثقافتنا لم تفلح على خلق مفهوم موجب عن الزمان. فالعرب اليوم مثلما يرى المسكيني، يعاصرون الزمان الطبيعي للغرب ولكنهم لا يعاصرون حدثه، وعلى عاتقهم إعادة تحديد مفهوم الحداثة والتحديث.

إن التحولات التي طرأت على الإنسانية منذ قرنين تقريباً دفعتها إلى رسم حداثتها وفق أفق وعيها الخاص، وهنا يقترح فتحي المسكيني التأصيل لمستقبلنا، فماذا يمكن (للنحن) التي لنا اليوم أن تعني للعالم الراهن، وهي تتخذ من الذاتية بنية لها ولا تتخذ من الإنسانية أفقاً لها؟

(3) المصدر نفسه، ص 34.

من داخل هذا التساؤل، يعود الفيلسوف فتحي إلى قراءة اللحظة التاريخية التي تعرف فيها العرب بأطياف الحداثة، وبالضبط إلى حملة نابليون بونبارت Napoléon Bonaparte على مصر سنة 1798، هذه الحملة يعيد قراءتها المسكيني من زاوية مختلفة عن النظرة المعهودة عند رواة النهضة، كونها حملة حملت سمتين بارزتين عن علاقتنا بالحداثة. أولاً كانت بمثابة علامة انثروبولوجية، وثانياً عكست علاقة الإنسان بظاهرة عجيبة كما وصفها وهي ظاهرة التقنية.

إن حملة نابليون على مصر كما يصفها المسكيني هي حملة دهشة، دهشة من الفارق الشاسع بين الجيشين وطبيعة الأسلوبية المتباينة التي يتمتعان بها، الجيش العربي يحمل مقومات الملة، في مقابل جيش نابليون سليل ميثافيزيقا الذات، الناشئ للتو من واقعة التنوير، من حيث هي كما نعتها مؤسسها كانط (استعمال عمومي للعقل)<sup>(4)</sup>. حيث أن معنى الحداثة في تصور المسكيني، لا يصبح لين الجانب إلا متى انتصرنا على الماضي الأنثروبولوجي واللاهوتي للغير وللأجنبي، حيث أن لغتنا المتداولة لا تزال مثقلة برواسب حقل تداولي قد تشكلت من ثوابت روحية وعقائدية فقدت فعاليتها مع الصدمات التاريخية المتعاقبة.

### محمد عبده ودهشة الحداثة

في محاورته لمحمد عبده (1849-1885)، يعتمد فتحي المسكيني آليات ما بعد التحديث من بينها التأويلاتية في زحزحة صفائح نص الرد على الدهريين في ترجمة عربية لكتاب جمال الدين الأفغاني، في قراءة وبأدوات جديدة، بها أعاد تقديم محمد عبده الشيخ في الكتابات الهووية إلى محمد عبده مستشكل الحداثة في وجهها الغربي، فهو يعتبره كتاباً يؤرخ على طريقته الأفق الروحي للعرب المعاصرين، وإعلان على ولادة طرق

(4) المصدر نفسه، ص 47.



جديدة في التفكير تتخذ من الحداثة الغربية نقطة أساسية في تفكره، كون أن الحداثة جاءت من أجل بناء إنسان جديد، إنسان حديث.

فإذا كانت معادلة الحداثة تشكلت على رسم معالم الفهم الديكارتي للذات وللعالم ولسيادة العقلانية صارت في صلب تجربة فلسفة أصيلة، وإن كانت لغتها على هذا النحو، فإن محمد عبده حسب المسكيني لم يحرك الحداثة كنموذج أنواري متفرد، بقدر ما اعتبرها ضربا من الدهرانية، وعند مفهوم الدهرانية يقف المسكيني متفحصا له، واعتبر ترجمة محمد عبده ليست عادية بقدر ما هي اجتهاد تأويلي يجد مصدره في تصور معين للإبداع الجذري بوصفه بدعة، إذ الحكم على الحداثة بوصفها دهرية هو ناجم عن أسلوب معين في تدوين تاريخ الحقيقة سبق للغزالي وأن رسخه ضمن الحقل التداولي للملة، وجاء المتكلمون\* المعاصرون العرب لاستئنافها.

وفي قراءته لحالة الصدمة الحداثية، يعود فتحي المسكيني إلى مناظرة محمد عبده وفرح أنطون (1874-1922) بوصفها تدشينا للسجال الهوي المعاصر، وبادرة لإمكانية التفكير في قيام حداثة خارج النسق الغربي، وهو نقاش معاصر حول مصير الذات، وهو شبيه بنقاش نيتشه لمشروع الحداثة الأوربية، حيث أن نقد نيتشه لمشروع الحداثة هو نقد كلي للنزعة التأسيسية للذات يكشف عن ما تنطوي عليه من عمومية، أما نقد محمد عبده للحداثة فهو نقد سلفي جعل من التراث في مواجهة التاريخ.

ولأن الحداثة الفلسفية من منظور محمد عبده بوصفها حادثة دهرية تستمد مقوماتها من الحدث الروحي، فهي قابلة لأن توظف ضد الدهريين، فالعنوان الذي اعتمده محمد عبده هو في نظر فتحي أكثر من عنوان، فهو خيط هادي إلى مهمة فكرية يجب التفكير فيها، إلا أن المسكيني يتوقف

---

(\*) يقصد فتحي المسكيني بقوله "المتكلمون المعاصرون" كل من يشتغل في صناعة الفكرة في الحقل التداولي الثقافي والنصي، وفق شروط الملة المكرسة تاريخيا منذ صدر الإسلام، سواء كانوا فلاسفة أو مؤرخين وأدباء وفقهاء... إلخ.

عند اللفظيتين اللتين يتشكل منهما عنوان الكتاب ألا وهما "الرد" و"الدهرين" وكلاهما لفظتان غير حدثيتين وإنما مشتقتين من خطاب علوم الملة على شاكلة تركيبتهما في علم الكلام، ولذلك اتجه محمد عبده إلى توظيفهما من زاوية تأويلية لمواجهة حداثة العصر، وهذا توظيف قرأه المسكيني على أنه يقوم بمهمتين من قبل محمد عبده، مهمة هيرومينوطيقية والأدوات المفهومية التي استعملها، فهو كتاب يعكس تراجع سيطرة نمط علم الكلام الذي طالما سيطرة على نظام الخطاب العربي - الإسلامي لقرون طويلة، بسبب صار خارج أفق الخطاب الحدائثي الذي بات يمد الفكر العربي بمعالمه وعلاماته المتنوعة، وهو دليل على انهيار واقعة العالم التقليدي الذي كان تؤطره خطب علم الكلام، بما أنه لم يعد بأية جدوى.

لقد كان الدين كتابا يوفر للعرب القدامى مصدرا أساسيا لتصورات الخلق، وبقي عند النهضويين معاملا مهما للإخراج الدهريين من أفقهم الروحي الخاص بهم. حدث هذا مع الأدوار التي لعبها النص القرآني في تكريس هذا الحضور، هذا الوضع كما يرى المسكيني قد ولد تهمة الدهرية في صلب الثقافة العربية وهي التهمة التي ظلت مغيبة من النقاش العربي المعاصر، حيث أن الفلاسفة العرب كلهم في نظر عقيدة الملة هم دهريون، وبالتالي حكم عليهم أن يبقوا حسب المفهوم المسكيني "نوابت"، مجبرون على أن يسلكوا طرق الملة.

إن المشتغلين على الفلسفة طالما ظلوا في المخيال العربي - الإسلامي مدعاة إلى الدهشة والإرتياب، وهي واقعة تتطلب الفحص والتحليل من قبل المعنيين بها، ولذلك يقترح فتح المسكيني ضرورة مساءلة تهمة الدهرية، عن طريق تأويلها على ضوء طبيعة الدهشة الفلسفية، وانطلاقا من استفادتنا من حالة محمد عبده وكتابه "الرد على الدهريين"، الذي اعتبر الحدائث نمط دهري جديد، وعند تأويله نجد هذه الحالة هي ضرب أقصى من الدهشة الروحية تسمى بالبدعة في القول العربي - الإسلامي المستمدة من مؤسسة الملة.

ما الذي يبعث حضارة ما على الدهشة؟ يتساءل فتحي المسكيني، حيث أن الدهشة يمكن تأولها على أنها مشكل أنطولوجي وليست فقط منزعا نفسانيا تقليديا. فهي كلما كانت متجذرة إلا وكانت مقام تصريف نمط من الفهم لمعنى وجود الموجود الذي يوفره عصر ما لشعبه، كما يمكن تأولها على أنها علاقة جوهرية بنموذج الحداثة التي يتصورها عصر ما، فبين الدهشة والحداثة توجد إذن صلة مربكة يكتنفها الغموض، حيث يكمن الوجه الخفي الحداثي للدهشة بوصفها ظاهرة لا تخص النفس، وإنما بوصفها سلوكا أصليا لثقافة ما وجدت نفسها بفعل عنف تشكل في عصر روحي لم يتهياً أفراده من الداخل.

ورغم أهمية الفعل الذي تحدثه الدهشة على خلق الشقوق في ما هو متصلب، إلا أن العرب لم يضعوها ضمن انشغالاتهم واهتماماتهم، فلم يؤرخ لها بعد في فكرنا الجاري، وهذا ما يعمل عليه فتحي المسكيني بانعطافاته المتعددة ذات صبغيات ما بعد - التحديث، وهذا راجع في نظره إلى طبيعة اعتبارنا لها على أنها لا تعدو أن تكون ردة فعل هائجة اتجاه شيء ما، وعلى ذلك أن كل الطرق التي اعتمدها العرب المعاصرون للخروج من دهشة الحداثة ما تزال عنيفة وقاصرة.

لقد أشار الفيلسوف المسكيني إلى أن قصدية نقد العقل الهويي المعاصر، أو ما سماه ب: نقد علم الكلام المعاصر، الذي قصد به العمل على بلورة استشكال فلسفي أصيل لما يعرف بالدهشة الهويية من الحداثة، من حيث هي موضوع تفكير العرب المعاصرين، وعلى أعقاب هذا الفهم، يتساءل المسكيني، عن قدرة احتمال العرب الحاليين استيعاب علاقتهم بالحداثة بوصفها جذريا من الدهشة الهويية، وهنا ينبها المسكيني إلى أن الاشتغال على هذا السؤال ليس ممكنا إلا حينما يكف المثقف العربي عن التبشير بالحداثة كوظيفة نموذجية له، وهو يقول: «إن المثقف العربي ما يزال مجرد مبشرا بالحداثة، وذلك يعني أنه لم يشرع في احتمال أصيل لمحنة الحداثة إلا قليلا. فالحداثة محنة روحية وليست وكالة ثقافية، ولأنه

قد فضل أن يظل موظف لدى أنموذج ثقافي لم يسائله بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص، فإن المثقف العربي لم يخض بعد مغامرة التفكير الفلسفي، إنه مثقف لم يصبح مفكرا بعد، أي أنه لم يشرع بعد في اختراع استشكال للحدثة نابع من الوضعية التأويلية التي تحكم ثقافة عربية - إسلامية مأزومة<sup>(5)</sup>.

إن خطأ المثقفين العرب المعاصرين في نظر فتحي المسكيني، هو أنهم لا يزالون يجدون في التبشير بالحدثة مهنتهم الأساسية، والحال أن مهمتهم الحقيقية هي من طبيعة مختلفة تماما، وهذا الذي جعل علاقتهم بها مرتبكة وغامضة. ففكرة الحدثة هي غير ممكنة من غير معاودة أصيلة لكل المكاسب الروحية والعلمية التي حققها العرب، حينما رفعوا ثقافتهم إلى رتبة الثقافة العلمية للعصر الوسيط، لكن علينا أن نقر نهائيا بأن واقعة الحدثة قد شكّلت صدمة جذرية على جهاز التفكير الذي توفره الملة فقد بمقتضاها فاعليته التقليدية.

وتحت ضغط هذه الصدمة، اعتبر المسكيني الدهشة الحدثية التي أصابتهم، كحدث بارز روحي حدث في تاريخهم المعاصر، وعلى المفكر المتأصل في قضايا عصره أن يؤرخ لهذه الدهشة من زاوية كلية. والملاحظ في كتاباتهم كما يرى المسكيني، هو أنهم فقدوا سمتهم الموسوعية وشغفهم بالإطلاع وأصيبوا بأزمة روحية نتيجة الصدمة التي أحدثتها المعاصرة على وعيهم، التي كانت بمثابة بداية انكسارهم على مستوى المشاريع، يجب التحرر والإفلات منها.

من هذا الباب، يقترح المسكيني ضرورة إعادة قراءة محمد عبده، وعلى الخصوص لنصه "الرد على الدهرايين" كونه يعكس مسألة الحدثة بوصفها ضربا من الدهشة اللاهوتية الحادة، التي تكرست بشكل واضح مع المفكرين الإسلاميين على غرار الأفغاني ومحمد عبده وراهما مع عبد

(5) فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، ص 55.

الرحمان طه Abdel-Rahman Taha، وهي حدة بلغت به اعتبار الحداثة ظاهرة دهرية، واعتبارهم المحدثين على أنهم نسخة من الدهريين.

والأدوار التي لعبها محمد عبده داخل هذا الجدل في نظر المسكيني عندما اعتبر الحداثة ضرب من الدهرية، قد فتح الباب واسعا لتأويل الحداثة بوصفها بدعة، التي تشكل تهمة غليظة في المخيال العربي-الإسلامي، والذي بها خدم كل صور الصدام العربي-الإسلامي مع الغرب، يمكن تأولها على أنها بدعة كعلامة للدهشة اللاهوتية لم يشرع بعد في قراءتها وفحصها في الفكر العربي المعاصر، لسبب بسيط هو أن المثقف العربي اعتاد نقد الدين بوصفه مدخلا نموذجيا للنهضة، أو بسبب نمط آخر بدأ اليوم ينتشر في الساحة الفكرية العربية المعاصرة ألا وهو علم الكلام موظفا الحجج العقلية عن العقائد الإيمانية، وهو نقد اعتبره المسكيني لا يفهم إلا في سياق جهود الفلسفة المعاصرة لتحطيم براديجم الوعي العربي المتشكل منذ زمن طويل، وعليه يجب أن نؤرخ للدهشة اللاهوتية من الحداثة بوصفها ظاهرة خطاب تمس الاستعمال العمومي واليومي للعقل وليس بوصفها شكلا كلاميا<sup>(6)</sup>.

في قراءته لفكر طه عبد الرحمان، الذي اعتبره المسكيني فكرا مجددا، هي غزالية جديدة (نسبة إلى الغزالي)، عندما اعتمد في خطابه على الآلة المنطقية-الإبستمولوجية المعاصرة، وللبراغماتية بمعناها الوضعي - المنطقي، من دون أي التزام بأفق الحداثة من داخلها تفكير لا تلزمه إشكالية الحداثة إلا على نحو سالب، ولذلك هو يعول على الملة بوصفها أفقا للفهم النموذجي للتفكير، فبأي معنى نسمي فلسفة ما تفكيراً يقوم على اعتبار الحقل التداولي للملة، كما استقر في علومها التقليدية، وكانت مقدمة عبد الرحمان بن خلدون أحد مكوناتها، ولهذا كانت كتابات طه عبد الرحمان حسب المسكيني قامت من أزمة سؤال الهوية التي أرقّت

(6) المصدر نفسه ص 57.

ثقافتنا العربية ولا تزال كذلك، إلا أنه كان من الأجدر أن يكون فيلسوف المهمة وليس متكلمًا، فكان عليه أن يخوض استشكال الهوية وأن يحررها من الدائرة الأنثروبولوجية ورفعها إلى أفقها الأنطولوجي الأصيل.

يتساءل المسكيني عن طبيعة الأدوار النهضوية التي قام بها محمد عبده اتجاه الحداثة قائلا: إلى أي حد أفلح محمد عبده على دعوة العرب المعاصرين إلى التجند للرد على الدهريين؟، وهل اندهش العرب من الحداثة على غرار دهشة محمد عبده؟ بمعنى هل نظروا نظرا إليها بوصفها بدعة في المعنى الكلامي المشار إليه آنفا؟

الحقيقة هي أن العرب ظلوا قرابة قرن ونصف من الزمن تحت تأثير صدمة الحداثة الغربية، ولكن بمستوى مختلف عن نداء محمد عبده، فهم لم ينظروا إلى الحداثة كبدعة، وإنما هي إبداع، أي أنهم انتقلوا بمعنى الحداثة من البدعة إلى الإبداع، أي من عقيدة محدثة مخالفة لعقيدة مستقرة لدى أهلها.

الحداثة ظاهرة تاريخية مدعاة لدهشة إستيطيقية على شاكلة دراسة أديب إسحاق (1856-1886) ويعقوب صروف (1852-1928) وشبلي شميل (1853-1918) وفرح أنطون (1874-1922) وسلامة موسى (1887-1959)، فالإستيطيقا هنا حسب المسكيني قادرة على تحرير العقل من الدهشة اللاهوتية.

إن نداء محمد عبده لا ينقطع، في الوقت الذي صار فيه الخصم اللاهوتي الماضي النمذج التاريخي لإنسانية اليوم، حيث أن ما يسمى اليوم بالإرهاب ليسهو إلا الفزع الروحي لملة فقدت قدرتها التاريخية على التشريع نفسها، ولذلك كان الإرهاب واقعة عدمية أو ضرب عدمي من الاستقلال، وليس مجرد نوع من العنف بالمعنى الحقوقي للمصطلح، حيث أن الدهشة اللاهوتية من الحداثة المعاصرة بوصفها بدعة أو حالة دهرية، لا يمكن أن تؤدي إلا اعتماد الإرهاب كأداة تاريخية أساسية للتححرر.

## في مساءلة المستقبل: قراءة في طاعون ابن خلدون وجذام فوكو

يتفق فتحي المسكيني مع الذين يعتبرون أن الفلسفة هي نمط من أنماط إنتاج الحقيقة، وقدرتها على تهيئة العقول الحرة المنتجة للمعرفة، فهي البحث عن ما سماه نيتشه بأنوار جديدة ونوع من الجذرية الخاصة، وبالتالي كما يستنتج المسكيني على أنها فن البحث عن أنوار أخرى، والحرية التي تتيحها هي فن للمشارك، وبالتالي الفلسفة كانت ولا تزال تبحث عن ما هو مشترك، والمشارك هو ليس إلا فضاءات حيوية جديدة للحقيقة، وعليه يمكن أن نعتبر أن كل أبحاث المسكيني تصب في هذه المهمة الفلسفية نحو نقد العقل الهوي.

في قراءته للحدائثة، يرى المسكيني أن الحدائثة غيرت كثيرا من أفقها السري، حيث أنها لم تعد تفكر فينومينولوجيا في وعيها بنفسها وطبيعتها وملكانتها، بل صارت مغامرة لغوية لا تسيطر على ما يوجد إلا بقدر ما ترسمه وتخطه وتقولته وتحكيه. فالحاجة إلى إيجاد برنامجا جديدا للمشاركة خارج الدوائر التقليدية والدغمائية أصبح مطلبا ملحا، حتى يتحقق الانتماء إلى النوع الإنساني، وعليه ظلت علاقتنا بالحدائثة رهينة قدرتنا على نجاح في تأمين الانتقال الصعب من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية، والإشكال الذي يوجهنا على تحقيق هذا الانتقال هو: إلى أي حد يمكن للفيلسوف أن يفكر في الذات بلا هوية؟، وإلى أي مدى استطاعت الفلسفة المعاصرة أن تتحرر من براديجم الوعي، وأن تتحرر من صناعة الهوية الحديثة؟ حتى نقترح ذاتا بلا رواسب هوية.

حتى يجيب المسكيني عن هذه الانشغالات، افترض أن الفلسفة منذ هيكل إلى ريكور قد فشلت على الإيفاء بوعودها، إنها لم تفعل غير تأسيس الذات على دلالات قصص الهوية، وهكذا بدلا من تحقيق وعود الحدائثة من أجل بناء ذات بلا هوية مهما كانت طبيعتها، عرقية أو دينية أو سياسية، فيها هو الفيلسوف المعاصر كما يسميه المسكيني، قد حوّل الفلسفة من دون أي اعتذار يذكر إلى متوالية من القصص الهوية، وضمن هذا الأفق الهوي

الخفي للفلسفة الغربية المعاصرة جاءت قراءاته من أجل إعادة علاقتنا بذواتنا، بما أنها لا تزال بحاجة إلى تأويل وفحص<sup>(7)</sup>.

الهوية هي (نحن) من دون جهد وجودي خاص، في حين أن الذات هي ما يستطيع أن نكون عليه. فالحدائث وليس الدين هي التي اخترعت فكرة الهوية كما يقول المسكيني، مثلما خلقت أيضا مقولات السيادة والإقليم والعلم والوطن، ومن ثم فإن كل من يقاوم الحدائث على أساس هويي، هو يتصرف في أفقها دون أي قدرة على الإفلات من منطقتها، ومن أجل ذلك يعتقد المسكيني أن الفلسفة لا يمكن أن تفيدنا إلا في التحرر من طبقة معينة من أنفسنا، وليس من آخر بلا صفات، وهذا لأننا ذاتنا متعبة بإجابات هوية لم تعد قادرة على تأمين علاقتنا بالعالم.

فالإجابة عن سؤال الأزمة (من نحن؟) صار عائقا أخلاقيا أمام تجربة الحرية الخاصة بنا، وهي عائق من فرط أنها لا تعدو أن تكون دفاعا عديميا عن إجابة، فقدت كثيرا من أصالتها. حيث أننا لم نعد بعد إلى ذاتنا الأصلية، وعليه فهو مطالب بتشكيل هويته من خارج ذاته، وهي المعضلة التي جعلت المسكيني يدافع عن أطروحته عبر مشروع حوار الهويات، رغم أنه بعيد المنال، لا يتحقق إلا بتواجد ذوات حرة قابلة للتداول.

وهنا نتساءل مع المسكيني: ما الفرق بين حوار الهويات وبين حوار الذوات؟

يعتبر المسكيني أن هذا الفرق لا يظهر إلا بتحديد ما يفصل بين الهوية والذات وفيما يخصنا نحن، أو بمعنى آخر بين تدبيرنا المحموم لهموم الهوية وبين عجزنا إلى يومنا هذا عن تطوير تجربة ذاتية ومدنية أصيلة بأفقنا الروحي، حيث أننا نعاني من هوية لم تجد بعد أفق ملائم لبلورة تجربة الذات في مؤسسة ما، ويبدو أن العائق الأكبر أمام تحول نموذج الهوية إلى

---

(7) فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص12.



نموذج الذات هو غياب الحوار كإمكانية، والحوار هنا ليس مجرد فسحة أخلاقية فحسب، بل هو معركة روحية ووجودية ومدنية غير مألوفة العواقب، وعلى هذا الأساس كانت الفلسفة دوما شرطا لتحقيق هذا الأفق، بما أن الفلسفة هي فن تحرير العقول من الخطابات المتعسرة على الفهم، أو جعل من العسر عذرا له، بما أن الخطابات المغلقة هي خطابات هوية أصلا.

إن أصالة فلسفة المسكيني تظهر في توظيفه الأعلام كمصادر للحدثاء دون أي معيارية زمانية، ومن بينهم محمد عبده كما رأينا، وابن خلدون في تحليلنا هذا هو أحد هؤلاء الأعلام الذين اعتمدتهم المسكيني في تأولاته الحدثائية، وبطبيعة الحال ليس ابن خلدون المؤرخ هو المعني هنا وإنما هو ابن خلدون المستشرف، الذي تنعكس آثار وجهه على وجوهنا اليوم، وقد تلبست بأقنعة غيرية عديدة بفعل التاريخ، بدءا من البدوي إلى المسلم إلى المستعمر إلى المتخلف والأصولي وأخيرا الإرهابي وضحية الإمبراطور(الوقوع تحت الهيمنة الإمبراطورية الأمريكية الكونية)، ولكن كيف يمكن لابن خلدون أن يكون أحد مصادر الحدثاء، وهو خريج مؤسسة الملة؟.

في هذا الشأن يقول فتحي المسكيني، أن الحدثاء لا تصبح رهانا أصيلا إلا متى صارت مصدرا أصليا لمساعينا. فالحدثاء بالنسبة لنا هي انزياح حيوي في أفق أنفسنا وليس مجرد ظاهرة سوسولوجية، وذلك يعني أن ابن خلدون الذي يمكن أن يغنيننا على نحو جذري لم يعد يأتي من الماضي، بل هو ذاك الذي صار يأتينا وفقا لهذا التغيير في أفق أنفسنا الراهنة، وليس من مدونته التي تركها لنا<sup>(8)</sup>.

إن الأطروحة التي طالما دافع عنها المسكيني، تتلخص في التفكير وإيجاد مصادر لحدثنا وللإنسانية الحالية، وفي الأصول الهوية المغلقة

(8) المصدر نفسه، ص22.

والعرقية عنا. وذلك لا يتم إلى عن طريق الاستثمار في البنيات السياسية والمدنية من نصوص ابن خلدون، وتوظيف كل إمكانات الفهم المتاحة التي يضيفها القارئ لها. ولكن هل نظر فعلا ابن خلدون للمستقبل؟ وإن كان كذلك، فما طبيعة هذه النظرة؟، وإذا كانت الحداثة قد باتت منذ الآن الماضي الروحي الوحيد للإنسانية الحالية، فبأي مدى يمكن لابن خلدون أن يشاركنا في الاستفتاء عن الحلول الهووية لمشاكلنا والانخراط في احتمال حيوي ومدني جذري لإنسانيتنا، كحقل تفكير مستقل من كل المشاغل التراثية لعقولنا المرهقة بالانتماء؟ يتساءل المسكيني.

في مناقشته لهذه الأسئلة، انطلق المسكيني من حيث انتهى إليه الجابري في مقاله "ما تبقى من الخلدونية"، التي أقرّ فيها الجابري أن ابن خلدون قد سكت عن المستقبل، وهو القول الذي ناقشه المسكيني في أفق مغاير، حيث أن حجة الجابري هي أن ابن خلدون لم يتجاوز حاضره، وسبب ذلك في نظره اهتمامه الشديد بالتفسير الاقتصادي للحاضر وأثره على الصراعات الاجتماعية في المجتمعات العربية، التي تكون سببا قويا على النزاعات الطائفية والتحركات العشائرية في الماضي والحاضر، والقصد هو أن العصبية هي في عبارة الجابري سبب العوائق الإبتيمولوجية التي كانت تمنع ابن خلدون من التفكير في المستقبل، أي أن العامل الاقتصادي هو السبب الحقيقي وراء العصبية نفسها، فخطأ ابن خلدون في نظر الجابري هو أنه لم يكن ماركس.

أما المسكيني، فيرى أن سكوت ابن خلدون عن المستقبل قد يساعدنا على فهم السبب في بقاء الخلدونية بدون مستقبل، ولكن المستقبل ليس هو إلا ماضي لم نعد نستطيع تكوينه إلا بقدر ما يفرضه علينا مستقبلنا، فمستقبلنا هو مصدر السؤال عن علاقة ابن خلدون بالمستقبل وليس العكس<sup>(9)</sup>.

(9) المصدر نفسه، ص25.

إن تأوّل المسكيني لمستقبلية ابن خلدون، باعتماده إستراتيجية امتحان سؤال المستقبل ودلالته في تفكيره، وحتى يستحضر حضور هذا السؤال في فكر ابن خلدون، يقف المسكيني عند تحليل صاحب المقدمة للطاعون، فمنه أوّل المسكيني سؤال المستقبل الخلدوني، عندما قدمه في مقدمته في صورة كارثة تستحق التأريخ، كخيار لبناء ذاكرة النوع، ولكن ها هي صلة الطاعون بالتأريخ؟.

يعتبر المسكيني تدوين ابن خلدون لكارثة الطعون، هو محاولة صناعة أرشيف لأمة عاشته حتى يفهمه القادمون والمنتسلون من المستقبل، وهي لفئة ذكية من قبل ابن خلدون في تحويله الطاعون إلى ضرورة تدوينية ولإظهار أحوال الخليفة كما يقول. فالطاعون هو مهدد بالنسيان، وعليه فبتأريخ له أراد ابن خلدون أن يمنع وقوع الطاعون مرة أخرى بإبقائه في الذاكرة، فالتأريخ له هو محاولة هدم التكرار.

فما أراه ابن خلدون في تأريخه للطاعون حسب المسكيني، هو إظهار أحوال الناس قبل الطاعون. فالمعاصرة عند ابن خلدون هي سلوك إزاء العصر وتأصيل للنموذج.

لا يمكن أن نتغافل عن عبارة مهمة وظفها ابن خلدون تعد فاتحة علم المستقبل وهي (عالم محدث)، فهي عبارة تتقاطع مع أفكار ميشال فوكو في مدخل تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، حيث أخذ يؤرخ لميلاد الحداثة بتسجيله لخطر مثير في الخطر الحيوي الجذري في أوروبا من مرض الجذام في الأجساد إلى مرض الجنون في العقول، فالإرث الحقيقي للجذام هو الجنون، فطاعون ابن خلدون لا يختلف عن جذام ميشال فوكو، هو سبب جذري لعالم محدث يتقدم كدمار حيوي، فهو كآفة أخلاقية جديدة ترسم ملامح الحداثة بالنسبة لنا.

إن وضع الطاعون في صلب تاريخانية ابن خلدون، لتفرقة بين زمنين مختلفين، زمن ما قبل الطاعون وزمن ما بعد الطاعون، حتى يضع ذاكرة طويلة الأمد لذواتنا، والمسكيني يرى في هذه الواقعة أنها محاولة لتأمين

مستقبلنا عبر تحول الماضي أو زمن ما قبل الطاعون إلى أرشيف تأسيسي، فهو مصدر لزمن ما بعد الطاعون.

لقد استطاع المسكيني أن يقدم لنا ابن خلدون شخصية مفهومية، صنعت من المستقبل ذاكرة للماضي، وعنها يقترح المسكيني إعادة رسم ملامح واحدة من المقولات التأسيسية في مقدمة ابن خلدون مثل العصبية على نحو يحولها من سند هوي أو قومي إلى مشكل حيوي، هو أخطر من كل حاجات الدولة - الأمة بعامة، وضرورة إعادة قراءة مفهوم العصبية في تفسير الحداثة، فقصدته من ذلك إعادة مسألة معنى العصبية في ضوء مفهوم الجمهور بمعناه ما بعد الحديث، ويحصي المسكيني مقومات مفهوم العصبية إلى أربعة مقومات وهي:

المقوم الأول: أن قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها في ذلك في فعلها، فهي ناقوس طبيعي سابق على كل وجود سياسي، ولذلك فما يمكن أن تعنيه العصبية اليوم هو فقط كونها قوة طبيعية، أي القوة الحيوية للأجساد ككتلة لها ثقل مادي في الإقليم الذي تتحرك فيه، وليس فقط عصبه عرقية مجردة.

المقوم الثاني: الذي يظهر العصبية ككثرة ووفرة، وأن أي دعوة تدعو إليها دولة ما لا تفعل سوى أن تزيدها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.

المقوم الثالث: هو أن بنية العصبية ليست (النسب) إذ أن النسب أمر وهمي لا حقيقة له، بل الالتحام بالنسب أو في معناه، ونفى بذلك أن ابن خلدون قد أراد أن يشير إلى نوع الارتباط الغامض الذي يشد جموعاً غفيرة تتحرك كقوة طبيعية وتفتك أداة الملك من جموع أخرى.

المقوم الرابع: يظهر في أن العصبية كمفهوم نشط قادر على أن يترجم في أنماط عملية مثل عصبية الولاء، والعصبية في الحق<sup>(10)</sup>.

(10) المصدر نفسه، ص35.

بهذه المقومات الأربعة، يمكن أن نستنتج أن عصبية بالنسبة إلى الحاصلة الاجتماعية، كجذع شجرة يتوغل تحت الأرض، يرسل أغصان نحو الأعلى، فهي إذن جملة من البنى الحيوية للجمهور بما هو جمهور. وعليه يختم المسكيني فيما يخص الشأن الخلدوني، أننا نلمح لديه نمطا من التفاؤل النظري، حيث أنه لا يشك أبدا في مستقبل الملة، لكنه يخشى فعلا على النوع الإنساني وبين منطلق الملة بين آداب المناظرة، ومن أجل ذلك كله، يقترح المسكيني ضرورة الاستعانة بابن خلدون في نطاق بحث عن الظروف الغامضة التي اختفى فيها أفق الملة في تاريخنا القديم.

### كانط ودين العقل الكوني

تعد الحرية مفخرة البشرية ككينونة حرة، فالإنسان ككائن يشد الحرية ويصيغ قيم خلقية لأفعاله ومسؤول عن مصيره الخاص. من داخل هذا السياق تحديدا افتتح كانط مقدمة كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" في إعلانه عن أطروحته المركزية، التي تتلخص في أن الأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإيمان، لا تحتاج أبدا إلى الدين، وهنا يتساءل المسكيني عن ما الذي دفع فيلسوف الأخلاق إلى تقديم نظرية فلسفية في الدين؟

يرى كانط أن الإنسان ككائن غالبا ما يعرف كيف يفعل في حياته، لكنه في كثير من الأحيان لا يعرف لأجل ماذا يجب أن يفعل فعلة؟، فجميع أفعاله تفعل لغاية ما التي يجعلها هدفا له، ولذلك قال: «إن الأخلاق إنما تقود نحو لا بد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى مشروع خلقي في إرادته، تكمن تلك الغاية النهائية لخلق العالم»<sup>(11)</sup>.

يرجع كانط أصل حاجة البشر للدين لا يكمن في أي نوع من

---

(11) امانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، ط 1 2012، بيروت، ص 11.

العبودية، بل قدرتهم الرائعة على أن يكونوا أحرارا، بما أن الحرية هي غاية نهائية لوجودهم على الأرض، ومن ثم فالحاجة إلى الدين لا تأتي إلا الأخلاق من خارج، بقدر ما هي فكرة تنبع من الأخلاق وأساسا لها، لا يصبح الإنسان مختلفا لأنه متدين، بل لا يصبح متدينا إلا لأنه متخلق قادر على إنتاج قيمة لحيته، وفي هذا الخصوص، يعتقد كانط وفق استدلالات المسكيني لها، أن الإنسان وحاجته القسوى للاحترام وأنواعه، دفعه لأن يجد معبودا يعبد، وهذا يعني أن العبادة ليست إلا نوع من الاحترام الكبير لكائن يساعد عقولنا على تمثل أكبر قدر ممكن من الاحترام، من أجل أفضل غاية نهائية ممكنة لوجوده في الوجود.

وحتى أن يخرج يومياته من الآلية بلا هدف ومعنى، افتتح لذاتها أفقا دينيا نحو معنى ما للمستقبل، ولكن المعضلة الفلسفية التي ينبها إليها كانط هي: كيف نجمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيء ما وبين إحساسهم الأصلي بالحرية؟

يعتبر كانط أن العبادة الصحيحة، تعد ضربا من الاحترام لقداسة نابعة من حاجة خلقية في طبيعتنا وليس الخوف من المجهول، وانطلاقا من هذه التركيبة، لا تظهر الفلسفة حسب كانط كنفذ للدين، بل كأصيلا جذريا لإمكانية الأخلاقية في الطبيعة البشرية، وهذا يعني أن الدين هو ليس بحاجة إلى حماية من أي جهة كانت بهدف حمايته من المراجع التي تنتقده، ولهذا السبب فإن دفاع اللاهوتيين عن الدين لا مبرر له، خاصة إذا ما تم ضد فلاسفة الأخلاق. فاللاهوتي الذي يحمل الكتاب المقدس ضد منجزات العقل هو ما لا يريد بذلك سوى إذلال كبرياء العلوم وإعفاء نفسه من الشعب في طلبها.

فلطالما اعتبر كانط الفلسفة على أنها تفكير في الدين داخل حدود العقل بمجرد، وليس لها هدف في تغيير العقائد الإيمانية، ولكن هي تضعه ضمن حدود العقل، الذي يعني رفض أي وصايا على طرق تفكيرنا في الدين، ومن أجل ذلك يقترح علينا كانط أن نفتح العقل على الدين والدين

على العقل، بحيث نستطيع أن نعتبر أحدهما دائرة أوسع للإيمان ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأولى، حيث أن كل من الدين والعقل يقومان على مركز واحد، وعلى الفيلسوف أن يكشف النقاب عنه، وذلك لا يتسنى قبل بفرضية وجود دين عقلي محض أو اعتباره هو الدين الأصيل، من أجل أنه هو دين العقل المحض، وهو الدين الذي يليق بالكائنات العاقلة، ولكن كيف نخرج الإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل؟، ومن دين تاريخي خاص بشعب دون آخر إلى دين عقلي كوني خاص بالبشرية؟

وحتى يجيب كانط عن هذه الأسئلة، قدم أربع مقالات في كتابه " الدين في حدود العقل بمجرده" وهي كالآتي:

- 1 - إن خربا من الشر الجذري في الطبيعة الإنسانية.
- 2 - أنه يوجد فينا صراع يقوده مبدأ الخير ضد مبدأ الشر من أجل السيادة على الإنسان.
- 3 - أن انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر هو ممكن، وعلينا أن نأمل أن يؤدي إلى إقامة مملكة الأب على الأرض كما يقول كانط.
- 4 - أنه ينبغي التمييز بين عبادة صحيحة وعبادة باطلة، أي بين الدين والكهنوت.

والغرض من مقالاته هذه كما يقول كانط «بيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية»<sup>(12)</sup>، فيجب أن لا تفهم هنا الطبيعة الإنسانية سوى الاستعمال العمومي للحرية، إذ لا يوجد إنسان شرير وإنسان خير، فقط يوجد استعمال الحرية على نحو يجعل الإنسان في سلوكه يقبل بمسلمات حسنة أو يقبل بمسلمات سيئة، وذلك يعني أن الطبيعة ليست هي أصل الشر أو الخير، فقط الإنسان هو المسؤول عن خيره وعن شره، فالحرية هي وحدها مصدر كل ما هو شر أو خير فينا.

(12) المصدر نفسه، ص15.

وفي قراءته لمفهوم الدين، استنتج المسكيني أن الحرية عند كانط هي قدرة كامنة في صلب الطبيعة البشرية، فإن البحث في دلالة الشر والخير هو بحث أنثربولوجي، وهذا يعني أن الشر والخير ليس متأصلين فينا إلا لأنهما ينتميان إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية، وذلك يعني أن أصل الشر هو الحرية ولا شيء غير ذلك، ولأنه أيضا جزءا من الطبيعة البشرية.

وذلك يعني أن الشر ليس خبثا بوصفه قبولاً له من حيث هو شر، فقط هو ناتج فقط عن هشاشة الطبيعة الإنسانية، فالحيوان الذي هو فينا أقل من اللازم لعقولنا، وأما الشيطان فينا أو العقل الخبيث هو أكثر من اللازم لحريرتنا.

وهنا يتساءل كانط، كيف لنا أن نكون أفضل؟ يقول كانط «هذا الأمر، أمر لا يمكن أن يتحقق بواسطة إصلاح متدرج، طالما بقي تأسيس المسلمات غير نقي، بل ينبغي أن يتحقق عبر ثورة في النوايا التي هي في الإنسان»<sup>(13)</sup>، وهو لا يستطيع أن يصبح إنسانا جديدا إلا عبر ولادة جديدة، وقيام بثورة في طريقة تفكيرنا ولا يكفي أن نصلح أخلاقنا من خارج بل القيام بثورة في طريقة تفكيرنا في استعمالنا لحريرتنا، لذلك ينبغي أن نميز بين إيمان دوغمائي بوصفه نوع من التكبر الديني، وبين إيمان متفكر يخجل أن ينزل في أي نوع من الأفكار المفارقة التي تتخطى حدود عقولنا، والتي لخصها كانط في النقاط الآتية:

- 1 - إدعاء تجربة باطنية تدفع الناس إلى التحمس وإلى القيام بشطحات، وكأنها هي لب الإيمان.
- 2 - الزعم بوجود تجربة خارجية للمعجزات، وتحويل الدين إلى خرافة.
- 3 - الجرأة على الانغماس في نزعة إشراقية تتظاهر بأن نور العقل البشري يمكن أن ينفذ إلى أسرار ما فوق الطبيعة.

---

(13) المصدر نفسه، ص17.



4 - التجاسر على محاولة العقل في الطبيعة بوضع المعجزات واستجلاب آثار الرحمة والنعمة الإلهية للبشر بشكل مباشر.

يؤكد كانط على أهمية الحرية الأخلاقية، بما أنها النمط الوحيد لخلاص العبد من الخرافة والأوهام، فهي مقام مناسب للتحرر من إيمان الخرافة، بما أن الدين لا يمكن له أن يعلم الناس أكثر مما يكون ممكنا بالنسبة إلينا، أي بالنسبة إلى الاستعمال العمومي لعقلنا. يتساءل كانط عن إمكانية فرض دين ما بالقوة، وهل يمكن لسلطة ما أن تكره الناس على الدخول في جماعة أخلاقية أو دينية محدد؟، فيجيب قائلا: «ويل للمشرع الذي يريد أن يحقق بواسطة الإكراه دستوراً موجهها نحو الغايات الأخلاقية»<sup>(14)</sup>، فعلى الدولة أن تترك المواطن حراً تماماً في أن ينضم إلى اتحاد أخلاقي مع غيره.

يرى كانط أن فكرة الله في عقولنا هي وحدها التي يحق لها أن تشرع للجماعة أخلاقية، ولا يمكن تصور جماعة أخلاقية ولا بوصفها شعباً تحت أوامر إلهية، وبلا ريب طبقاً لقوانين الفضيلة وليس شيئاً آخر، ومن أجل ذلك لا ينبغي أن يكون الدين سوى ضرب من الإيمان العقلي، الذي لا يحتاج إلى ضمان خارجي للإيمان الديني المحض، هو مجرد إيمان عقلي يمكن تبليغه إلى أي كان بفرض الإقناع، في حين أن الإيمان التاريخي هو مؤسس على وقائع فحسب، ولأن الجنس البشري واحد فإنه لا يمكن لنا التفكير إلا في إله واحد، وبالتالي لا يمكن أن يوجد بالنسبة إلى عقولنا إلا دين واحد، وهكذا فإن من يقبل الخضوع إلى قوانين نظامية لهذا الإله.

يستند الدين العقلي المحض من فكرة الكونية، بما أن الكوني هو الشيء الوحيد فينا هو عقولنا من حيث ما تعبر عن ملكات الطبيعة الإنسانية بمجردنا، ولذلك لا يمكن لأي دين نظامي أن يدعي الكونية الصحيحة، فوحده الاعتماد على العقل البشري يمكن أن يحث البشرية جمعاء على

(14) المصدر نفسه، ص 19.

الخروج من إيمان الكنائس، الذي لا يتميز عن الجماعة السياسية إلى إيمان الدين المحض الذي لا يمكن أن يأخذ شكل الجماعة الأخلاقية، عندئذ علينا أن نحقق الفكرة العقلية لهذا النوع من الجماعة الأخلاقية، بعيدا عن أي قوانين نظامية تقدم نفسها على أنها إلهية، وبالتالي تعليم الإنسانية على عدم وجود إلا دين واحد صار مطلبا أخلاقيا مهما، وفي هذا المقام يشير كانط إلى ضرورة أن لا نستعمل مفهوم الدين حين نخاطب الجمهور، بل فقط أن نكتفي بالإشارة إلى معتقد إنسان ما حينما يكون يهوديا أو مسلما أو مسيحيا، لكنه في صميمه لا يعتنق الدين بحد ذاته، وكانط بهذا التفكير يهدف إلى تقريب كل دين شعبي من نظرية خلقية مفهومة للناس كافة، وهو لا يتردد قط في الدفاع عن أي إيمان شعبي بأنه لا يجب التلاعب به قائلا: إنه ليس من الفطنة القضاء عليه، لأنه يمكن أن ينبثق من ذلك إلحاد أشد خطرا على الدولة<sup>(15)</sup>، ومن أجل ذلك كله، يفترض كانط أن كل خطوة يخطوها الناس من الإيمان الكنسي والدين النظامي إلى الإيمان العقلي لمحض، هي ليست حيادا عن الدين الحق بقدر ما هي خطوة تقرب النفوس أكثر فأكثر من ملكوت الله في الأرض.

أما طبيعة المبدأ العام للجماعات الأخلاقية والإيمانية الخاصة بالعقل المحض، ذات أبعاد كونية، يسميها كانط بالإيمان الحر، الذي لا يرفض أي معتقد كان بعينه، لأنع يقع في ما وراء الإيمان والكفر بهذا الدين أو ذاك، وأيضا هو في غنى عن الطقوس التي تعتمد عليها الديانات في التبرير، فهو يحمل الله في صميمه بوصفه فكرة الخير القصوى الممكنة لنا، كونه المشرع الباطني لضمائرتنا.

وهذا يعني أن الإيمان الحر، هو موقف أخلاقي خاص بتغيير ما بأنفسنا، ولذلك لا معنى لأي عنف ديني بعامة، فبين الدين والعنف كما يرى كانط لا توجد أية رابطة ضرورية، اللهم إلا تحول الدين إلى سياسة

---

(15) المصدر نفسه، ص25.

والإيمان إلى استبداد روحي، فوحدها الدولة التي تعامل الدين بوصفه مؤسسة رسمية للطاعة، حيث يقول كانط: «إنه في مبدأ الدين العقلي المحض، بما هو وحي رباني يحدث باستمرار في البشر كافة، إنما ينبغي أن يكمن أساس هذا الانتقال إلى نظام جديد للأشياء، يأخذ في التحقق شيئاً فشيئاً بواسطة إطلاع متدرج، بقدر ما يجب ومن وجهة ما يجب أن يكون عملاً بشرياً»<sup>(16)</sup>، ونستنتج من هذا الطرح، أن دين العقل الكوني الذي يتطلع إليه كل مؤمن حر، سوى ضرب من الاستعمال العمومي لحريتنا وفقاً لواجبات أخلاقية، تطلع إليها كانط بوصفها أوامر إلهية وبالتالي هي مقدسة، وأن معركة التنوير الحقيقي هي تلك التي تناقل من أجل مساعدة الإنسانية، على الانتقال المتدرج من الإيمان النظامي إلى الإيمان الحر، تحت هدي فكرة وحدة دين العقل المحض بين بني البشر.

### هيدغر والترجمة

في مسألتها لمسألة ترجمة هيدغر إلى العربية، يرى فتحي المسكيني أن عبارة هيدغر بالعربية لا تعني تعريب مفاهيمه فحسب، بل إيجاد سبل لجعله ينطق لغتنا (العربية) ويفكر بعقولنا، ولأن الفيلسوف لا يمكن اختزاله في شخص وإنما هو أيقونة حرة أو رمز للنوع البشري، أو هيئة روحية للعصر، نحن نقتبس منه تجاربه ومواقفه على شتى قضاياها، وأن نحاكي تجربته الكونية وقدرته على التعدد وتمعن في سمات تمرده، وعلى ضوء أهمية حضور الفيلسوف في وعينا، انتقد المسكيني المفكرين والفلاسفة الذين يعتبرون بعض النصوص عصية عن الترجمة بما فيها نصوص هيدغر، وكأن لغة هيدغر هي لغة مختلفة داخل اللغة الألمانية نفسها، حيث أن الكثيرين من المختصين في هيدغر قد دافعوا عن نظرية عدم قابلية الفلسفة الألمانية للترجمة، وعلى هذا الأساس فقد سبق لـ"تيودور كيسيال وأن نبه

(16) المصدر نفسه، ص 29.

مؤرخي فلسفة هيدغر إلى مسألة ترجمة نصوص هيدغر<sup>(17)</sup>، خاصة من قبل الفلاسفة الأنجلوسكسونيين الذي اعتبروا أن نصوص فلاسفة الألمان غير قابلة للترجمة إلى الإنجليزية، وهذا الرأي يسحب مثلاً على فيشته وشلينج وهيغل ودلتاي وهيدغر وهوسرل وأدورنو، وهذا الرأي ينسحب حتى على غير الألمان ممن اشتغلوا على التراث الألماني من أمثال لوكاتش والتوسير ودريدا وغيرهم.

وهنا ينبهنا المسكيني من خطورة الخلط بين إمكانية الترجمة وإمكانية الفهم، لأن الأمر يتعلق بالنص وليس بالقارئ، إلا أن ما يؤخذ على نص هيدغر كما يقول المسكيني، هو أن عنصر المفعول الخطابى فيه كبير ومؤثر، حيث يشبه كثيراً بخاصية الهدى الدينى، الذى أضفى عليه طابع هرمسى، وسبب ذلك وفق فتحي يعود إلى أن الفلسفة الألمانية ومن خلال الثقافة الألمانية برمتها فى ترابط مع تطور الشعور القوي الألماني ومع الألمانية ذاتها، ومن داخل هذا الترابط ابتدع هيدغر فلسفته، وهى فلسفة كانت نتاج جامعة تنتج الأعمال الأكاديمية، بخلاف ما ينتج فى فرنسا وإنجلترا حيث أن فلسفتها فى مقاومة مستمر لمؤسسة الجامعة، وهل يمكن قراءة فلسفة هيدغر وفلسفة أمته على أنهما فشلتا لأن تكون فلسفة كونية يتساءل المسكيني؟.

يجيب المسكيني على هذا الانشغال معتبراً أن الترجمة الفلسفية وترجمة هيدغر بخاصة مثال حي على مغامرة الترجمة، فهى مدعاة إلى تغيير بماهية لغتنا وبطريقتنا فى الكلام عن طريقة الكينونة داخل العالم، وهيدغر نفسه ناقش ماهية الترجمة فى ثلاثة مواقع داخل كتاباته وهى: (نص كلمة انكسمندر 1949) وفى الدرس الثانى من ما معنى أن نفكر؟ سنة 1952، وفى درس مبدأ العلة سنة 1955، وهنا يقترح المسكيني ضرورة

---

(17) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 1 2012، ص 07.

- فحص استشكال هيدغر لمعنى الترجمة الفلسفية من خلال العناوين الآتية:
- 1 - الترجمة والتراث، أو كيف يمكن لنا أن نتلقى المعاني من الداخل ولكن في لغة أخرى؟
  - 2 - الترجمة والقومية، أو هل نتكلم الكينونة حصرا لغة هذا الشعب أو ذاك، أو هي تستدعينا سرا إلى ضرب طريق من الضيافة الكونية؟
- يرى المسكيني أن أول شرط للترجمة عند هيدغر هو أن كل ترجمة إنما هي في ذاتها ضرب من التغيير، فالتغيير والترجمة متماهيان، فلا يمكن أي أثر أن يترجم إلا إذا كان قابلا للتغيير وأن يفسر، والتفسير وفق هيدغر يتأسس وفق ثالث تأويلي وهو: مكسب سابق، ورؤية سابقة وتصور سابق<sup>(18)</sup>.

فالترجمة هي فهم سابق لمكسب سابق، وهي ليست تقنية آلية لنقل المعاني، بل هي مطية من خلالها يفسر النص الأصلي لا يتكلم في لغته الخاصة فحسب، بل يتكلم أيضا عبر الترجمة.

إذا، الترجمة حالة ضرورية للنص الأصلي بما أنها تكمله وتنميه، وهي ذات بعد كوني فريد، فكل نص يترجم إلا ويصير نصا كونيا، يملك إمكانية أن يتكلم لغة جميع البشر في كل العصور، عندما يكون قابلا لأن يكون مترجما في لغات عديدة، خاصة وأن التفسير مضطر لأن يتكلم لغة استنباطية من خلال اختراع مفاهيم مصاغة بقدر ما، وتلك اللغة الاستنباطية هي ما يسميها هيدغر في ثالثه ب: التصور السابق، الذي يرتسمه كل تفسير من أجل أن يصاحب الفهم نحو مقصده، حتى ولو أجبر في وقت لاحق على تعديل مفاهيمه.

ولكن حسب المسكيني، أين يمكن أن نجد هذا السابق من ضمن ثالثه، هل في الفهم أم في الرؤية أم في التصور؟، حسب هيدغر هو

---

(18) فتحى المسكيني، التفكير بعد هيدغر، أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟ جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، بيروت، ص20.

موجود في ماهية الإنسان من حيث هو دازين dasein أي في القدرة على كينونة هناك الذي بحوزته من حيث هو الكائن. أما الترجمة الحرفية حسب هيدغر لا تحتاج لأن تكون أمينة، وثمة فرق بين التأويل بما هو تقنية شرح النصوص والتغير بما هو نمط، وعلى ضوء هذا التمييز يمكن أن نميز بين ما يترجم وما لا يترجم، فما هو قابل للترجمة هو ما له مقابل لساني واصطلاحي داخل عائلة لغوية وروحية واحدة. أما ما لا يترجم، فهو يثير صعوبة من نوع آخر، ولا يعني ذلك أن القصائد والأفكار الكبرى إنما تظل موصدة لعدم قابليتها للترجمة، ولذلك يميز هيدغر بين الترجمة بالمعنى السائد وما سماه بالترجمة الجوهرية، وهو يعني بها ترجمة أعمال الشعراء والمفكرين الذين غيروا طريقة الإنسانية في الكلام عن نفسها وعلى كينونتها في العالم<sup>(19)</sup>.

داخل هذه الفتوحات التي خاضها الفيلسوف فتحي المسكيني، والتي أخذت شكل حوارات لعدة أسباب، من أبرزها، هو أن اشتغاله على الفلسفة الكونية لم يكن اشتغالا جاهزا يكتفي بالوصف والتحليل، وهي سمة التي لطالما ظلت لصيقة بطرق الكتابة المعاصرة في المتون العربية، إلا أن المسكيني جعل من مواضيع الفلسفة وأسئلتها ضمن سجال بيني وضمن محاورة مفتوحة على أفق الإمكان، ولعل هذه الإستراتيجية المسكينية لها أضرب ومهام معرفية عدة، منها التأويل والاستنتاج، وهذا الذي يجعلنا نقرّ بأنه فيلسوف تأويل من طراز خاص.

---

(19) المصدر نفسه، ص22.

## مئة عام من التنوير

تلخيص لأهم القضايا التي شغلت رواد الانسية العربية

في العصر الحديث

■ حيان الخياط\*

تعرض الإنسان العربي للاستعباد لفترة طويلة من الزمان والسبب في ذلك هي الأعراف، والتقاليد، السلطة السياسية والدين. وقد وصل به الامر الى درجة انه لا يعيش حياته كما يريد بل كما يريد له الآخريين، فحتى افكاره الخاصة به تم تلقيهه اياها وإجباره عليها منذ طفولته وفي حال حاول تغيير هذه المنظومة من المسلمات السائدة فانه سيتعرض لمخاصمة ونبذ شديدتين. وهنا يأتي دور الإنسيين، الذين يقع على عاتقهم تحرير هذا الإنسان من اغلال الاستعباد.

قبل الدخول في موضوع البحث ونقل افكار الانسيين العرب وتحليلها ينبغي علينا ان نشرح بشكل موجز ما معنى الانسية؟

الانسية بكل بساطة هي حركة تحررية ظهرت في اوربا ابان عصر النهضة، وقد دافعت هذه الحركة عن كرامة الإنسان واهتمت بنشر العلوم والآداب والفنون كما اخذت بالأساليب الحديثة للتربية والتعليم، والاهم من ذلك كله انها وجهت انتقادات صارمة لكل من المؤسسة الدينية والسلطة السياسية. وعليه فان بحثنا هذا سيعنى بالأفكار التقدمية التي قام بنشرها

(\*) العراق.

اهم الانسيين العرب خلال مئة عام فقط، ولمن اراد المزيد فعليه بمراجعة الكتب الموجودة في قائمة المصادر في نهاية البحث.

## نقد الاستبداد

للاستبداد تاريخ ضارب القدم في مجتمعاتنا العربية حتى يمكن ان نعتبره القاعدة العامة للحكم، وفي حال مجيء حاكم عادل ومحب لشعبه فان هذا مجرد استثناء. ولذلك فأنا لا نلاحظ وجود كتابات تنتقد الاستبداد أو تحلله بطريقة علمية، فكيف يمكن ان تنتقد الاستبداد بوجود حاكم مستبد يبطش بكل من يهدد عرشه؟

لكن مثلما وجد من خرج عن القاعدة ولم يصبح مستبدًا، هنالك من خرج عن القاعدة وكتب ضد الاستبداد. والنموذج الذي سننقل اراءه ونحللها هاهنا هو الشيخ عبد الرحمن الكواكبي صاحب كتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد 1902" الذي كرسه لنقد الاستبداد بشكل مفصل مع التطرق الى أسبابه وطرق التخلص منه.

بالنسبة للكواكبي فإن "أشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أن نقول كلما قل وصف من هذه الأوصاف خف الاستبداد إلى أن ينتهي بالحاكم المنتخب الموقت المسئول فعلا، وكذلك يخف الاستبداد طبعا كلما قل عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالأملاك الثابتة وقل التفاوت في الثروة وكلما ترقى الشعب في المعارف"<sup>(1)</sup>.

كما ان الاستبداد لا يقتصر على شخص رئيس الدولة وذلك لان "الحكومة المستبدة تكون طبعا مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفراش إلى كناس الشوارع... ولهذا لا بد أن يكون الوزير الاعظم للمستبد هو اللئيم الاعظم في الأمة، ثم من دونه دونه لؤما وهكذا

(1) طبائع الاستبداد، ص16.



تكون مراتب الوزراء والأعوان في لؤمهم حسب مراتبهم في التشريفات والقربى منه" (2).

والجدير بالذكر ان هنالك مجموعة من الافكار التي تزج المستبد من جهة ومجموعة من الأفكار التي لا تهمه سواء انتشرت ام لا من جهة أخرى، فالمستبد "لا يخشى علوم اللغة، تلك العلوم التي بعضها يقوّم اللسان وأكثرها هزل وهذيان يضيع به الزمان، نعم لا يخاف علم اللغة إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية، أو سحر بيان يحل عقد الجيوش لأنه يعرف أن الزمان ضنين بأن تلد الأمهات كثيرا من أمثال الكميت وحسان أو مونتسيكيو وشيللار".

وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد المختصة ما بين الإنسان وربّه، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة، وإنما يتلهى بها المتهوسون للعمل حتى إذا ضاع فيها عمرهم، وامتألتها أدمغتهم، وأخذ منهم الغرور ما أخذ، فصاروا لا يرون علما غير علمهم، فحينئذ يأمن المستبد منهم كما يؤمن شر السكران إذا خمر. على أنه إذا نبغ منهم البعض ونالوا حرمة بين العوام لا يعدم المستبد وسيلة لاستخدامه في تأييد أمره ومجاراة هواه في مقابلة أنه يضحك عليهم بشيء من التعظيم ويسد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد، وكذلك لا يخاف من العلوم الصناعية محضا لأن أهلها يكونون مسالمين صغار النفوس، صغار الهمم، يشترهم المستبد بقليل من المال والإعزاز ولا يخاف من الماديين لأن أكثرهم مبتلون بإيثار النفس، ولا من الرياضيين لأن غالبهم قصار النظر.

ترتد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم، وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تكبر النفوس

(2) المصدر السابق، ص 46.

وتوسع العقول وتعرف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ، وأخوف ما يخاف المستبد من أصحاب هذه العلوم المندفعين منهم لتعليم الناس بالخطابة أو الكتابة<sup>(3)</sup>.

لعل كل ما سبق ذكره لم يهيج الناس - وخصوصاً رجال الدين - عليه، إلا ان كلامه عن عزل شئون الدين عن شئون الدنيا كفيل بان يجعلهم يكفرونه ويرمونه بأبشع التهم فهو يقول "لأن الأمم الحية ما أخذت في الترقى، إلا بعد عزلها شئون الدين عن شئون الحياة، وجعلهم الدين أمراً وجدانياً محضاً لا علاقة له بشئون الحياة الجارية على نواميس الطبيعة"<sup>(4)</sup>. وهو يؤيد كلامه السابق بحجة انه "لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين"<sup>(5)</sup>.

وهو لا يكتفي بهذا القدر بل يتحدث عن صلة الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني فيقول "تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما السياسة، أو هما صنوان قوبان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان"<sup>(6)</sup>.

والكواكبي في مشروعه المناهض للاستبداد لا يتحدث عن قضايا نظرية فقط بل يحاول معالجة المشاكل المطروحة ايضاً، ومن امثلة ذلك انه يوجه رسالة الى المسيحيين وذلك للعمل من أجل وحدة الوطن "دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط، نجتمع على كلمة سواء ألا وهي: فلتحيا الأمة، وليحيا الوطن، فلتحيا طلقاء. أدعوكم وأخص منكم النجباء، فلنبصر، ولنتبصر فيما إليه المصير"<sup>(7)</sup>.

(3) المصدر السابق، ص 33-34.

(4) عمائم ليبرالية، ص 106.

(5) المصدر السابق، ص 104.

(6) طبائع الاستبداد، ص 21.

(7) عمائم ليبرالية، ص 104.

ونتيجة كل هذه الآراء وغيرها كانت نهاية الكواكبي انه مات مسموماً، ويقال ان احد الجواسيس لاحظ ان الكواكبي اعتاد ان يببل اصبغه من لسانه عندما يريد ان يقلب احدى صفحات الكتب التي يقرأها، فقام بإعطائه كتاباً وضع سماً على اطراف صفحاته.

وقد وصل النبأ الى أبا الهدى الصيادي وهو داهية الباب العالي فما كان منه إلا ان طار فرحاً وقال: بالقراءة أتعبنا، وبالقراءة قتلناه<sup>(8)</sup>.

## الادب التنويري

الاعمال الادبية وخصوصاً الشعر من اهم المجالات التي يتابعها الناس ويألفونها، وذلك لأنها تعبر عنهم وعن تجاربهم في الحياة. وقبل قرن أو اكثر من الان كان الادب يعاني من الجمود على القديم والتعبير عن قيم ومبادئ بالية، ولذلك ظهر العديد من الشعراء المتنورين الذين دافعوا عن الحرية والعدالة والعلم وحاولوا ان يغيروا الافكار عن طريق الادب. ومن ابرز هؤلاء الشعراء هو الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي.

يعتبر الزهاوي من الشعراء الذين يمكن ان نصفهم بالمفكرين، فهو من القلائل الذين نظموا الشعر في نقد التراث، الدفاع عن حرية المرأة ونشر العلم. هذا بالإضافة الى انتقاده للقواعد التي وضعوها للشعر وطريقة نظمه، وهو يقول في ذلك "الشعر ما ينظمه الشاعر من إحساس يجيش في نفسه باوزان موسيقية فيهب به السامع:

إذا الشعر لم يهزك عند سماعه فليس خليقا ان يقال له شعر.

ولا أرى للشعر قواعد بل هو فوق القواعد، حرّ لا يتقيّد بالسلاسل والاعلال. وهو أشبه بالاحياء في اتباعه سنة النشوء والارتقاء. يتجدد - وأحرّ به ان يتجدد - بحسب الزمان، ويرتقي من الأدنى الى الأعلى ومن

(8) المصدر السابق، ص 107.

البيسط الى المركب" (9).

وقد جسد الزهاوي ثورته على تقاليد المجتمع الجامدة من خلال شعره الذي ننقل منه ما يلي:

- الحث على تعليم المرأة ومساواتها بالرجل:

عَلِّمُوا الْمَرْأَةَ، فَالْمَرْأَةُ عِنْوَانُ الْحَضَارَةِ

إِنَّمَا الْمَرْأَةُ، وَالْمَرْءُ سِوَاهُ فِي الْجِدَارِ (10)

- وصف مضار الحجاب:

أسفري فالحجاب يا ابنة فهر  
كل شيء إلى التجدد ماض  
انزعيه ومزقيه فقد أنكر  
وارجمي كل من يلومك فيه  
لم يقل بالحجاب في شكله  
هو في الشرع والطبيعة والأذوا  
السفور السفور فالهلك للشع  
لا يقي عفة الفتاة حجاب  
هو داء في الاجتماع وخيم  
فلماذا يقر هذا القديم  
ه العصر ناهضاً والحلوم  
إن شيطان اللائمين رجيم  
هذا نبي ولا ارتضاه حكيم  
ق والعقل والضمير ذميم  
ب أخيراً بدونه محتوم  
بل يقيها تثقيفها والعلوم (11)

- نقد الفكر الديني:

لما جهلت من الطبيعة أمرها  
أثبت ربا تبتغي حلاً به  
وجعلت نفسك في مقام معلل  
للمشكلات فكان أكبر مشكل (12)

(9) ديوان الزهاوي، ص أ.

(10) المعرك الأدبية، ص 43.

(11) الزهاوي دراسات ونصوص، ج 2، ص 37.

(12) من مصادر التاريخ الاسلامي، ص 157.

- في تأييد نظرية التطور:

عاش القردُ في الغاب دهرًا طويلا  
قبل أن يلقى للرقى سبيلا  
ولد القرد قبل مليون عام  
بشرًا فارتقى قليلاً قليلا  
أي شيء ألم بالقرد حتى  
هجر الغاب نجله والعتيلا  
إنه لولا العقل كان ضعيفًا  
وعليه الحياة عبثًا ثقيلًا  
وعلى رجليه مشى بعد أن سار  
على أربع زمانًا طويلا.

.....

يا له من تطور حوّل القرد  
لإنسان يحسن التخيلاً<sup>(13)</sup>

وله ابيات اخرى في نفس الموضوع:

لا يغضب الناس من مقالي      ان قلت أصل الإنسان حيوانٌ  
فان إنسانا ابن قرد افضل      من قرد ابن إنسان<sup>(14)</sup>

نترك النماذج الشعرية لنتقل الى حادثة طريفة حصلت مع الشاعر  
الكبير اثناء توليه منصب نائب عن بغداد في مجلس المبعوثان بالعراق.

(13) مقال: جميل صدقي الزهاوي شاعر العقل ومعري العصر.

(14) ديوان الزهاوي الديوان، ص411.

ناقش المجلس موازنة وزارة البحرية، وكان من بين بنودها صرف مبلغ كبير للوزارة حيث يخصص من أجل قراءة الاحاديث النبوية الموجودة في صحيح البخاري على متن بواخر الاسطول البحري، وعندما اعترض الزهاوي قائلاً: أيها السادة أن البواخر تسير بالبخار وليس بالبخاري<sup>(15)</sup>. مما ادى الى غضب بقية الاعضاء المتدينين الذين وصفوه بالكفر والإلحاد، ثم هجم عليه بعضهم لكي يضربونه فتدخل النواب العراقيون لإنقاذه<sup>(16)</sup>.

ونكتفي بهذا القدر من النماذج التي توضح افكار الزهاوي والتي دافع عنها على الرغم من تعرضه لكثير من المضايقات وصلت الى درجة غضب الناس عليه في بغداد ومحاولتهم قتله.

## نصرة العلم

اهتم رواد التنوير العرب بالعلم وحاولوا نشره بمختلف الوسائل، ويعود ذلك لأسباب عديدة منها ان الثقافة العربية في ذلك الوقت - وحتى يومنا هذا - تعاني من نقص واضح في الثقافة العلمية. فالكتب التي تؤلف والصحف التي تنشر تكون غالباً ذات طابع ديني أو ادبي لا يغني الثقافة العامة للناس.

ومن بين اهم المجالات العلمية التي كتبوا فيها وتناولوها بشكل شبه وافي هي نظرية التطور لعالم الاحياء الانجليزي تشارلز داروين. وفي هذه المناسبة سنحاول التركيز على اعمال ثلاثة متنورين هم كل من اسماعيل مظهر، سلامة موسى، وشبلي الشميل.

ساهم اسماعيل مظهر مساهمة كبيرة في نقل الفكر التطوري الى اللغة العربية، حيث قام بترجمة كتاب "اصل الانواع 1918"، ثم اردف ذلك بتأليفه لكتاب "ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء 1925". هذا

(15) الزهاوي دراسات ونصوص، ج2، ص78

(16) مقال: البواخر تسير بالبخار لا بالبخاري.

بالإضافة الى المقالات التي نشرها في الصحف، وقد بلغ به الحماس لهذه النظرية الى درجة انه قال "إن لمذهب النَّشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلم الحديثة ما يجعلني أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمي أدبي أخذت معاوله تهدم في بناء أساليبنا القديمة لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير"<sup>(17)</sup>.

اما سلامة موسى فقد كتب بغزارة عن هذه النظرية بالتحديد، وكانت كتاباته سلسلة ومبسطة فانتشرت بسرعة وأعانت الكثيرين على فهم معنى التطور. ومن الكتب التي ألفها في هذا الموضوع كتاب "نظرية التطور واصل الإنسان 1928".

لم تكن نظرية التطور بالنسبة لسلامة موسى مجرد نظرية علمية عادية بل هي طريقة لفهم العالم، ولهذا السبب حاول ان يبسط الكلام فيها ويشرح نتائجها للناس، فهو يعتبر ان "التطور هو النظرية السائدة في العلوم الآن، وهي الصفة التي اصطبغت بها عقول جميع المفكرين في عصرنا الراهن. وهي الآن تتلخص في أن الحيوان والنبات، على تعدد أنواعهما التي تبلغ الآلاف، نشأت في الأصل من نوع واحد. وأن الجماد نفسه بما فيه من ذرات وجزئيات وعوالم وعناصر يرجع أيضاً إلى أصل واحد. فالتطور قانون شامل يسري على عالم الجماد وعالم الحيوان على السواء. وهو يقضي بأن الحي أو الجماد دائم التحول لا يثبت على حال واحدة"<sup>(18)</sup>. ويتعجب سلامة موسى من تأخر الجماهير المثقفة في قبول نظرية التطور فيقول عن ذلك "وعندما نتأمل نظرية التطور وشواهدا التي لا تحصى نعجب لتأخر الجماهير المثقفة في اعتناقها، ونعجب أيضاً لأن أحداً من الفلاسفة لم يقل بها إلا منذ أقل من قرن، وعندنا أن مرجع ذلك

(17) ملقى السبيل، ص10.

(18) نظرة التطور وأصل الانسان، ص15.

هو الإيمان بالعتقفة الءبنة الءة تقول بأن الأءفاء قء ءلقت، كل ءى مسقل فى ءلقة عن الآخر، فإن هءه العقفة ءالت ءون الءفكفر فى ءرامة الإنسان وءرته" (19).

مهما يكن من أمر، فقد كان لسلامة موسى ءور ءبفر فى نشر نظرية الءطور لءى طبقات مءلفة من المءمع، فمن الطالب الجامعى الى المفكرين والأءباء والفنانين، الءمع كانوا يقروؤن ءب هءا المفكر ويفهمون ما فرفه بكل فسر.

نصل الآن الى الءنوبرى الأءفر الءى اءم بنظرية الءطور وهو الءءور شبلى الشمفل، الءى فءلف عن اسماعفل مظهر وفماثل سلامة موسى فى ءونه فءاف عن نظرية الءطور وفنقء الءفن فى الوقت نفسه. ومما ءبه فى فأفء نظرية الءطور ءاب ءبفر الءم بعنوان "فلسفة النشاء والارتقاء 1884" وهو عبارة عن تلءفص لءءاباء بءنر مع اءافة تعلفقات مهمة علفها. ومما ءاء فى هءا الءاب "لا ءمر الفوم بالإنسان مسألة ءللفة أو ءقرفة اءماعفة أو علمفة أو فلسفة الا وءء لها فى هءا المءب (فقصء نظرية الءطور) ءلاً فى ءففة نشوئها وءولها ءفى مفرها أيضاً" (20).

فقول أيضاً "ان مءب ءارون فءناول كل ما فءلق بالإنسان كاللغات والءاءات والشرائء والءفاناء ورفها" (21).

والءءفر بالءءر ان الفءرة العامة لءءاباء الءنوبرفن الاوائل ءانء صءفءة، وهى ءتلءص فى ءطور الأنواع وصلة القرابة الءى ءممعها مع بعضها البعض. إلا ان ءلك لا فمفع وءوء بعض الأءفاء فى فهمهم لءففة ءصول الءطور وءلك لان علم الأءفاء وما فءصل به من علم الوراءة وما شابه لم يكن مءقءماً بما فىه الءفافة ءما هو الءال علفه فى فامنا هءه.

(19) المصءر السابق، ص 25.

(20) فلسفة النشاء والارتقاء، صء.

(21) المصءر السابق، ص 21.



## نقد المؤسسة الدينية

لا يمكن ان نمر على تاريخ الاصلاح والتنوير في المجتمعات العربية دون ذكر المصلح محمد عبده، فهو وان يكن رجل دين ومفتي الديار المصرية إلا انه وقف بوجه رجال الدين من ذوي الرؤية القديمة وحاول ان يبث روح العصر في كل شيء.

وبما ان محمد عبده رجل دين فأنا سنقوم بنقل بعض فتاواه وأرائه الدينية في عدة مجالات مثل:

- يرى عبده ان الموقف الذي يجب ان نتخذه في حالة تعارض العقل مع النصوص الدينية هو ان نرجح ما يختاره العقل<sup>(22)</sup>.

- ومن رأيه ان " لكل مسلم أن يفهم عن الله، من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا من خلف"<sup>(23)</sup>.

- لا توجد سلطة لأحد على احد، وهو بذلك يضرب سلطة رجال الدين الذين يتعدون على حقوق الناس وحررياتهم. " إذ ليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر مهما انحطت منزلته فيه، سوى حق النصيحة والإرشاد"<sup>(24)</sup>.

- الطلاق بالنسبة لمحمد عبده: محظور في ذاته، مباح للضرورة<sup>(25)</sup>.

- اعطى حق الطلاق للنساء وذلك لتعرضهن لظلم شديد من فئة غير قليلة من الرجال<sup>(26)</sup>.

- لعل اهم اراءه الجريئة هو ما يتعلق بقضية تعدد الزوجات فهو يرى

---

(22) عمائم ليبرالية، ص 80-81.

(23) المصدر السابق، ص 81.

(24) المصدر السابق، ص 86.

(25) المصدر السابق، ص 91-92.

(26) المصدر السابق، ص 92.

"إن هذا النظام ارتبطت نشأته بزيادة أعداد النساء عن الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الجاهلي. والإسلام لم يقر عادات الجاهلية من هذا النظام. فما كان عند الجاهليين من عادات ليس صحيحاً أن الإسلام قد جعله ديناً، فقد عمد الإسلام إلى إصلاح هذا بإلغائه تدريجياً حيث كان مباحاً بلا حدود فوقف به الإسلام عند حد الأربعة، وضيقه باشتراط العدل، وهو أمر نادر الحدوث لا يصلح أن يتخذ قاعدة، مما يعني الاكتفاء بزوجة واحدة إلا لضرورة قصوى. ويقول أيضاً: وإذا كان تعدد الزوجات في صدر الإسلام مفيداً، فإنه يجلب اليوم المضار للأسرة والأمة" (27).

والى جانب هذه الآراء التقدمية فان محمد عبده كان يحارب داخل اروقة الأزهر، حيث طالب بتحديث مناهج التدريس وتضمين مواد دراسية عصرية مثل الجغرافيا والحساب والجبر والهندسة ومختلف العلوم الحديثة في مناهج الأزهر التعليمية، إلا ان الأزهر رفض اقتراحه بشدة (28).

وقد جرى حوار بينه وبين محمد البحيري حول تحديث مناهج الدراسة في الأزهر وكان كالاتي:

البحيري: إننا نعلمهم كما تعلمنا.

عبده: وهذا هو الذي أخاف منه.

البحيري: ألم تتعلم أنت في الأزهر، وقد بلغت ما بلغت من مراقبي العلم، وصرت فيه العلم الفرد؟

عبده: إن كان لي حظ من العلم الصحيح الذي تذكر، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر. وهو حتى الآن لم يبلغ لم يبلغ ما أريده له من نظافة (29).

(27) المصدر السابق، ص 91.

(28) المصدر السابق، ص 81.

(29) المصدر السابق، ص 82.

ومما ينقل عنه انه كان شديد الاحتقار للأزهر ولذلك فانه يسميه في احاديثه الخاصة بالاسطبل والمارستان (دار للمرضى) والمخروب (مشتقة من خَرَبَ)<sup>(30)</sup>.

ومن الحوادث الطريفة التي حصلت معه ان جماعة اخبروه عن رجل اجتهد في حفظ احاديث صحيح البخاري حتى حفظه بأكمله. فقال لهم: لقد زادت نسخة في البلد<sup>(31)</sup>.

وهو يقصد ان قيمة هذا الرجل لا تتجاوز نسخة مطبوعة من كتاب صحيح البخاري.

### حرية المرأة

ارتبطت مسألة حرية المرأة في بدايات القرن العشرين باسم مفكر ذائع الصيت هو قاسم امين، الذي وضع كتابين في الدفاع عن حقوق المرأة وكرامتها وهما: "تحرير المرأة 1899" و"المرأة الجديدة 1900". ومهمتنا هاهنا هي عرض اهم المقতطفات التي وردت في هذين الكتابين وتوضيحها عن طريق ربطها بسياقها التاريخي الذي وردت فيه.

يبدأ قاسم امين كتابه تحرير المرأة بالتأكيد على المساواة بين الجنسين بقوله "المرأة وما أدراك ما المرأة، إنسان مثل الرجل، لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس، ولا في الفكر، ولا في كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، اللهم إلا بقدر ما يستدعيه اختلافهما في الصنف"<sup>(32)</sup>.

وكذلك يشدد على اهمية تعليم المرأة وحقها بالدراسة وطلب العلم، حيث ان الزمان الذي عاش فيه يختلف عن زماننا الذي نشاهد فيه النساء

(30) المصدر السابق، ص 82

(31) أضواء على السنة المحمدية، ص 354.

(32) تحرير المرأة، ص 17.

في جميع المراحل الدراسية جنباً الى جنب مع الرجال. وهو لا يكتفي بذلك بل يقدم ادلة كثيرة على فوائد تعليم المرأة، حيث يرى "أن المرأة لا يمكنها أن تدير منزلها إلا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقلية والأدبية. فيجب أن تتعلم كل ما ينبغي أن يتعلمه الرجل من التعليم الابتدائي على الأقل حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منها، وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت.

فإذا تعلمت المرأة القراءة والكتابة، واطلعت على أصول الحقائق العلمية، وعرفت مواقع البلاد، وأجالت النظر في تاريخ الأمم، ووقفت على شيء من علم الهيئة والعلوم الطبيعية، وكانت حياة ذلك كله في نفسها عرفانها العقائد والآداب الدينية استعدت عقلها لقبول الآراء السليمة وطرح الخرافات والأباطيل التي تفتك الآن بعقول النساء. ص 18 ويقول أيضاً: وبالجملة فإننا نرى أن تربية العقل والأخلاق تصون المرأة ولا يصونها الجهل، بل هي الوسيلة العظمى لأن يكون في الأمة نساء يعرفن قيمة الشرف وطرق المحافظة عليه، وأرى أن من يعتمد على جهل امرأته مثله كمثل أعمى يقود أعمى مصيرهما أن يتردّيا في أول حفرة تصادفهما في الطريق" (33).

ولا يترك الموضوع قبل ان ينقد وبكل صرامة الفكرة الراسخة في عقول الناس الى يومنا هذا، والتي تنص على ان تعليم المرأة يؤدي الى فساد اخلاقها. ومما يذكره حول هذا الموضوع "رسخ في أذهان الرجال أن تعليم المرأة وعفتها لا يجتمعان، وقال الأقدمون في ذلك أقوالاً طويلة، وحكايات غريبة، ونوادير سخيصة استدلوها بها على نقصان عقل المرأة واستعدادها للغضب والحيلة، فلو تعلمت لم يزدتها التعليم إلا براعة في الاحتيال والخدعة، واسترسالاً مع الشهوة. فحذونا مثلهم واعتقدنا أن التعليم يزيد تفتنّها في المكر، ويعطيها سلاحاً جديداً تقوّى به طبيعتها الخبيثة على ارتكاب المفاسد.

(33) المصدر السابق، ص 36.

أمّا أن المرأة الآن ناقصة العقل شديدة الحيلة فهذا مما لا يختلف فيه اثنان، وقد بيّنا أن هذه الحالة هي أثر من آثار الجهل والانحطاط اللذين عاشت فيهما أجيالاً طويلة، وأنه متى زال السبب فلا شك أن المسبّب يتبعه، وأمّا كون التعليم يفسد أخلاقها فهذا ننكره ونشدد النكير عليه، فإن التعليم - خصوصاً إذا كان مصحوباً بتهذيب الأخلاق - يرفع المرأة، ويرد إليها مرتبتها واعتبارها، ويكمل عقلها، ويسمح لها أن تفتكر وتتأمل وتتصّر في أعمالها... والحقيقة أن طهارة القلب في الغرائز والطباع. فإن كانت المرأة صالحة زادها علمها صلاحاً وتقوى، وإن كانت فاجرة لم يزيدها العلم فجوراً<sup>(34)</sup>.

إلا ان مطالبتة بتعليم المرأة ليست مطلقة، ويجب علينا ان نضعها في سياقها التاريخي لنتمكن من الحكم عليها بإنصاف كامل. حيث يقتصر التعليم الذي يطالب به قاسم امين على التعليم الابتدائي، ومما سطره في هذا الشأن "ولست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم، فذلك غير ضروري، وإنما أطلب الآن - ولا أتردد في الطلب - أن توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل، وأن يُعتنى بتعليمهن إلى هذا الحدّ مثل ما يُعتنى بتعليم البنين"<sup>(35)</sup>.

ثم ينتقل بعد ذلك الى بحث مسألة حجاب النساء وكيف انه يحتوي على اضرار كثيرة تقع تبعاتها على المرأة والمجتمع معاً وذلك "لأن الحجاب يحبس المرأة في دائرة ضيقة فلا ترى، ولا تسمع، ولا تعرف إلاّ ما يقع فيها من سفاسف الحوادث، ويحول بينها وبين العالم الحي، وهو عالم الفكر والحركة والعمل فلا يصل إليها منه شيء وإن وصل إليها بعضه فلا يصل إلاّ مقلولاً"<sup>(36)</sup>. وقد دفع حب الحجاب "الناس إلى إفساد صحّتهنّ، فألزمناهنّ القعود في المساكن، وحرمانهنّ الهواء والشمس وسائر

(34) المصدر السابق، ص 34.

(35) المصدر السابق، ص 32.

(36) المصدر السابق، ص 48.

أنواع الرياضة البدنية والعقلية" (37). وهو لا يترك هذا الموضوع الشائك قبل ان يحلل اهم حجة لأنصار حجب المرأة وهي "القول بأن الحجاب موجب للعفة وعدمه مجلبة الفساد"، فهذا القول "لا يمكن الاستدلال عليه، لأنه لم يقم أحد إلى الآن بإحصاء عام يمكن أن نعرف به عدد وقائع الفحش بالضبط والدقة في البلاد التي تعيش فيها النساء تحت الحجاب، وفي البلاد الأخرى التي تتمتع فيها بحريتهن، ولو فرض وقوع مثل ذلك الإحصاء لما قام دليلاً على الإثبات أو النفي في المسألة، لأن ازدياد الفساد في البلاد ونقصه مما يرتبط بأمور كثيرة ليس الحجاب أهمها" (38).

وختاماً يتعين علينا ان نشير الى ان قاسم امين لا يحبذ التغيير المتسرع والمفاجئ في احوال المرأة بل يفضل على ذلك ان يتم تحريرها شيئاً فشيئاً الى ان تحصل على حياة مستقلة كاملة، ويقول عن ذلك "أني لا أقصد رفع الحجاب الآن دفعة واحدة والنساء على ما هنّ عليه اليوم، فأن هذا الانقلاب ربما ينشأ عنه مفاسد جمّة ولا يتأمل معها الوصول إلى الغرض المطلوب كما هو الشأن في كل انقلاب فجائي، وإنما الذي أميل إليه هو إعداد نفوس البنات في زمن الصبا إلى هذا التغيير.

فيُعوّد بالتدريج على الاستقلال ويُودع فيهنّ الاعتقاد بأن العفة ملكة في النفس لا ثوب يختفي دونه الجسم، ثمّ يُعوّدن على معاملة الرجال من أقارب وأجانب مع المحافظة على الحدود الشرعية وأصول الأدب تحت ملاحظة أوليائهنّ، عند ذلك يسهل عليهن الاستمرار في معاملة الرجال بدون أدنى خطر يترتب على ذلك اللهم إلا في أحوال مستثناة لا تخلو منها محجبة ولا بادية" (39).

بسبب هذه النصوص حاربوا قاسم امين وادعوا بأنه متأثر بالغرب ولا

(37) المصدر السابق، ص50.

(38) المصدر السابق والصفحة ذاتها.

(39) المصدر السابق، ص59.

يريد سوى الخراب للعرب، اما هدفه فهو تدنيس عفة المرأة وجرها الى الرذيلة. لكن المطلع على كتاباته يعلم جيداً ان قاسم امين لم يقصد سوى انتقاد حجب المرأة ومنعها من مغادرة منزلها بالإضافة الى رفضه للنقاب والمبالغة في الحجاب الاسلامي. فهو يقول في الكتاب نفسه "ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرّة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب، وأعتبره أصلاً من أصول الأدب التي يلزم التمسك بها، غير أنني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية، وهو على ما في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا، لما عرض عليهم من حب المغالاة في الاحتياط والمبالغة فيما يظنون عملاً بالأحكام حتى تجاوزوا حدود الشريعة، وأضرُّوا بمنافع الأمة"<sup>(40)</sup>. ويؤكد كونه ملتزم بنصوص الدين الى اقصى درجة، فان وجدت في "الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولَمَّا كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرّة في ظاهر الأمر، لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة، لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة. وإنما هي عادة عرضت عليهم مخالطة بعض الأمم، فاستحسنوها، وأخذوا بها، وبالغوا فيها، وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكّنت في الناس باسم الدين والدين براء منها"<sup>(41)</sup>.

مما يعني انه لم يطالب بالحرية المطلقة للمرأة وإنما اقتصر على الزامها المرأة بحدود النصوص الدينية، وهو بفعلته هذه لا يختلف عن اي رجل دين أو مفكر ديني معاصر ولو انه طرح افكاره في زماننا هذا لما التفت اليه احد ابداً.

(40) المصدر السابق، ص37.

(41) المصدر السابق، ص39.

لكننا نعود لنؤكد على دوره المؤثر في دعم قضية تحرير المرأة الذي وصل الى درجة اعتبار ان حجب المرأة من اهم عوامل الانحطاط الذي تعاني منه المجتمعات العربية في زمانه وهو يعبر عن ذلك بقوله "فهذا الانحطاط في مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف في سبيلنا ليصدنا عن التقدم إلى ما فيه صلاحنا، وعلى هذا فليست تربية المرأة من الكماليات" (42).

نتنقل الان الى استعراض افكاره في الكتاب الثاني "المرأة الجديدة" الذي ألفه بعد عام واحد فقط وذلك بسبب الانتقادات التي وجهت اليه لنشره كتاب تحرير المرأة.

ومن الامور التي نلاحظها في هذا الكتاب انه يركز على المواضيع الاجتماعية التي تعيشها المرأة في ذلك الزمان، ومن اهم هذه الامور هو تزويج المرأة لشخص لا تعرفه ولم تلتق به من قبل، حيث ان "المرأة التي يسوقها والدها كالبهيمة إلى زوج لا تعرفه، ولا تعرف شيئاً من أحواله معرفة تسمح لها بأن تتبين حقيقة أمره، وتحصل لنفسها رأياً فيه، لا تعتبر حرة في نفسها، بل تعد في الحقيقة رقيقة، ومن المعلوم أن عموم الآباء في جميع طبقات الأمة يزوجون بناتهم على هذه الطريقة" (43).

وهو يشبه المرأة بالعبء نتيجة لارتباط جميع مراحل حياتها بالرجل "وبالجملة، فالمرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها هي رقيقة، لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل، وهي في حاجة إليه في كل شأن من شؤونها، لا تخرج إلا مخفورة به. ولا تسافر إلا تحت حمايته ولا تفكر إلا بعقله، ولا تنظر إلا بعينه، ولا تسمع إلا بأذنه، ولا تريد إلا بإرادته ولا تعمل إلا بواسطته، ولا تتحرك بحركة إلا ويكون

(42) المصدر السابق، ص70.

(43) المرأة الجديدة، ص28.



مجرها منه. "فهي بذلك لا تعد إنساناً مستقلاً. بل هي شيء ملحق بالرجل" (44).

ويعود ليؤكد على ضرر الحجاب - وهو يقصد حجب المرأة في المنزل أو فرض النقاب عليها كما أسلفنا - وكيف أنه يحرم المرأة من حريتها "أما الحجاب فضرره أنه يحرم المرأة من حريتها الفطرية، ويمنعها من استكمال تربيتها، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة، ويحرم الزوجين من لذة الحياة العقلية والأدبية، ولا يأتي معه وجود أمهات قادرات على تربية أولادهن، وبه تكون الأمة كإنسان أصيب بالشلل في أحد شقيه" (45).

### فصل الدين عن السياسة

تعتبر مسألة الحكم الإلهي من أهم المواضيع التي طال النقاش فيها لعقود طويلة في مختلف البقاع التي تحتوي على أشخاص مؤمنين بدين معين ويطالبون بتطبيق أحكام دينهم على جميع أفراد الدولة، وهي من الأفكار التي تعرض صاحبها لفتوى تكفيرية في حال قرر عدم تأييدها. إلا أن ذلك لم يمنع المفكر الأزهرى علي عبد الرازق من تأليف كتابه "الاسلام وأصول الحكم 1925"، الذي يعتبر من أكثر الكتب إثارة للجدل والأخذ والرد حتى أن الكاتب محمد عمارة وصفه قائلاً "منذ أن عرفت الطباعة طريقها إلى بلادنا لم يحدث أن أخرجت المطبعة كتاباً أثار من الضجة واللغط والمعارك والصراعات مثلما أثار هذا الكتاب" (46).

ولأن الكاتب يعرف جيداً حساسية الموضوع دينياً فإنه قام بتعريفه وأزال الغطاء الديني عنه، فبدأ بتحليل النص الديني وعلاقته بالسياسية

(44) المصدر السابق، ص 28.

(45) المصدر السابق، ص 39.

(46) الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق، ص 5.

فتوصل الى انه " ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضاً. قد تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الاجماع" (47).

ويضيف الى ما سبق "والحق ان الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هياؤها حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وانما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وانما تركها لنا، لنرجع فيها الى احكام العقل، وتجارب الامم، وقواعد السياسة" (48). وهو بذلك يسلب الخلافة سندها الديني الذي قامت عليه طوال قرون عديدة.

ولا يكتفي بهذا بل يقوم بتفسير سبب توهم الناس ان الخلافة مركز ديني وليس مركزاً سياسياً حيث يقول "إن ذلك اللقب (خليفة رسول الله) مع ما أحاط به من الاعتبارات التي أشرنا الى بعضها ولم نشر الى باقيها، كان سبباً من أسباب الخطأ الذي تسرب الى عامة المسلمين، فخيّل اليهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولى أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله صلى الله عليه وسلم.... كان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم. وما زالوا يعملون على ذلك، من طرق شتى - وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون - حتى أفهموا الناس أن طاعة الائمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله" (49).

(47) الاسلام وأصول الحكم الكتاب الاول الباب الثاني الفقرة السادسة، ص16.

(48) المصدر السابق الكتاب الثالث الباب الثالث الفقرة الثانية عشر، ص103.

(49) المصدر السابق الكتاب الثالث الباب الثالث الفقرة العاشرة، ص101-102.

ومن رأيه ان الخلافة وسيلة للطغيان وظلم الناس " واذا كان في هذه الحياة الدنيا شيء يدفع المرء الى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة، وقد رأيت أنه اشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه. واذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة، وأمدتها القوة الغالبة، فلا شيء الا العسف، ولا حكم الا السيف" (50).

ويضيف قائلاً " ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة الى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع الا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. وان ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له الا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة الا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة الا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم - كالليل إن طال غال الصبح بالقصر - وان بريقه انما هو من بريق السيوف، ولهيب الحروب" (51).

وبعد ان فرغنا من نقل اراء علي عبد الرازق عن الحكومة الاسلامية المتمثلة بنظام الخلافة، نود ان نسطر بعض الكلام عن الهجوم الذي تعرض له نتيجة لتأليفه هذا الكتاب.

فهذا السياسي المشهور سعد زغلول يصف الكتاب والكاتب بقوله " قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم فما وجدت من طعن منهم في الاسلام حدة كهذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق... لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل بالبسيط من نظريته" (52).

وهذا رجل الدين محمد رشيد رضا يقول عنه " لا يجوز لمشيخة

(50) المصدر السابق الكتاب الاول، الباب الاول، الفقرة العاشرة، ص29.

(51) المصدر السابق الكتاب الاول، الباب الثالث، الفقرة السابعة، ص26.

(52) عمائم ليبرالية، ص123-124.

الأزهر أن تسكت عنه، لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه أجازة له، أو عجز عن الرد عليه" (53).

ولو ان الامر اقتصر على هذه الاقوال لهانت، لكن ما حصل بعد ذلك هو تجريد علي عبد الرازق من لقبه العلمي ووظيفته. حيث اجتمع هيئة كبار العلماء بالأزهر برئاسة شيخ الازهر محمد أبو الفضل وبحضور 24 عضواً، وقرروا محاكمة علي عبد الرازق. وعلى الرغم من دفاعه عن نفسه إلا ان الحكم صدر بسحب شهادته منه وكان قرار الحكم كالآتي: "اجتمعت هيئة كبار العلماء في 12 اغسطس 1925 وقررت نزع شهادة العالمية من الشيخ علي عبد الرازق، ومحو اسمه من سجلات الجامع الازهر، وطرده من كل وظيفة لعد أهليته للقيام بأية وظيفة دينية أو غير دينية". وبقي الحال على ما هو عليه الى عام 1947 حيث استعاد علي عبد الرازق شهادته العالمية مرة اخرى ثم عين وزيراً للأوقاف (54).

## نقد الدين

على الرغم من دخولنا الى الالفية الثالثة إلا ان هنالك مجموعة من المحرمات الفكرية التي يصعب التقرب منها أو انتقادها، ومن اشهر هذه المحرمات الفكرية يبرز الدين وكل ما يرتبط به. ان كان هذا ما يحصل في زماننا فتخيل الحياة قبل قرن من الان حيث سوء التعليم وكثرة دعاة الدين واتباعهم وتأييد الحكام وغير ذلك.

في ظل هذه الظروف خرج مفكر جريء برسالة نقدية صارمة تحمل عنوان "من مصادر التاريخ الاسلامي 1936" هذا بالإضافة الى بحث ذو عنوان صادم هو "لماذا انا ملحد؟ 1937"، وكان صاحب الرسالتين هو المفكر اسماعيل ادهم.

(53) المصدر السابق، ص124.

(54) المصدر السابق، ص125-127.

عنيت رسالة "من مصادر التاريخ الاسلامي" بالأحاديث النبوية وكتب السيرة وكيف ان كثير منها غير صحيح تاريخياً فهو يقول في متنها "اختلط قليل من الحقائق بكثير من الاوهام لتخرج لنا سيرة الرسول" (55).

وكانت النتيجة ان قرر مجلس الوزراء المصري مصادرة هذه الرسالة فوراً. لكن اسماعيل ادهم لم يتوقف عن الكتابة بل نشر العديد من الابحاث والكتب المهمة وبعده لغات. وما يهمننا هو بحثه "لماذا انا ملحد؟" الذي لخص فيه نشأته وحياته الفكرية ومعتقداته ايضاً. ومما جاء فيه "وكانت نتيجة هذه الحياة أني خرجت عن الأديان وتخلت عن كل المعتقدات وآمنت بالعلم وحده وبالمنطق العلمي. وأشد ما كانت دهشتي وعجبي أني وجدت نفسي أسعد حالاً وأكثر اطمئناناً من حالتي حينما كنت أغالب نفسي للاحتفاظ بمعتقد ديني" (56). بل انه تحتوي على تصريح واضح بالإلحاد وأفضليته على الإيمان: "فأنا ملحد ونفسي ساكنة بهذا الإلحاد ومرتاحة إليه" (57).

ومما نجده ايضاً في هذا البحث هو ان الكاتب يعزو اصل فكرة الله الى الجهل والخوف فهو يقول "ونحن نعلم مع علماء الأديان والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية، وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية" (58).

وبهذا ننهي من تلخيص افكار الكاتب اسماعيل ادهم، لكننا لن نترك هذه الفقرة قبل التطرق الى كتابات مفكر اخر هو الموسوعي سلامة موسى. حيث نشر كتاباً جريئاً ايضاً تحت عنوان: "نشوء فكرة الله 1912"، ناقش فيه اصل الاديان وعبر عن قناعته "بأن عبادة الجثث هي أصل لكل العبادات الحاضرة. وأعتقد ايضاً أن الأرواح هي أصل الآلهة الحاضرة

(55) من مصادر التاريخ الاسلامي، ص 51.

(56) حرية الاعتقاد الديني، ص 267-268.

(57) المصدر السابق، ص 268.

(58) المصدر السابق، ص 269.

ولكنني مع ذلك لا أجزم بصحة استنتاجاتي وقد يأتي البحث بعكسها في المستقبل" (59).

وهو يذهب الى ان أصل الأديان كلها يتمثل في ان "يعبد الإنسان أباه أو جده المائت ويسترضيه بالأدعية (الصلاة) والطعام (القربان) فإذا اشتهر ميت عبدته القبيلة كلها وصار إلهاً عمومياً. وما الأساطير التي تتجمع حول اسمه وتحكى عنه إلا أعمال كبيرة قام بها في حياته وكبرتها المخيلة في الإنسان فبالغ في حكايتها" (60).

والى جانب هذا الكتاب فان سلامة موسى خصص فصلاً كاملاً في كتابه "نظرية التطور وأصل الإنسان" ليتحدث عن اصل الدين. ونحن نقتبس منه هذا الكلام المهم رغم طوله "وكان الموت أحد الشئون الكبرى التي انبنت عليها عقيدة الإنسان الأول، فإن الموت الطبيعي لم يكن من مألوفات الإنسان، وكان أكثر ما يرى الموت عند القتل أو التردّي أو الغرق، فيعرف عندئذ سببه، أمّا أن الموت يحصل بلا سبب فهذا ما لم يكن يعقله، لذلك صار يعتقد أن الإنسان عندما يموت وحده بشيخوخة أو مرض إنما يحدث له هذا الموت بفعل إنسان بعيد عنه أراد به المرض أو الموت ونجح في تحقيق إرادته بالسحر.

ومن هنا نشأ السحر، فإن المتوحشين للأن في أستراليا وإفريقيا يستأجرون ساحراً لكي يوقع المرض أو الموت بعدو لهم بعيد عنهم، والساحر وهو يؤدي هذه الخدمة يقلد حركات القاتل، فيجمع جَراميزه ويضرب بسلاحه هذا الشخص المقصود.

ولكن الإنسان الأول لم يكن يعتقد أن الموت نهاية الحياة، وسبب ذلك أنه كان يرى أحياناً أن بعض الأشخاص كان يغمى عليهم فتظهر عليهم أمارات الموت ثم يفيقون، وكان أحياناً يرى بعض الموتى في

(59) نشوء فكرة الله، ص 45.

(60) المصدر السابق، ص 11.

أحلامه فيخاطبهم ويخاطبونه كأنهم أحياء، فيتوهم من ذلك أن الموت لا يناقض الحياة" (61).

## نقد الادب العربي

ألقى طه حسين مجموعة من المحاضرات على طلبته في الجامعة تتعلق بالشعر الجاهلي وكيف ان اكثره مزور ومنحول، ثم جمع هذه المحاضرات في كتاب وأصدره تحت عنوان "في الشعر الجاهلي 1926". وبعد سنة واحدة من ذلك، اي في عام 1927 طبع الكتاب مرة اخرى لكن بعنوان اخر هو: "في الادب الجاهلي"، وهو نفس كتاب "في الشعر الجاهلي" بعد حذف الاجزاء التي اغضبت الناس وهيجتهم على صاحبه. وهم لم يكتفوا بهذا القدر من التنازل الذي قدمه طه حسين بل اجبروه على الاستقالة من الجامعة وتعرض للملاحقة القانونية ايضاً (62).

وفي واقع الامر لم تتم مهاجمة عميد الادب العربي من قبل الناس العاديين فقط، بل ان كثير من رجال الدين اتهموه بالكفر وحاربوه ايضاً. فهذا مفتي الديار المصرية عبد الرحمن قراعة يهاجم الكتاب قائلاً "ومن هذه الكتب رسالة عنوانها في الشعر الجاهلي عُرف صاحبها بالتعصب لكل ما فيه كيد للإسلام وحط من جلاله وفضائل عظمائه وآله. وقد احتوت هذه الرسالة على مزاعم وأباطيل يجمعها كلها وصف واحد هو الاستخفاف بالحقائق والتعصب لعقيدة خاصة افتن مؤلف الرسالة بها" (63).

كما اجتمع رجال الدين في الازهر وقرروا ان كتاب في الشعر الجاهلي يحتوي على الكفر الصريح، وطالبوا الحكومة بمصادره ومنع المؤلف من التدريس لإنقاذ الشباب من الضلال (64).

(61) نظرية التطور واصل الانسان، ص202.

(62) في الشعر الجاهلي، كلمة الناشر.

(63) نقض كتاب في الشعر الجاهلي، ص7-8.

(64) نقد كتاب الشعر الجاهلي، ص7.

ولم ينته الامر عند هذا الحد بل تم تأليف العديد من الكتب في الرد عليه مثل كتاب "نقد كتاب الشعر الجاهلي" لمحمد فريد وجدي وكتاب "نقض كتاب في الشعر الجاهلي" لرجل الدين محمد الخضر حسين، ومما تم تسطيره في الكتاب الاخير "يعرف كل من قرأ كتاب في الشعر الجاهلي أن ليس فيه ما يثير سخط الناس سوى ما كان طعناً في الإسلام صراحة أو غمزاً، وما عدا هذا إنما هو الخطأ أو الشذوذ الذي اعتاد أهل العلم سماعه في طمأنينة، وتقويمه برفق وأناة"<sup>(65)</sup>.

مهما يكن من أمر، يعبر عنوان الكتاب عن موضوعه فهو عبارة عن تحليل للشعر في المرحلة التي سبقت ظهور الإسلام. لكن ما سبب كل هذه العداوة التي حضى بها هذا الكتاب؟ فبعد كل هذه المشاحنات التي ذكرناها سابقاً، ينبغي ان نعثر على كلام يمكن ان يصنف ضمن الكفر الصريح الذي لا يقبله اي مؤمن.

ولتوضيح السبب الذي دفع الناس الى كل ذلك سنستعرض اهم الافكار الواردة في هذا الكتاب. ويبدأ فيه طه حسين بالحديث عن البحث العلمي وكيف اننا حين نبحث في موضوع معين يتعلق بالأدب العربي وتاريخه يجب "أن ننسى قوميتنا وكل مشخّصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضادّ هذه القومية وما يضاد هذا الدين، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح"<sup>(66)</sup>.

ثم ينتقل الى موضوع مهم إلا وهو كون العرب قبل الاسلام ليسوا متخلفين أو جهلة كما يشير الاسم الذي يطلق على عصرهم "الجاهلية" فهم "لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة"<sup>(67)</sup>. ويقول عنهم ايضاً "واذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة

(65) نقض كتاب في الشعر الجاهلي، ص22.

(66) في الشعر الجاهلي، ص24.

(67) المصدر السابق، ص32.



وبأس، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية" (68).

وبعد هذا التمهيد البسيط يبدأ البحث الذي يدور عن انتحال الشعر الجاهلي فهو يرى ان على الباحث الذي يحاول ان يفهم المجتمع العربي قبل ظهور الاسلام ان يرجع الى القرآن الذي وصف حياة العرب وطرق عيشهم وأفكارهم وتقاليدهم، لا الى الشعر الجاهلي الذي تم وضعه وانتحاله لأسباب سياسية ودينية وشعبوية وغير ذلك. ويرجع السبب الذي دفعه الى اختيار القرآن بديلاً للشعر الجاهلي من أجل فهم المجتمع العربي قبل الاسلام الى انه يعتبر اكثر الشعر الجاهلي ان لم يكن كله منحول ولم يصدر عن الشعراء الجاهليين وهو يقول في هذا الشأن "ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير: طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والانتحال" (69).

وكما هو ظاهر للعيان لا يوجد ما يחדش الاحساس الديني لأي إنسان في كل ما ذكرناه سابقاً، إلا ان هنالك بضعة اسطر قد تكون هي السبب المشككة ومنها "للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الأسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي" (70). وهذا الكلام يعني ان مجرد ذكر اسم شخص في كتاب ديني مقدس لا يعني ان هذا الشخص موجود فعلاً في التاريخ، فقد تكون قصته مجرد قصة رمزية. وطه حسين بكلامه هذا يريد ان يعلم الناس امراً مهماً، وهو ان الاستدلال على وجود شخص معين في تاريخ اي شعب يجب ان يأتي بالاعتماد على الادلة التاريخية مثل المخطوطات وعلم الاثار وما شابه ذلك.

(68) المصدر السابق، ص35.

(69) المصدر السابق، ص138.

(70) المصدر السابق، ص38.

وهناك اقتباس آخر قد يكون فيه بعض المعاني التي تفرع الكثيرين، وقد قاله في معرض حديثه عن الاسباب الدينية لانتحال الشعر الجاهلي، فقد كان هذا "الانتحال في بعض أطواره يقصد به الى إثبات صحة النبوة وصدق النبي، وكان هذا النوع موجهها الى عامة الناس. وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهدا لبعثة النبي وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهّانهم وأحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة"<sup>(71)</sup>. وهذا يعني ان الاشعار المنسوبة الى العصر الجاهلي والتي يحتج بها المؤمنون على صحة النبوة عبارة عن اشعار منحولة وغير صحيحة تاريخياً.

والى هنا نكون قد وصلنا الى نهاية البحث، لكن بقيت بضع نقاط ينبغي ان ننوه لها. وهي ان السبب الذي يدفعنا لقراءة افكار المتنورين العرب والتي كانت رائجة قبل اكثر من قرن من الآن - على الرغم من انها اصبحت من الماضي وثبت خطأ الكثير منها - هو ان وضعنا الحالي لا يبشر بخير أبداً، فالمذاهب الظلامية تنشر افكارها بمختلف الوسائل لتخلق مجتمعات يسودها التخلف والرجعية. وعليه فأنا يمكن ان نستفيد من تجارب المتنورين العرب ولكن بطريقة ترتبط بوضعنا الحالي. فنحن نعلم بأنهم قد عاشوا وسط مجتمعات متزمتة اكثر مما نراه اليوم ومع ذلك استطاعوا ان يساهموا في خلق نهضة رائعة ظهرت نتائجها بعد بضعة عقود.

صحيح ان نهضتهم لم تستمر طويلاً بل انتهت بسيطرة المتزمتين إلا اننا نستطيع ان نواصل من حيث انتهوا. وبوجود وسائل التواصل على الشبكة العنكبوتية مثل الفيس بوك ويوتيوب بالإضافة الى المواقع الفكرية والعلمية لا يستطيع احد ان يمنع المعلومة من الوصول الى كل مكان.

---

(71) المصدر السابق، ص 81.

## مصادر البحث

- الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق - محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.
- الاسلام واصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام - علي عبد الرازق، مطبعة مصر، 1935.
- أضواء على السنة المحمدية - محمود ابو رية. دار المعارف، بلا تاريخ نشر.
- البواخر تسيير بالبخر لا بالبخاري - رشيد الخيون، مقال في مجلة الاسبوعية.
- تحرير المرأة - قاسم امين. مؤسسة هنداوي، 2012.
- جميل صدقي الزهاوي شاعر العقل ومعري العصر - هاتف بشبوش، مقال في موقع الحوار المتمدن.
- حرية الاعتقاد الديني: مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم - تصنيف وتقديم: محمد كامل الخطيب. دار بترا، 2005.
- داروين والثورة الداروينية - مجموعة مؤلفين. دار بترا، 2009.
- ديوان الزهاوي - جميل صدقي الزهاوي. المطبعة العربية بمصر، 1924.
- الزهاوي دراسات ونصوص - جمع واعداد: عبد الحميد الرشودي. الزهاوي للثقافة والتراث، 2013.
- طبائع الاستبداد ومضارح الاستعباد - عبد الرحمن الكواكبي. مؤسسة هنداوي، 2012.
- عمائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية - د. رفعت السعيد. دار اخبار اليوم، مصر، 2002.
- فلسفة النشوء والارتقاء - د. شبلي الشميل. دار مارون عبود، 1983.
- في الشعر الجاهلي - طه حسين. دار المعارف، بلا تاريخ نشر.
- المرأة الجديدة - قاسم امين. مؤسسة هنداوي، 2012.
- المعارك الادبية حول تحرير المرأة في الشعر العراقي المعاصر - محمد جواد الغبان. دار الشؤون الثقافية العامة، 2006.
- من مصادر التاريخ الاسلامي ونصوص اخرى - اسماعيل احمد ادهم. دار بترا، 2009.
- نشوء فكرة الله - سلامة موسى. كلمات عربية، مصر، 2011.
- نظرية التطور وأصل الإنسان - سلامة موسى. مؤسسة هنداوي، 2012.
- نقد كتاب الشعر الجاهلي - محمد فريد وجدي. مؤسسة هنداوي، 2012.
- نقض كتاب في الشعر الجاهلي - محمد الخضر حسين. مؤسسة هنداوي، 2012.



## المحور الرابع

# الأنسنة والفضن والأدب والقانون

- التاريخانية في أزياء العرض المسرحي  
أ.د. حيدر جواد كاظم العميدي
- الإنسانية في الفن الحديث  
مازن المعموري
- نقد غائبة الأنسنة في القصص العراقي المعاصر  
الناقد: عبد علي حسن
- القانون العراقي ورهانات البيوتيقا  
الباحث: سلام مكي



# التاريخانية في أزياء العرض المسرحي

■ أ.د. حيدر جواد كاظم العميدي\*

## المقدمة

إن البحث والقراءة في تاريخ الزي هو نوع من حفريات الخطابات التشكيلية - المسرحية، فهي تحاول تحليل الظروف والعوامل التي كانت وراء إنتاج [تصميم] زي فني / مسرحي وتلقيه، وهكذا فإن الذاكرة المتحفية (التصنيفية والوصفية والتركيبية) هي مجموع خطابات راسخة في التاريخ العام الذي يمثل فيه تاريخ الفن/الزي جزءاً واحداً فقط. وبعبارة أخرى، ماذا يعني تاريخ الفن /الزي أن لم يكن أيضاً تاريخ خطابات (تشكيلية / مسرحية) متداخلة مع تاريخ الخطابات النقدية التي أحاطتها أو تعاقبت منذ ظهورها. ومن جهة أخرى، فإن تصور تنظيم الزي بوصفه فضاءً مفتوحاً تطور عبر التاريخ، هذا دون إلغاء المتغيرات التي تتعلق بمنهجيات مقارنة النص الفني /الزي المسرحي، منهجيات تختلف فيها درجة استغلال المادة التاريخية وتاريخ الفن /الزي بمفهومها الحقيقي، إذ لا يمكن وجود نقد فني مسرحي دون تاريخ للزي.

لجأ فريقاً من المسرحيين (المصممين والمخرجين والمخرجين

(\*) جامعة بابل/ كلية الفنون الجميلة - قسم الفنون المسرحية - العراق.

المصممين) إلى الماضي لتقديمه بصيغة الحاضر الآني من خلال احد أقطاب منظومة خطاب العرض المسرحي لتقريب المسافة الزمنية خطابياً وفكرياً، متجلباً في قراءة ثيمات الحدث التاريخي (تاريخية الحدث) قراءة عصرية الحدث ملبسياً، بتصميم ودأب إلى المستقبل موظفين أحداث الماضي ومستفيدين من كل تجاربه.

تعد عملية خلق التقاربية الزمنية (مسافةً) مقياساً للحكم على مخرج أو مصمم وقدراتهما الإبداعية في توضيح وتقريب لموقف وثيمة فكرية كما تتم عن مدى تفهم الفنان المسرحي - مصمماً ومخرجاً- للحضارة ودورها الفعلي في خلق الحياة على خشبة المسرح.

أراد الباحث في دراسته هذه الإجابة عن التساؤلين :

هل يمكن قراءة مفهوم التاريخانية في الفضاء المسرحي من خلال الزي بوصفه منظومة من منظومات خطاب ذلك الفضاء؟.

هل بالإمكان خلق عملية التقاربية الزمنية (مسافةً) من خلال الزي في العرض المسرحي؟.

تكمن أهمية الدراسة الحالية في دراسة وإبراز أهمية التاريخانية في الفضاء المعرفي المنتمي لما بعد الحداثة، وبشكل أكثر تحديداً في النقد الثقافي، فضلاً عن قراءة هذا المصطلح النقدي في أزياء العرض المسرحي، الذي عمل ويعمل بكل تقنياته على معالجة وقراءة أحداث التاريخ وشخصياته، قراءة وفق الحدث الثقافي الآني، قراءة معاصرة ومحدثة، ذلك بسحب بساط الحدث التاريخي إلى الواقع المعيش الآني، وإسقاط مضامينه وأفكاره المفاهيمية من سياسية واقتصادية ودينية وثقافية.....على الوضع الراهن، للقول أن ما جرى سابقاً يجري حالياً من خلال توظيف الثيمات والمعاني المحمولة نصياً في التاريخ إلى المعالجة الآنية إخراجياً، مختصراً المصمم والمخرج المسافة الزمنية الدارجة تحت الياطرة المتعالية معنائياً والمسماتية (ماضي - حاضر - مستقبل)، أي ردم الهوة



الفاصلة بين هذه المسميات الزمنية وبرؤية إبداعية جمالية متجاوزة مصطلح التاريخة الغابرة.

### تحديد مصطلحات الدراسة :

#### التاريخانية (historicism)

هي "إحدى الإفرازات النقدية لمرحلة ما بعد النيوية، وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى ك الماركسية والتقويض، إضافة إلى ما توصلت إليه أبحاث الانثروبولوجيا الثقافية..."<sup>(1)</sup>.

وتعرف أيضا على أنها "قراءة النص الآنفي في إطاره التاريخي والثقافي حيث تؤثر الايديولوجيا وصراع القوى الاجتماعية في تشكيل النص، وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية، وهذا التضارب في الدلالات هو ما أخذته التاريخانية من التقويض كما يلاحظ أبرامز"<sup>(2)</sup>.

وعرفها (غرينبلات) على أنها "دراسة الإنتاج الجمعي للممارسات الثقافية وبحث العلاقات بين تلك الممارسات، وكيف جرت صياغة المعتقدات والتجارب الجمعية، ثم نقلها من وسيط إلى آخر في شكل جمالي، بحيث يمكن التعامل معها، ثم تقديمها للاستهلاك، وكيف خطت الحدود بين الممارسات الثقافية، التي تعتبر أشكالا فنية وبين الأشكال الأخرى ذات الصلة"<sup>(3)</sup>.

وهي من وجهة نظره - أي غرينبلات - أيضا "ميدان في ممارسات

(1) الرويلي، ميجان وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص45.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) بعلي، حنفاوي.مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط2، (منشورات الاختلاف، دت)، ص60.

قراءة تتقصى سلسلة من المظاهر التي تظهر عندما يبحث النقاد في تخطيط الطرق التي تمثل فيها النصوص، من خلال أسلوب ديالكتيكي، أنماط السلوك للمجتمع وتديمها وتشكلها أو تغير الشفرات المهيمنة لتلك الثقافة" (4).

ويشير الناقد (لويس مونترو) أليها على أنها "تقوم على ربط النص بشبكة العلاقات الداخلية المعقدة لثقافة الحقبة التاريخية التي ينتمي إليها، لغرض الكشف عن طبيعة التشكلات الاجتماعية والصراعات الأيديولوجية في تلك الحقبة، ومعرفة موقع النص ودوره في تلك الصراعات التاريخية" (5).

وتعني "فلسفة التاريخ، ما هي إلا احد الاتجاهات في دراسة فلسفة التاريخ" (6).

#### التعريف الإجرائي - التاريخانية :

ظاهرة ثقافية ذات دلالات سوسيوثقافية محددة يمكن حصرها ودراستها وتأويلها في الزي المسرحي بوصفه منظومة من منظومات خطاب العرض.

#### الزي المسرحي :

عرفه (العميدي) على انه " دلالة ملبسية قابلة للتأويل يحملها الممثل في أثناء تجسيده لشخصية معينة على فضاء المسرح" (7).

(4) نجم، سهيل. من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، سلسلة آفاق جديدة 8، (بغداد: منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، 2012)، ص 153-154.

(5) Louis a-Montrose: "professing the renaissance: the poetics and, "politics of culture" in h. Aram veeser (ed.): the new historicism rout ledge, 1989, p.17.

(6) توفيق، زهير. التاريخانية بين المؤرخ والفيلسوف، جريدة الحياة 2007/12/1: نقلاً عن موقع القديسة تيريزا

<http://www.Terezia.org/section.php?id=1245>.

(7) العميدي، حيدر جواد كاظم. تأويل الزي في العرض المسرحي، ط 1، (دمشق: دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع، 2012م)، ص 23.

## التعريف الإجرائي - الزى المسرحي :

ذاكرة منظمة ممتدة في الزمكان، انه تاريخ يتزامن فيه ما هو روحي وما هو مادي، يحتضن في ثنايا تصميماته ومعالجاته خطاباً تصنيفياً ووصفياً وتكوينياً على خشبة المسرح.

### مدخل إلى التاريخانية

في خضم النشاطات والاعتصامات والإضرابات وأحداث الشغب الطلابية التي شهدتها الجامعات والبريطانية والفرنسية والأمريكية والتي عجزت الأحزاب اليسارية التقليدية على احتوائها... وولادة حقبة جديدة تتمثل في الانتقال من البنيوية والبنوية الماركسية إلى ما أصبح يعرف بما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية وظهور مفاهيم جديدة مثل الاختلاف والهيمنة والخطاب كفضاء العلاقات المعرفة والقوة والتفويض... في ذلك السياق الاجتماعي والسياسي والثقافي ظهرت المدارس النقدية التي يجمعها النقاد والمؤرخون تحت مسمى (النقد الثقافي)... ولدت تلك المدارس النقدية في داخل الجامعات ومراكز البحث في كل من بريطانيا وفرنسا وأمريكا... فانبثقت من جامعة كاليفورنيا وانتشرت "التاريخانية الجديدة"<sup>(8)</sup>.

برزت التاريخانية الجديدة في "بداية الثمانينيات كتوجه نقدي جديد اخذ بطور إطاره النظري والياته الإجرائية ونظرته للأدب والفن في المجتمع والتأريخ. انطلقت تلك المدرسة بعد نشر ستيفن غرينبلات دراسته "نحو شعرية الثقافة" ثم انضم إليه مجموعة من أساتذة الجامعات المتخصصين معظمهم في أدب عصر النهضة الانجليزي والأمريكي، مثل جونشان غولديبرغ وبين ماكلز وكاترين غالاجر ولويس مونتر و ستيفن أورغل"<sup>(9)</sup>.

(8) للمزيد ينظر : الطائي، معن. تأريخ "التاريخانية الجديدة" وإشكالية العلاقة مع اليسار الجديد، مجلة الأقاليم، مجلة فصلية فكرية ثقافية، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، العدد الثاني، نيسان / أيار/ حزيران، السنة الرابعة والأربعون، 2009)، ص 18 - 19.

(9) المصدر نفسه، ص 19.

أذن يعد الاتجاه التاريخاني من الاتجاهات النقدية البارزة في الولايات المتحدة الأمريكية، أخذًا بالتنامي على عدد من الدارسين وفي مقدمتهم (ستيفن غرينبلات)، والذي يقول في تحديد معالم اتجاهه هذا "في النهاية لابد للتحليل الثقافي الكامل أن يذهب إلى ما هو أبعد من النص ليحدد الروابط بين النص والقيم من جهة، والمؤسسات والممارسات الأخرى في الثقافة من جهة أخرى" (10).

ثمة قرار، في الوقت الذي كتب فيه (غرينبلات) "تشكل الذات في عصر النهضة" ينص "على إن ليس هناك أنموذج تأويلي واحد يمكن أن يوضح التعقيد الكامل للعملية الثقافية التي تتقصى أمرها التاريخية الجديدة..... وفي النهاية يجد غرينبلات نقد ما بعد البنيوية من السبعينيات والثمانينيات تأييدا لفكرته بأن الذات هي بناء غير حصين، وليست مادة ثابتة ومتراطة" (11).

ثمة محاور للالتقاء بين آراء غرينبلات والباحثين أو العاملين في هذا الحقل، تتضمن ما يلي :

1 - "ليس التاريخ نسقا متجانسا من الحقائق يمكن الإشارة إليه كمفسر للأدب أو كقوة مهيمنة عليه أو كحضور منعكس فيه، بل أن النص الأدبي جزء من سياق تاريخي يتفاعل مع مكونات الثقافة الأخرى من مؤسسات ومعتقدات وتوازنات قوى وما إلى ذلك.

2 - أن المفهوم السائد لما يعرف بالطبيعة الإنسانية كخاصية مشتركة بين المؤلف والقارئ وشخصيات العمل الأدبي ليس سوى وهم أيديولوجي أنتجته ثقافة رأسمالية. وهذا يعني ضمن أشياء أخرى أن المفهوم التقليدي للمؤلف وهم هو الآخر.

3 - القارئ كالمؤلف معرض للمؤثرات الأيديولوجية في عصره، ومن هنا

---

(10) الرويلي، ميجان وسعد البازعي. مصدر سابق، ص 45.

(11) نجم، سهيل. من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. مصدر سابق، ص 161 - 162.

فلا أمكانية لتفسير أو تقييم موضوعي للنص الأدبي، بل أن ما يحدث هو أن القارئ أما أن "يطبع" النص - في حالة اتفاق أيديولوجيته كقارئ مع أيديولوجية الكاتب - فيمنح خصائص النص الموضوعية والفنية صفة العالمية والديمومة، أو أن "يستعيد" النص- في حالة اختلافه مع الكاتب - بإسقاط فرضيات على ذلك النص"<sup>(12)</sup>.

إن الفكر التاريخاني الجديد "جعل الحقائق الضرورية تظهر للوجود"<sup>(13)</sup>، وإن الموضوعية الكاملة للمشروع التاريخاني الجديد، كما تقول (جين أي.هاوارد) "هو أدراك شروط الخطاب الذي تجعله ممكناً [بالنسبة للمعاصرين] لرؤية "الحقائق" [في عصرهم] بطريقة معينة" في الواقع "جعلها ممكنة لرؤية ظواهر معينة على أنها حقائق مطلقة"<sup>(14)</sup>. وإن "خطاب الماضي متمسكاً في شروطه الخاصة، لكن ما تم تقديمه بدقة كان مقارنة حسب، لقد فهم التاريخاني الجديد الحقائق التي لم يفهمها الناس في ذلك الزمن، وهذه البصيرة النافذة المتميزة هي التي مكنته من إدراك "الممارسات الاستطرازية" التي أنتجت الحقائق التي فهمها الناس"<sup>(15)</sup>.

أشار الفيلسوف (مايكل او كيشوت) إلى إن "التاريخانية الجديدة لم تكن دراسة تاريخية حقيقية، فهي لا تبحث في الطبيعة الحقيقية للأعمال الأدبية، لأنها واثقة من أنها تعرف أساساً ما هي هذه الأعمال، أنها رسائل الأيديولوجية.... أنها حقا أكثر من محاولة لفهم الأعمال الأدبية لتشكل رؤية معينة للتاريخ"<sup>(16)</sup>.

يرى (جوناثان غولد بيرج) "من المحتم أن كل النشاط الإنساني

---

(12) الرويلي، ميجان وسعد البازعي. مصدر سابق، ص 46.

(13) مارييس، دي. جي، التاريخانية الجديدة في الدراسات الأدبية، تر: فضيلة يزل، مجلة

الأفلام، مصدر سابق، ص 48.

(14) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(15) المصدر نفسه، أصفحه نفسها.

(16) مايريس، دي. جي، مصدر سابق، ص 49.

محدد في نظام من الدلالة التي تنظم الطرق التي تفهم القوى الاجتماعية من خلالها عالمها، وهو يرى أن عصر النهضة مرتبط بقوة بالممارسات الاجتماعية للقرنين السادس عشر والسابع عشر، ويفهم الذات على أنها كيان متأسس ثقافياً، تشكل بنى السلطة والمرجعية<sup>(17)</sup>. أن هذا الوصف يلمح إلى أن "الاتجاه النظري لـ (غولد بيرج) فوكوي إلى حد بعيد في وصفه للطرق التي يدرج فيها الجسد ضمن خطاب يرجع صدى فكره فوكوية بان آليات الانضباطية تندفع وتنتج تأثيراتها الثابتة حتى في ميادين التجربة الإنسانية التي تبدو شديدة الخصوصية"<sup>(18)</sup>.

أورد (لويس مونتروس) في مقالته (الشعرية وشعرية الثقافة) (1986)، قائمة بالاهتمامات التي يشترك بها التاريخانيون الجدد مع ما ذهب إليه غرينبلات، فمثل غرينبلات يصر مونتروس على إن الهدف الأول للتاريخانية الجديدة هو "إعادة تشكيل العلاقة بين النصوص والنظام الثقافي الذي أنتجته، ويشير إلى إن الخطوة الأولى في مثل هذا التعاطي، أن لا بد للنقاد من أن يحددوا إشكالية الفهم الشكلائي للأدب أو يرفضون كونه نظاماً جمالياً مستقلاً يسمو بالحاجات والاهتمامات"<sup>(19)</sup>. فضلاً عن "رفضهم فكرة الانعكاس التي تنص على إن الكتابة تعكس ببساطة أيديولوجيا مستقرة ومترابطة يصادق عليها أفراد الشعب كافة"<sup>(20)</sup>. وبناءً على ذلك، فأن التاريخاني الجديد "يجب عليه أن يوضح كيف أن النصوص لا تمثل أشكال المعرفة والمرجعية المبنية ثقافياً فحسب، بل أنها في الحقيقة تحيي في القراء أو تعيد أنتاج الممارسات الحقيقية والشفرات التي تتجسد في تلك النصوص"<sup>(21)</sup>.

(17) نجم، سهيل. مصدر سابق، ص 164.

(18) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(19) المصدر نفسه، ص 154.

(20) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(21) المصدر نفسه، ص 154 - 155.

إن من الجوانب المهمة التي لا يمكن رفضها والاستغناء عنها، بل الاستفادة من وجهة نظرها هي "إن التاريخ لم يعد مفهوماً كما في بعض الثقافات التاريخية المتعارفة، وكشيء سابق كلياً، يكون أي تقدم فيه يكمل نفسه في مظهر العمل الخارجي، في الوقت عينه، ومع ذلك، لا يجب أن يكون التاريخ الفكر الذي تستغني به التاريخية الجديدة عن التصنيف الواعي للأسبقية أو القدم"<sup>(22)</sup>.

ويشير (دي.جي. مايرس) إلى التاريخ على أنه "سلسلة من التمزقات بين العصور وأنساقها. وبالتالي، يقع المؤرخ/الناقد في شرك" "حالة التاريخية"، فلا يمكن لأي أحد أن يتفوق على تكويناته الاجتماعية، وتنشئته الأيديولوجية، كي يفهم الماضي وفقاً لحقبة الزمنية. ولا يمكن أبداً أن يتعامل أي قارئ حديث، مع نص كما يفعل معاصروه، كانت هذه الحقيقة المقدمة أفضل منهج تاريخاني حديث في الأدب ويمكن أن نأمل أكمله، وفقاً لكاثرين بيلسي، فهو بالنسبة لنا، النص، كقاعدة لإعادة بناء إيديولوجية"<sup>(23)</sup>.

تمثل التاريخية الوجه الآخر لفلسفة التاريخ، هدفها كشف قوانين التطور والتغيير الاجتماعي، وفهم التبدلات الحضارية في تاريخ الإنسان، وهي في حقيقتها اختراق فلسفي لعلم التاريخ ولمجاله العام الذي كان حكراً على المؤرخين أنفسهم في وصف الماضي والاكتفاء بسرد أحداثه بتسلسلها الزمني المنتظم، وبأدق التفاصيل والجزئيات من الماضي السحيق إلى الزمن المعيش كما فعل المؤرخون المسلمون، وهذا السرد التاريخي يكون بمجمله بحياد المؤلف، ويعرض من دون فحص وتمحيص، أو نظر فلسفي، حتى جاء ابن خلدون، معتبراً التاريخ جزءاً من علوم الحكمة، أي من الفلسفة، ولم يعد التركيز كما كان سابقاً على المعارك الفاصلة في

(22) مايرس، دي.جي. مصدر سابق، ص 45.

(23) مايرس، دي.جي. مصدر سابق، ص 43.

التاريخ...، فتحول التاريخ السياسي إلى تاريخ حضاري تعنى به الفلسفة بما يتجاوز عمل المؤرخ الذي يبحث عن الأسباب الخاصة للظواهر الفردية التي لا تتكرر في التاريخ وتتصف بالضرورة والخصوصية.

الحقيقة التاريخية مزيج من بعض الوقائع، مزيج من الماضي الذي تمثله الوقائع والحاضر الذي يمثله المؤرخ، على وفق هذا يذهب (غادامير) إلى القول: "إن البحث التاريخي محمول للحركة التاريخية التي تتضمن الحياة، ولا يمكن فهمه وجودياً انطلاقاً من المادة التي يفترض أن البحث يجري حولها وعليها، ويبدو أن لا وجود لمادة كهذه"<sup>(24)</sup>. فضلاً عن "إن نقل علاقة الماضي بالحاضر من المستوى الجهوي (من الجهة)، من صيغة ألما قبل وألما بعد، من صيغة التجاور (أن يأتي الماضي قبلاً وأن يأتي الحاضر بعداً) إلى صيغة أن يأتي الماضي في الحاضر -، أن يكون قادراً على النطق بما يعده الحاضر قابلاً للسؤال للفهم، فهذا يعني قدرة الماضي على التبليغ، تبليغ الرسالة وبذلك يصير الماضي تراثاً، ويصير الحاضر وطن التراث، ويكف الماضي عن الوجود بصيغته الجهوية والجغرافية"<sup>(25)</sup>.

### التاريخانية في أزياء العرض المسرحي

يحتل مفهوم التاريخانية ومدى تحققه في الزي المسرحي، أهمية فاعلة في العرض المسرحي لاسيما المعاصر منه، بوصفه - أي الزي - بنية ذات بعد دلالي قابل لتأويلات وقراءات لا متناهية. فضلاً عن انه يمثل عنصراً مولداً ومشعاً قادراً على خلق سلسلة أخرى لا متناهية من الرموز والثيرمات والصور والتجريدات الذهنية والحسية على مستوى تشكله في الخطاب المسرحي واستنطاق مستوياته الرمزية وكشف أبعاده السيميائية والدلالية المشتبكة بين عناصره البنائية - المكونة شكله العام وبين عناصر

(24) عبد الهادي، سعيد. سردية النص التاريخي، مجلة الأقاليم، مصدر سابق، ص 27.

(25) ألعيميدي، حيدر جواد كاظم. مصدر سابق، ص 128.



العرض الأخرى من أداء تمثيلي وإضاءة وديكور وماكياج وملحقات ومؤثرات...

يستمد الزي المسرحي معظم معانيه المحمولة فكراً ومقوماته ومرجعياته من العالم الواقعي عن طريق نزع مألوفيتها، وارتباطاتها الحسية المتشابكة بالمرجع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني والتاريخي... ورفعتها مرتبة أسمى فوق ما هو ارضي وواقعي (معناه المتعالي) - المتعارف عليه - ليكتسب مرتبة طقسية معنائية سامية تتحول عن طريق بنية مسرحية موظفة وفق رؤى جديدة قادرة على الترميز الزماني والمكاني والدلالي في الماضي والحاضر معاً.

الزي المسرحي ليس مجرد عنصر أو أداة أو تعبير عما هو كامن في اللاوعي الجمعي بوصفه أنموذجاً أولياً بدئياً، بل هو فعل واع يمتلك صيرورته أو أرضيته الاجتماعية والتاريخية والأيدولوجية، يتمظهر في إطار خطاب مسرحي له سلطة التأثير في المتلقي وفي الوعي الاجتماعي على مستوى البنية - الخط، اللون، الملمس، الشكل، الفضاء... - وعلى مستوى الحساسية الجمالية - إيقاع، توازن، وحدة، تنويع، سيادة... - وطاقة التخيل الرؤيوية الرامزة في هذا الخطاب - الزي - العرض - الفاعل والمنفعل في الوقت ذاته.

تفترض التاريخانية الجديدة، أن لا يكون [الزي] تقليداً للفعل الإنساني، [الملبس بمعناه المتعال] بل تعديل له. وهذا يعني، تحديد [الزي] على انه العدسات التي من خلالها يتم اجتذاب صورة معينة للتجربة الإنسانية إلى المركز، كونها تعديلاً للممارسات الاجتماعية أكثر منها تقليداً، لهذا يمكن القول أنها تشكل حالة فهم التجربة الإنسانية وقدراتها في أي عصر، أكثر مما تعكسها<sup>(26)</sup>.

(26) للاستزادة : ينظر : مايرس، دي. جي. مصدر سابق، ص 45.

في التأويل التاريخاني الجديد، بالنتيجة، لا يدرس التأريخ على انه السبب أو المصدر [الزي] ما. بل، عوضاً عن ذلك تفهم العلاقة بين التأريخ وهذا [الزي] على أنها علاقة ديكالكتيكية (جدلية) : إذ يتم تأويل الزي المسرحي كمنتوج ومنتج، غاية ومصدر للتاريخ.

فالتاريخ بالنسبة للتاريخاني الجديد "أيديولوجية، وليس التاريخ الذي هو شيء سابق. إذ يقال أن [الزي] هو جزء أساس مكون في أيديولوجية أي ثقافة من خلال ميزة التحول من حالة لأخرى، لكن الأيديولوجية على الرغم من ذلك موجودة مفهومة ولم يمسه ضرر في صيغة منفصلة عن [الزي] (لذلك هي سابقة له)"<sup>(27)</sup>، فأن لم تكن كذلك "فلن يكون بوسع الناقد أن يميز العلاقة بين [الزي] والإيديولوجية، وان لم تكن الأيديولوجية سابقة للعمل، فلن تكون هناك علاقة تاريخية بينهما"<sup>(28)</sup>.

تحتمل الأساطير والأحداث التاريخية المنتسبة إلى كل شعب من الشعوب والنابعة منه إلى قراءات معاصرة، إذا ما صبت أحداثها في قالب البنية المعاصرة - نصاً وإخراجاً. أي إذا ما طبق مفهوم التاريخانية كما يراه المؤلف، قراءة الحدث التاريخي وفق الإطار الثقافي الآني، أي عملية سحب الثيمة التاريخية - الأسطورية بكل ما تحمله من معانٍ وقراءات إلى الواقع الآني (المعيش - ها هنا الآن) - محطمةً الحواجز والقيود والجدران التاريخية - الزمنية عبر تمرحلات العصور وصبها آنيا، أي ما قيل سابقاً يمكن أن يقال حالياً فكرياً ومعنوياً - من المعنى - على الرغم من أن بعض الانثروبولوجيين والباحثين في مجال الأساطير قد يعترضون على هذا المنحى مثل (مالينوفسكي) الذي يرى أن لفظة "أسطورة لا تنطبق ألا على ما نبع من حكايات لإرضاء حاجات دينية معينة، أي أنها تعبير ديني اجتماعي، وكل ما عدا ذلك مثل القصص التي تروى عن أرباب اليونان

(27) المصدر نفسه، ص 46.

(28) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وما شابه فإنما هي لون من الحكايات الشعبية لا الأساطير" (29).

في حين الدراسات الانثروبولوجية والنقدية الحديثة والمعاصرة تجاوزت ذلك، إذ ربط (رولان بارت) بين الأسطورة ومبناها الحكائي أو طريقة صياغتها أو قولها، بالقول "أن الأسطورة لا تتحدد عبر موضوع رسالتها، وإنما عبر الطريقة التي تنطقه بها" (30).

ولكي يتم الإلمام بالإطار الدلالي والرمزي للزبي المسرحي التاريخي - الأسطوري، وجب الانطلاق من قراءة متنه - بنياته - التكوينية أو مجموعة عناصره البنائية - المكونة له، ولا يتم الاكتفاء بالمعنى الدلالي والرمزي لمصممه منفرداً أو بالتشاور مع المخرج - القصصية الأحادية الجانب - لان باستطاعة الزبي إضاءة جوانب متعددة، ليست بالضرورة تقف عند المعنى الواحد - القصصية، وهنا تكمن أهمية الزبي بما يحمله من قراءات وقصديات متعددة بتعدد المرجعيات الاستمولوجية لمتلقيه. هنا تكمن أهمية الزبي بما يحمله من معانٍ معلنة وخفية، ظاهرة ومستترة - مضمرة، مرئية وغير مرئية، يمكن العثور عليها بيسر وبعضها يتطلب الغوص في فضاء التأويل والتعددية من اجل العثور عليها والكشف عن مساربها الخفية.

يرى (رولان بارت)، في إن مسألة المعنى، مسألة جدلية، مؤكداً على تعددية المعنى بوصفه وسيلة لتجاوز المبادئ العامة التي تخص النص، ويهدف نهج (بارت) هذا إلى "استغلال لا محدودية المعنى على أنها وسيلة للتغيير التاريخي ويستخدم في برنامجه "الآخر" المطلق في المعنى، أو احتمال المعنى أن يعني شيئاً آخر، ليوقف عمل التاريخ ويدعم تقدمه،

---

(29) عباس، أحسان. اتجاهات الشعر العربي المعاصر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطابع السياسة، 1978، ص164.

(30) بارت، رولان. الأسطورة اليوم، مجلة بيت الحكمة، (المغرب: العدد السابع، شباط فبراير)، 1988، ص50.

ليقطع أوصال جسم الأفكار الموروثة ويعيد تركيبها" (31). وعليه لا يمكن تحديد معنى الزي على أساس قوة دلالاته ولا يمكن تحديده على أساس العدد المحدد للشفرات المدونة. وكل عملية للطي والبسط تشير إلى صلة أخرى للشفرة يتخللها عدد غير محدود من خيوط الارتباط التي يمكن للمتلقي أن يتتبعها إلى خارج الزي ويعود بها إلى داخله. إذ يقول (بارت) "إن معنى [الزي] لا يمكن أن يكون سوى تعدد أنظمة ذلك [الزي]، أي قدرته غير المحدودة الدائرية على الاستنساخ" (32).

يقوم (بارت) بمعالجة الأساطير الثقافية من خلال ثلاثية النظام اللغوي: "فهناك الدال، وهناك المدلول، وهناك نتاج اجتماعهما معاً في العلاقة. وهذه العلاقة ضمن علامات الثقافة هي الواجهة التي تخفي خلفها بنية الأساطير، إذ العلامات الثقافية ما هي إلا بنية نظام أولى تفضي إلى بنية نظام ثانية" (33). بمعنى أن العلامات الثقافية للزي لها دلالاتها المحلية المرحلية الزمنية التي تعنيها العلامات بمعناها المتعال الصريح المباشر، ومع ذلك فإن هذه العلامات تتحول إلى مراحل ارفع معنائياً، وهي بالذات نتاج وتطور للأولى وهكذا دواليك من غير انقطاع للتحويل.

وهنا يمكن الإشارة إلى أن المخرج المسرحي العراقي بأنه خالق أساطير، فهو لا يكتفي، كما يفعل معظم المخرجين باستحضار بعض الأحداث التاريخية القديمة والمعروفة بتاريخيتها ليعيد توظيفها وفق رؤية جديدة فقط، بل يعمد في الغالب إلى خلق أسطوره الخاصة - عرضه الخاص - والتي يستمد معظم عناصرها ومقوماتها ومراجعها من العالم الواقعي عن طريق نزع مألوفيتها، وارتباطاتها الحسية المتشابكة بالمرجع الاجتماعي والتاريخي، ورفعها مرتبة أسمى فوق ما هو ارضي وواقعي

(31) راي، وليم. المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ت: يؤئيل يوسف عزيز، (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، 1987)، ص 191.

(32) المصدر نفسه، ص 200.

(33) الرويلي، ميجان وسعد البازعي. مصدر سابق، ص 111-112.

لتكتسب مرتبة طقسية سامية وتتحول عن طريق بنية عرضية - من العرض - تاريخية خاصة لها ملامحها الغرائبية والفانتازية، القدرة على الترميز الزمكاني والدلالي في الماضي والحاضر معاً.

وإذا كانت [التاريخانية] لا تستخلص إلا عن طريق التحليل، "فإن هذا التحليل يتم على مستويات متعددة أيضاً، لكل منها وحداته الخاصة به" (34). والتي تستدعي التحليل المستقل، على إن ذلك لا يعني فصل المستويات عن بعضها البعض، إذ لا يمكن لأي عنصر من عناصر العرض لاسيما الزي المسرحي القيام والأداء بمعزل عن الآخر، لأنه سيفقد معناه إذا ما اخذ بمفرده، فتحليل معنى زي مسرحي يستلزم وصف مختلف العلاقات التي تقوم بين مستوياته - مكوناته - المتعددة، كالمستوى الإيقاعي والمستوى التركيبي، والمستوى المعنوي "الدلالي" وكذلك الشأن بالنسبة لمنظومة خطاب العرض الأخرى.

يشير (سعيد عبد الهادي) إلى "إمكانية تمثيل الأحداث التاريخية واقعياً في خطاب رمزي، لأن هذه الأحداث نفسها رمزية بطبيعتها" (35). ول (بول ريكور) وجهة نظره الخاصة حول الرموز، بوصفها تعبيراً متعدد الأصوات، إذ لن تعد الذات المؤولة في تأويل العلامات بوصفها فكراً، بل وجود يكشف من خلال تأويل حياته، بأنه موضع في الكينونة قبل تموضع ذاتها وحتى قبل أن تمتلك ذاتها (36).

وإذا ما تمعنا النظر إلى الزي في العرض المسرحي، وان كان استخدامه يعود إلى حقبة تاريخية قد مضت فأنا نجد في الوقت نفسه

---

barthe (Roland.), introduction a,lanalyse structural du recite,in communication. (34) p.11.

(35) عبد الهادي، سعيد. سردية النص التاريخي، مصدر سابق، ص27.

(36) ينظر: برجوز، باتريك. بول ريكور هرمينوطيقيا الرموز والتأمل الفلسفي، ت: فاطمة الذهبي، مجلة الموقف الثقافي، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، العدد 26، آذار - نيسان، السنة الخامسة، 2000)، ص90-93.

(شيئاً) و(دلالة)، فهو لا يظهر على المسرح بشكله الواقعي المعروف في الحياة فقط، وإنما يظهر محملاً بعدد من الأدلة، على المستوى الفكري والجمالي... فهو لا يدلنا فقط على أشياء وإنما إلى ما تعنيه هذه الأشياء، أي الدلالة ودلالة معنى الشيء لأن التاريخ لا كما يتصور البعض حقب زمانية قد عدت وليس مجرد حقائق وأحداث تروى، بل هو "منظومة علاماتيكية السنوية"<sup>(37)</sup>. فضلاً عن انه الفعل الذي تتأسس بموجبه، معرفتنا بالماضي، لكن [الزي] التاريخي لا يعني نقل الحقيقة التاريخية كما هي، وإنما كما يتصورها المؤرخ [المؤلف] نفسه، كما يتصورها [المصمم - المخرج] ومن ثم لا يمكن فصل إنتاج الزي الدلالي عن الخيال. فالخيال هو الذي يحكم عملية تمثيل وتصميم الزي التاريخي الذي ينبغي محاكاته لإعادة تشكيله وتصميمه على وفق نماذج لا يمكن عزلها عن المتلقي الآني.

وهنا تبرز المقابلة بين الزي والمرجع، وإذا كان هناك ثمة تغييب للزمكانية، فأنها حاضرة بكل الأحوال ذلك باستخدام الزي الذي يشير حتماً إلى زمكانيته، وهذا يقودنا إلى أن خطاب الزي في العرض المسرحي يتم فهمه وإدراكه كمعنى - وبناء المعنى هذا وإدراكه لا يتم إلا على وفق (الذاكرة التاريخية) المحكومة بثلاث مقولات (التراثية، والتقاليد، والتراث)، ويحدد (ريكور) التراثية بأنها "إضفاء الزمانية على التاريخ بواسطة جدل بين آثار التاريخ فينا، واستجابتنا لها"<sup>(38)</sup>. فضلاً عن انه - أي ريكور - يخلص إلى "إن التراث يجب أن يفهم بمنظور تاريخي حركي لتأثرنا بالماضي (فضاء تجربتنا) الذي يرتبط في آخر الأمر بأفق توقعنا اليوتوبي"<sup>(39)</sup>.

ومن باب المحايثة والإحالة لإشارة الناقد (لويس مونتر) في دراسته المعنونة "شعرية وسياسات الثقافة"، نجد أن هذه المدرسة - أي

(37) عبد الهادي، سعيد. سردية النص التاريخي، ص30.

(38) عبد الهادي، سعيد. سردية النص التاريخي، مصدر سابق، ص28.

(39) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التاريخانية الجديدة - ترفض النظر إلى [الزي] على انه نظام جمالي يتمتع ببنية منغلقة على ذاتها ومستقلة عن الخلفية السياقية التي أنتجتها، فضلاً عن أن التأثير السياقي لا يتحدد بالدلالات المرتبطة بالمعنى الذي يطرحه المضمون، بل يتعداه إلى طبيعة وكيفية التشكل الجمالي في الزي المسرحي ذاته.

تأسيساً على ما تقدم، يخلص المؤلف إلى إن الزي المسرحي يجب أن لا يؤول على انه نفي لمرجعياته التاريخية، والاستعاضة عن هذه المرجعية بسقف مضموني يوجد خارج الممارسة الإنسانية. أن الحديث عن تنظيم العناصر البنائية للزي هو ينبثق من واقعه التاريخي الخاص، وقانون التنظيم لجعل الزي في هيئة كاملة، يطمح إلى امتلاك وجود استقبالي دائم، فمثلاً زي الشرير باعتباره قيمة دلالية - ماضياً وحاضراً- ليست مرتبطة في وجودها المجرد بأي سياق، أنها هنا لكي تشير إلى مجمل الأفعال الدالة على شيء يمكن أن يؤول باعتباره إساءة للآخر، يجب أن تصنف ضمن خانة الشر. وبناءً عليه، فأن مقولة "الشر" تشتمل على مجمل إمكانات التحقق، أي تقوم بتحديد مجمل الأوجه التي يتجسد من خلالها كل ما يمكن أن يدل عليه الشر في سياق خاص.

كما يخلص المؤلف، إلى إن هناك ثمة علاقة جدلية في الزي بين القديم "المرجع" وبين الجديد "التقديم المسرحي"، بين الفكر المسبق والعنصر الجديد الذي يحاول عزله، أي ثمة تحدي نسقي معنائي بين المعنى المنقول تاريخياً والمعنى المحمول والمطروح آنيّاً على منصة العرض. فالموضوع التاريخي الذي يحمله الزي، ليس موضوعاً وإنما وحدة ووحدة الآخر، وهذه العلاقة تأتي هنا بمعنى الانتماء الذي يظهر عبره كل من الحقيقة التاريخية وحقيقة الفهم التاريخي. وهذه الوحدة وهذا الانتماء هو الذي يؤسس التاريخية الأصلية القائمة على الانتماء المتبادل. وهنا يمكن اصطلاح مبدأ " (الإنتاجية التاريخية) وهو إجراء وساطة بين الماضي والحاضر، وتطوير في الذات كل السلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر

عبرها الماضي ويتوجه أليينا، بالمعنى الراديكالي والشامل، الآخذ بزمام الوعي التاريخي لا يعني التخلي عن النشاط الأبدي للفلسفة، وإنما الطريقة المعطاة لنا لبلوغ الحقيقة المطلوبة<sup>(40)</sup>.

قراءة التاريخانية في عرض (عطيل في المطبخ)

قراءة جديدة لنص (عطيل) لـ (وليم شكسبير)

تقديم الفرقة القومية للتمثيل 1996

مكان العرض : كافتريا دائرة السينما والمسرح

يعد النص المسرحي (عطيل) للكاتب المسرحي العالمي (وليم شكسبير) من النصوص المسرحية العالمية، التي قدمت وتقدم اليوم على مسارح العالم، وبرؤى إخراجية متنوعة، فتارة بشكلها الكلاسيكي (التقليدي) وأخرى بشكل راقص وأخرى سينمائياً وأخرى اندمجت فيها عدة فنون من مسرح ورقص وسينما وأخرى محققة ترابط منطقي بين الحدث التاريخي والإخراج المعصرون وبتقنيات مسرحية معاصرة.

تدور أحداث النص المسرحي حول عشق القائد المغربي (عطيل) ذو البشرة السوداء لـ (دزدمونة) الجميلة البيضاء وهروبهما معاً للزواج سراً بعيداً عن أهل دزدمونة الذين رفضوا عطيلاً لأنه لا يوازهم مرتبة، ولأنه حسب رأيهم غير أهل ليكون زوجاً لدزدمونة. كان لـ (عطيل) مساعدون هم (كاسيو، ياغو، رودريكو)، كان عطيل يقرب كاسيو له لصدقه وأمانته، بالمقابل كان كاسيو أيضاً يبادله بشعور طيب. أما ياغو الذي يعمل تحت أمرة القائد عطيل والمكائد التي يدبرها له لأنه يحسده على انتصاراته في ميادين القتال والحب. أما رودريكو فقد كان يكره عطيل كرهاً شديداً كونه

---

(40) غدامير، هانس غيورغ. مدخل إلى أسس فن التأويل، ت : محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، (المغرب - الدار البيضاء : مجلة ثقافية شهرية، دار النشر المغربية، السنة الثانية، العدد 16، فبراير، 1999)، ص 19.



يحب دزدمونة ويتردد عليها. حتى ينجح ياغو مع رودريكو في إثارة غيرة عطيل والإيقاع به بعد أن يقدم له دليل خيانة دزدمونة وهو المنديل... تذهب دزدمونة ضحية الغيرة العمياء، فتقتل على يد عطيل، وحين يكتشف عطيل المؤامرة يعمد إلى الانتحار.

أن قراءة (عطيل) نصاً -أصلياً - مرجعاً، والتي اقترحها (سامي عبد الحميد) عرضاً - عصرياً، قراءة لاتلغي شكسبير مؤلفاً، بل كرسق قراءته حول كيفية الحفاظ على الإطار البنيوي والدلالي كما صاغه المؤلف، لان سامي عبد الحميد اقترح تفكيك النص وإعادة بنائه عرضاً وعلى وفق فرضيات زمكانية جديدة ولعلاقات قد تقاطع زمكانية النص الأصلي وتاريخيته، راسماً بذلك المخرج زمكانه مجازياً استعارياً في كافتريا دائرة السينما والمسرح (ارض العصر) الآني المعيش، إذ تمكن المخرج من جعل المؤامرات السياسية التي تحاك ضد (عطيل) في النص الأصلي إلى ما يشابه الطبخة التي تعد في المطبخ من اجل الإيقاع ب (عطيل)، معطياً للفضاء (الكافتريا) شكله العريض، القريب من المتلقي، مسافة مكانية، مثلت الجو المعصرن مع وضع أدوات المطبخ (الكاونتر) وصالة لجلوس من يرتادهما مستخدماً المخرج كل الفضاء الموجود، مقسماً إياه إلى مستويين :

الأول : فضاء المطبخ، خلف (الكاونتر)، حيث يعمل كل من (عطيل)، (ياغو) (رودريكو) وآخرون، مرتدين بدلات الطباخين البيضاء.

الثاني : فضاء صالة المطعم، والممر الطويل، والمؤائد الموزعة على الجانبين حيث يجلس زبائن المطعم، ويعمل فيه كل من (دزدمونة) (كاسيو) (اميليا)، مرتدين ملابس النداء ذات اللونين (الأبيض والأسود).

المخرج سامي عبد الحميد هنا، أنجز النص المسرحي (عطيل)، انجازاً عرضياً (من العرض)، خيالياً جمالياً، قابلاً للتوالد المعنائي، الأمر الذي ابرز قدراته الإخراجية الذاتية على ابتكار اثر جمالي مرئي، فوجوده ليس مجرد تفسير للنص، بل قراءة جديدة، ما كان يهمله هو هيمنة قيمة

(الأبيض والأسود) التي أوضحت قصدية العرض في جعل بيئة العرض متوازنة من ناحية الشكل والمضمون، من ناحية الشكل تمكن المخرج، من خلق لوحة لونية متحركة تظم في ثناياها توازناً وتنغيماً لونياً ما بين اللونين الأبيض والأسود والمستخدمه فوق الموائد والصحون والقدر ومفردات العرض المطبخية هي الأخرى ذات اللونين الأبيض والأسود. ومن ناحية المضمون ثمة تعايش سلمي بين المتضادين، وعدم طغيان أحدهما على الأخر، فلا تتم معرفة الأبيض إلا بوجود الأسود والعكس صحيح، دلالة جمعهما في فضاء العرض المسرحي، مشكلاً بيئته. الأمر الذي افرز نتاجاً ثانياً بمعان ثانية قابلة للاحتمال والافتراض من قبل المتلقي، نتاجاً يناقض فيه طبيعة إنتاج المؤلف، لان بتجسيده النص عرضاً نقل للمتلقي واقعاً جديداً، يحمل خطاباً مسرحياً قابلاً للقراءات المتعددة لاسيما عند مقارنة ثيمة النص (المدونة) (التاريخ - الماضي) وثيمة العرض المعاصرة (المعيشة - الحاضر - الآن).

وهنا جاء مفهوم "التاريخانية" (عرض سامي عبد الحميد) مناقضاً لمفهوم التاريخية (نص وليم شكسبير)، إذ أن مبدأ عمل المؤرخ (المؤلف) يختلف هنا تماماً عن مبدأ وعمل المخرج والمصمم، إذ يتضمن منجز المؤلف التاريخي حصول الوقائع في زمان ومكان معينين، مؤكداً أن الأحداث المتضمنة في منجزه "نصه" هي حقائق واقعية تاريخياً حصلت بالفعل واكتسبت صفتها الموضوعية والتاريخية لهذا السبب، في حين أن التاريخاني (عرض سامي عبد الحميد) بدأ من حيث انتهى المؤرخ (المؤلف شكسبير) الذي اهتم بالتفاصيل والتي وضعها للاستقراء وهي ذات غايات كامنة في مجرى التاريخ والتي خرج بها (سامي عبد الحميد) برؤيته الإخراجية وبأزيائه وتقنياته وزمكانيته المغايرة، من علم التاريخ إلى التاريخانية.

ولكي يتم الإلمام بالإطار الدلالي والرمزي للزني المسرحي في عرض (عطيل في المطبخ) وجب الانطلاق من قراءة متنه - بنياته التكوينية

أو مجموعة عناصره البنائية المكونة له، ولا يتم الاكتفاء بالمعنى الدلالي والرمزي لمصممه منفرداً أو بالتشاور مع المخرج - القصديّة الأحادية الجانب - لان باستطاعة الزي إضاءة جوانب متعددة ليست بالضرورة تقف عند المعنى الواحد - ألقصدي -، وهنا تكمن أهمية الزي بما يحمله من قراءات وقصديات متعددة بتعدد المرجعيات الاستمولوجية لمتلقيه.

ولغرض الوصول إلى آلية فهم وإدراك معنى الزي المسرحي التاريخي المقدم في آنية الحاضر، نجد أن التاريخ ينخرط بكل معانيه الدلالية والرمزية والتأويلية في آنية الحاضر (ها هنا - الآن) وإسقاط معانيه على الواقع المعيش بسحب الحدث التاريخي (زياً) بثيماته ومعانيه ومن ثم آلية فهمه وإدراكه معنائياً، أي بقراءة ومعالجة أفكار الحدث التاريخي معالجة وقراءة آنية معصنة للقول بان ما جرى سابقاً يجري حالياً بناءً على افتراضاتنا وقراءاتنا الراهنة. وهذا ما تجلّى بشكل جلي في عرض (عطيل في المطبخ) المقدم على وفق قراءة جديدة وروح معاصرة، مفترضاً مخرجه بيئة جديدة للإحداث (كافتريا دائرة السينما والمسرح) وعلى وفق معطيات هذه البيئة تم إعداد هذا النص، البيئة التي جعلت من المتلقي مطلعاً وكاشفاً على آلية (الطبخ) الدسائس، مرتقياً بفعل الإخراج المسرحي، بخلقه موازنة بين فعل العرض الجمالي التاريخي وفعل التلقي الواعي الآني، متخذاً من عملية المزج من اللونين (الأبيض والأسود) (زياً) وتقنيات) دلالة مهيمنة على باقي تمفصلات العرض، من ألوان الشراشف وصولاً إلى المواد الغذائية التي تطبخ (الباذنجان الأسود والقرع الأبيض) (البيبيسي كولا الأسود والسفن أب الأبيض) (الزي الأبيض والزي الأسود) والتي من الممكن قراءتها بطرح قضية التمييز العنصري، أو تأكيداً على ضرورة التعايش السلمي بين هذين اللونين المتضادين وعدم طغيان أحدهما على الآخر.

استعاض المخرج عن مشاهد مدركة ومألوفة في ذاكرة المتلقي القارئ لنص عطيل (تاريخياً) بمشاهد جديدة مبتكرة (آنيًا) داخل نسيج العرض

تكمن افتراضيتها في افتراض طبيعة المكان الجديد. جاءت كل المفردات الموظفة في داخل نسيج العرض ممحذة بما فيها الأزياء، التي جاءت متماشية ومحاكية ومناسبة للعصر ومهنية المكان الموظف مسرحياً الذي قدم فيه العرض.

أن أنتاج وإثارة سلسلة من الدلالات للزى المؤلف محلياً (انياً) والمتكون من (القميمص الأبيض والبنطلون الأسود و(أليك) - بالمعنى المتعارف عليه ملبسياً - وصداري وقبعات الطباخين البيضاء) في (عطيل في المطبخ)، لاتقف عند نقطة إرساء دلالية محددة (مؤول نهائي) ولا تعد شكلاً نهائياً تستقر عليه السيورة، لان النهائية هذه بدورها تشمل السيورة السيميائية - التعدد السيميائي للزى، ويمكن أن نطلق عليها الأفكار الجاهزة، الأفكار والمعاني المتعالية، أي أنها وليدة علامات ومعاني سابقة، بل على العكس من ذلك، لاسيما وإذا كان النص مقروء عالمياً ويقدم برؤية إخراجية معاصرة وبتقنيات مسرحية معاصرة من مكان مغاير وديكور وإكسسوارات وملحقات مطبخية معاصرة، إذ هنا لاتتحدد فكرة النص ومضمونه، بل لا تتوقف عند فترة زمنية - تاريخية معينة، بل يتحدد زمنها وفق رؤية وزمن المؤول المعيش بوصفه مصدرا لإنتاج دلالات لاسلطة للزمان عليها، وعليه فهذه الزمنية لاتتوقف عند نهاية منطقية لمسير تدليلي (سيميائي) تأويلي بل ستتحوّل إلى نقطة بدئية في نهائية ونهائية في بدئية وهذا التداخل بين البدئي والنهائي يقود الذات المؤولة للزى في هذا العرض إلى مسير متداخل لانهاية له، لايرسو عند موقف معين، بل يهدف دائماً وأبداً إلى خلق أفق معنائي متجدد، خلق صيغة معرفية قادرة على استيعاب ما يتوافر في الوقائع القديمة والجديدة التي تحتاج إلى تغيير في الرؤية من اجل حوار بناء وفاعل بين الزى ومتلقيه، خلق حوار تواصلية بينهما وحسب المرجعيات الاستمولوجية لمتلقيه - أي الزى - مدعماً بالعلامات التي تحملها المفردات الأخرى في العرض مثل استخدام البطيخة وعملية تقطيعها إلى قطع مستديرة، معطياً للون الأحمر دلالة الدم،

التي تعتمل في نفس (ياغو) والباذنجان والقرع وتقطيعهما من قبل (ياغو) و(رودريكو) دلالة الرغبة في تقطيع (عطيل) نفسه، وعملية مزج البيبيسي كولا الأسود مع السفن الأبيض وتقديمهما من قبل عطيل دلالة خيانة (دزدمونة) و(ياغو)، والبيضة التي يحملها عطيل دلالة التلاقح (الجماع) المتوهم بين (دزدمونة) و(ياغو) وكسر البيضة دلالة الفساد والخيانة وغيرها من الدلالات والعلامات التي حملها عرض (سامي عبد الحميد) (مطبخياً) والتي عبرت عن مستويات القمة العميقة لمتن النص الشكسبيرى وأفكاره.

### قراءة منقطة في الدراسة

#### التاريخانية في أزياء العرض المسرحي

- 1 - التاريخانية : ميدان في ممارسات قرائية تقتضى سلسلة من المظاهر التي تظهر عندما يبحث النقاد في تخطيط الطرق التي تمثل فيها النصوص، من خلال أسلوب ديالكتيكي، أنماط السلوك للمجتمع وتديمها وتشكلها أو تغير الشفرات المهيمنة لتلك الثقافة.
- 2 - ثمة تحدي نسقي معنائي جمالي بين معنى الزي المنقول تاريخياً ومعناه المحمول والمطروح آنياً على منصة العرض.
- 3 - الموضوع التاريخي الذي يحمله الزي المسرحي، ليس موضوعاً عابراً ومنفصل زمنياً، وإنما وحدة ووحدة الأخر.
- 4 - الزي المسرحي لا يمثل أشكال المعرفة والمرجعية المبنية ثقافياً فحسب، بل انه يحيي في القارئ [المتلقي] أو يعيد إنتاج الممارسات الحقيقية والشفرات التي تتجسد فيه.
- 5 - التاريخ هو الفعل الذي تتأسس بموجبه، معرفتنا بالماضي.
- 6 - الزي المسرحي نظام جمالي يتمتع ببنية منفتحة على ذاتها وغير مستقلة عن الخلفية السياقية التي أنتجته.
- 7 - مسألة المعنى في الزي المسرحي، مسألة جدلية، إذ تتعدد معانيه في

- العرض، بوصفه وسيلة لتجاوز المبادئ العامة التي تمتصه.
- 8 - الزي المسرحي عدسة يتم من خلالها اجتذاب صورة معينة للتجربة الإنسانية إلى المركز.
- 9 - قراءة الزي في العرض المسرحي تأويلياً، تتم بوصفه كمنتوج ومنتج، غاية ومصدر للتاريخ.
- 10 - التاريخ بالنسبة للتاريخاني الجديد، إيديولوجية، وليس التاريخ الذي هو شيء سابق.
- 11 - يتمظهر الزي في إطار خطاب مسرحي له سلطة التأثير في المتلقي وفي الوعي الاجتماعي على مستوى البنية والحساسية الجمالية وطاقة التخيل الرؤيوية الرامزة فيه بوصفه خطاباً مسرحياً فاعلاً ومنفعلاً في الوقت ذاته.
- 12 - ثمة علاقة جدلية معنائية في أزياء عرض (عطيل في المطبخ)، بين القديم "المرجع" وبين الجديد "التقديم المسرحي"، بين الفكر المسبق والعنصر الجديد الذي يحاول عزله.
- 13 - جاء الزي في عرض (عطيل في المطبخ)، على انه ميدان ممارساتي، قراءاتي، شفراتي، معنائي تعددي، عاكساً قدرة المخرج العراقي (سامي عبد الحميد) على معالجة التاريخ وأحداثه، معالجة عصرية، وصبها في آنية الحاضر.
- 14 - قرأ الزي في عرض (عطيل في المطبخ) على انه نقش في ذاكرة غير مرئية من خلال فعله التمثيلي.
- 15 - جاء الزي رافضاً لمبدأ النهائية في القراءة.
- 16 - جاء الزي بوصفه مصدراً لإنتاج دلالات لا سلطة للزمكانية عليها، ذلك باتخاذ مخرجه زمكاناً - عرضاً - مغايراً للزمكان المقروء - نصاً -.
- 17 - استطاع المخرج (سامي عبد الحميد) في عرض (عطيل في المطبخ)، ومن خلال الأزياء من خلق بيئة متوازنة من ناحية الشكل والمضمون،

من خلق لوحة جمالية، لوحة لونية متحركة ذات تنعيم لوني ما بين الأبيض والأسود.

18 - الزي المسرحي لا يؤول ولا يقرأ في العرض المسرحي على انه نفي لمرجعياته التاريخية، ولا يستعيز عن هذه المرجعية بسقف مضموني يوجد خارج الممارسة الإنسانية.

19 - ثمة تحدي نسقي معنائي، بين معنى الزي المنقول تاريخياً والمعنى المحمول والمطروح أنياً (المعالجة الإخراجية) على منصة العرض.

20 - الموضوع التاريخي الذي يحمله الزي المسرحي معنى، ليس موضوعاً منعزلاً ومنفصلاً ومجرداً من تاريخيته، وإنما وحدة ووحدة الآخر.

21 - يشكل التاريخ العربي بملاحمه وأحداثه وشخصه، ثراءً متنوعاً، ينهل ويستقي منه الكتاب العرب مادةً لنصوصهم المسرحية تحت مسمى «تيار المسرحية التاريخية» أو «مسرحة التاريخ».

22 - إن قوانين التاريخية في حقيقتها، قوانين ذاتية مسقطه إسقاطاً من الفعل التاريخي على الواقع الموضوعي الذي لا يقرأ ولا يرى إلا ما يريد أن يقرأه أو يراه، ولهذا اعتبر كروتشة أن كل التاريخ هو في النهاية تاريخ معاصر.

## المصادر والمراجع

الكتب:

- بعلي (حنفاوي). مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط 1، (منشورات الاختلاف، د ت).
- راي (وليم). المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ت: يوثيل يوسف عزيز، (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، 1987).
- الرويلي (ميجان) والبازعي (سعد). دليل الناقد الأدبي، ط 2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).
- عباس (أحسان). اتجاهات الشعر العربي المعاصر، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطابع السياسة، 1987).
- أعميدي (حيدر جواد كاظم). تأويل الزي في العرض المسرحي، ط 1، (دمشق: دار تموز

للطباعة والنشر والتوزيع، (2012).

- نجم (سهيل). من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، سلسلة أفاق جديدة 8، (بغداد : منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، 2012).

#### الدوريات والنشریات :

- بارت (رولان). الأسطورة اليوم، مجلة بيت الحكمة، (المغرب : العدد السابع، شباط - فبراير)، (1988).

- برجيز (باتريك). بول ريكور هرمينوطيقا الرموز والتأمل الفلسفي، ت : فاطمة الذهبي، مجلة الموقف الثقافي، (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة، العدد 26، آذار - نيسان، السنة الخامسة، 2000).

- توفيق (زهير). التاريخانية بين المؤرخ والفيلسوف، جريدة الحياة، 1 / 12 / 2007: نقلاً عن موقع كنيسة القديسة تيريزا: <http://www.terezia.org/section.php?id=1245>.

- الطائي (معن). تاريخ التاريخانية الجديدة وإشكالية العلاقة مع اليسار الجديد، مجلة الأفلام، مجلة فصلية فكرية ثقافية، (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة، العدد الثاني - نيسان / أيار / حزيران، السنة الرابعة والأربعون، 2009).

- عبد الهادي (سعيد). سرديّة النص التاريخي، مجلة الأفلام، (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة، العدد الثاني، نيسان، أيار، حزيران، السنة الرابعة والأربعون، 2009).

- غادامير (هانس غيورغ). مدخل إلى أسس فن التأويل، ت : محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، (المغرب - الدار البيضاء : مجلة ثقافية شهرية، دار النشر المغربية، العدد 16، فبراير، 1999).

- مايرس (دي. جي). التاريخانية الجديدة في الدراسات الأدبية، ت : فضيلة يزل، مجلة الأفلام، مجلة فصلية فكرية ثقافية، (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة، العدد الثاني، نيسان / أيار / حزيران، السنة الرابعة والأربعون، 2009).

#### المصادر الأجنبية :

- barthe (Roland.), introduction alanalyse structural durecit, in communication.  
- louis a- montros: "proof essing the renaissance: the poetics and," politics of culture " in h.aram veeser (ed.):"the new historicism rout ledge,1989.



## الإنسانية في الفن الحديث

■ مازن المعموري\*

يبتكر الإنسان أسئلته في مواجهة لحظة حرجة، يقف فيها على عتبات تحولات جذرية في حياته الذاتية والاجتماعية، وهو ما نراه واضحا مع انبثاق شرارة عصر التنوير التي صنعت قطيعة مع العالم القديم في ضوء ما يسمى بـ (humanism)\*\*، يحدد انبثاقه بعض الباحثين بالقرن الرابع عشر بصفته قرنا انتقاليا<sup>(1)</sup>، تلك المرحلة التي وضعت الإنسان في محور حركة التاريخ، حيث الإنسان مقياس لكل الأشياء، ومنه تشكل وعي نقدي أوربي مع فيلسوف النقدية (كانت 1724-1804م) في محاولة لفتح ابواب جديدة من خلال كتابه - نقد العقل الخالص - لتأسيس جميع المبادئ المعرفية للعقل الخالص وتحديد الشروط الأولية لامكان كل تجربة، أي ما هو

(\*) العراق.

(\*\*) (humanism) نزعة إنسانية / وهي حركة فكرية يمثلها " إنسانويو " النهضة (بترارك، بوغو، لورنت فاللا، إراسم، بوديه، أولريخ دو هوتن) وتتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جدرا، ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة... للمزيد انظر / اندريه، لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل احمد خليل، ط2، مجلد ثاني، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001، ص566

(1) عكاشة، ثروت: فنون عصر النهضة الرينيسانس، ط3، ج1، لبيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2011، ص7

سابق من حيث التكشف، أي الوجود<sup>(2)</sup>، لذا كان افتراض "كانت" منذ البداية منصبا على وضع افتراضات لما هو قبلي، فهو يقول (نفترض ان على الموضوعات ان تنتظم هي وفق معرفتنا، وهو ما يتوافق بشكل افضل مع ما ننشده من امكان معرفة قبلية بهذه الموضوعات، معرفة ينبغي ان تعين شيئا عن هذه الموضوعات قبل ان تعطى لنا...)<sup>(3)</sup> وهذا يعني ان التجربة اصبحت سبيلا لمعرفة الوجود بما هو موجود.

إن مفهوم "التجربة" التي تمنحنا الثقة بالفهم الظاهري للاشياء بما هي موجودات تساهم في دعم التوجه النقدي بشكل عام، وايجاز ما هو كائن بالضرورة، اذن (ليست الخبرة بأي شكل من الأشكال هي الميدان الوحيد الذي يمكن لفهمنا أن يحصر داخله، فالخبرة تخبرنا بما هو كائن، وليس بأن ما هو كائن يجب بالضرورة أن يكون، كما هو كائن. فالخبرة لا تعطينا أبداً أية حقائق عامة واقعية، ولذا فإنها تنبه عقولنا إلى هذا الفصل من المعرفة، أكثر من أن ترضيه أو تقنعه)<sup>(4)</sup> حيث يصل "كانت" الى نتائج مهمة في كتابه نقد العقل المحض حول موقفه من الميتافيزيقيا، التي لا يعتبرها علما، فهو يحدد في منهجه طبيعة العقل الإنساني وحدوده، كما انه يضع الوقائع التجريبية للاحكام القبلية باعتبارها موجهة لتلك النتائج القبلية (العقل قادر على البحث في الاشياء كما تسمح بها قدراته، ولا تسمح قدراته الا معرفة العالم المحسوس أو عالم الظواهر لكن لا تسمح قدراتنا العقلية بمعرفة "الاشياء في ذاتها" وهو ما يبحث عنه الميتافيزيقي - عجزنا هنا مطلق)<sup>(5)</sup> وعلى هذا الاساس نصل الى ان وجود "كانت" ينطلق من

- 
- (2) احمد سليمان، جمال محمد، مارتن هايدغر الوجود والموجود، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2009، ص62.
  - (3) كانط، عمانوئيل: نقد العقل المحض، ت. موسى وهبة، مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، ب. ت، ص34.
  - (4) كانت، ايمانوئيل: نقد العقل المجرد، ت أحمد الشيباني، دار الكتب، بيروت، 1965، ص213.
  - (5) زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، ط3، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1979، ص71.

فهو لا يمكن المعرفة التي نستلمها من الوقائع التجريبية، لا من العالم الترانستندالي، بما هو غير خاضع لمعنى التجربة، وهكذا انتقل الى مجال اخر تقوم عليه تلك الميتافيزيقيا، الا وهو العقل العملي\*، حيث يظهر الوجود باعتباره محمولا للشيء أو للموجود بمعنى ما، فهو لا يضيف شيئا حينما يقول ان هذا الشيء يوجد، لكنه يشير الى انه احمر، (طالما ان لا موضوع لافاهيمنا العقلية سوى جملة الشروط في العالم الحسي)<sup>(6)</sup>.

إن استخدام "كانت" كلمتي الامكان والممكن جاء في مشروعه النقدي ليصف بها الشروط الاولية، منضويان تحت سلطة المنطق والميتافيزيقيا في اختلافهما عن الحقيقة الواقعية، أي ان أي تحديد للممكن والامكان لا يتجاوز تحديد الموجود<sup>(7)</sup>، وهذا التصور للميتافيزيقيا بحد ذاته يعد نقد لها، اذا ما ارادت ان تكون علما يؤدي غرضه مثل الرياضيات، فرؤية كانت للموجود انما هي رؤيته للحكم القبلي للتجربة العقلية للوجود كمحمول.

لقد حسم كانت موقفه ازاء تصاعد النزعة الوثوقية والحكم الاطلاقي، كما تعتمد دراسة حدود العقل وبيان مجاله الامكاني، والقصد هو تأكيد نسبية البنية النسقية للمدارك العقلية، فليس من المنظور الكانتي تمثل الكلي في حركة جدلية، فالمعقولة لا تستمد دلالتها من قوتها بل من مصداقيتها ازاء الإنسان، وهذا ما جعل مشروع كانت يعتبر ثورة كوبرنيكية في تاريخ المعرفة، والذي اضاء الطريق امام الحداثة الغربية، وأكد حضور الذات الإنسانية باعتبارها مركزا للوجود، حيث يصبح الامكان مرادفا للموجود، وقادرا على تبني معنى لها في العالم، (لان كل الاشياء والتصورات تدور

---

(\*) يختص هذا الجزء من الفلسفة النقدية بالمبادئ التركيبية القبلية التي تكمن وراء معرفتنا بما ينبغي ان يكون عليه الامر وعلى الاخص معرفتنا بما ينبغي ان نفعله، وهذا الشطر من الفلسفة النقدية يرمي الى عرض هذه المبادئ واثبات مشروعيتها. للمزيد انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، ص 337.

(6) كانط، عمانوئيل: نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 285.

(7) احمد سليمان وآخر: الوجود والموجود، مصدر سابق، ص 58.

حول الذات العارفة تتقصدها لتكشف حقائقها وانسجامها<sup>(8)</sup>، بما يعطي لمفهوم الوجود نقلة نوعية في تاريخ تطوره الفلسفي نحو غايته الارضية، بعد ان كان سماويا، أو خارج ملكات العقل البشري.

لم يكن الايمان بالذات الإنسانية والحرية محض ابداع شخصي في عصره، بل كانت متواكبة مع متغيرات الفكر وحركة التاريخ وظهور البرجوازية على الساحة السياسية والتقدم العلمي ونظرياته الحديثة التي نقلت الإنسانية من الميتافيزيقيا الى ارض الواقع، الى الايمان بالإنسان كقيمة عليا تشبه الاله، والحق ان تقدير الطبيعة البشرية قد ارتفع شأنه في الفكر الغربي، في النصف الاول من القرن التاسع عشر الى تاليه الإنسان، فنسبت اليه الكثير من القدرات التي كانت حكرا على الاله<sup>(9)</sup>، لكن هذا الايمان في مجال الفلسفة لم يتجاوز الالهوية لدى كيركجارد الا بالنسبة للمراحل المتقدمة فيما بعد على يد كل من نيتشه وهايدكر وسارتر، لكنها بقيت الرؤية العامة للإنسانية ذات سمة متعالية.

عند الولوج الى منطقة اخرى اكثر حساسية من الاولى فاننا لا بد من مواجهة قمة اخرى من قمم الفلسفة الغربية، وهي نيتشه (1844-1900)\* الفيلسوف الاكثر تأثيرا في الثقافة الغربية، لما لهذا المفكر من نزوع كبير

(8) عبد النور، ابن داوود، المدخل الفلسفي للحدثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص42.

(9) عباس، فيصل: الفلسفة والانسان، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1996، ص258.

(\*) يتألف مذهبه من قسمين: الاول سلبي والآخر ايجابي، القسم السلبي نقد عنيف للقيم ولثقافة القرن التاسع عشر، ويلخص بكلمة العدمية الاوربية، فكل ثقافة تفترض جدول قيم، أي عدد من الخيرات ويتجه اليها المجتمع اتجاهه الى المثل العليا، ومن هنا نشأت ثقافتان احدهما ثقافة المنحطين والآخرى ثقافة الاقوياء والسادة، وعقيدة الاولى تؤكد الخطيئة الصادرة عن ارادة حرة، وهي وهم يخفي وراءه الضعف والطاعة العمياء، اما ثقافة السادة فهي مجموعة من المعتقدات والاخلاق يسمو بها الانسان القوي، كما انها تؤكد القوة والقوة موجودة ولو بالطغيان على الغير. للمزيد ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص409.

نحو تهشيم القيم التي بنتها الفلسفة منذ اليونان وحتى اللحظة التي انبرى نيتشه لنقدها، وفلسفة نيتشه تتفق في كثير من افكارها الرئيسة مع فلسفة كيركجارد، فحياة كل منهما كانت مليئة بالالم، سواء أكان مبعث الالم هو طبيعة الفيلسوف الرومانتيكية أو الاسرية الكثيبة والاحزان التي مرت بهما واثقلت احاسيسهما بالخطيئة والندم، ام كان مبعث الالم هو المرض والتجربة المؤلمة والنفس المرهفة القلقة لكليهما<sup>(10)</sup>، فان الرؤية والاحساس الكبير بالفردية والتمرد على القيم والاعراف الكنسية كان واحدا.

تسم فلسفة نيتشه بـ"العدمية" وتعني (سقوط القيم العامة التي اغرقت الإنسانية في غم العيب، وذلك فرض عليها اليقين المتشائم الذي لا قيمة لشيء معه)<sup>(11)</sup>، لقد كان تاثير نيتشه عميقا في الثقافة الاوربية، لما انجزه في مجال قلب القيم ودراسة جينالوجيا المعرفة التي اوضحت سراب الثابت من القيم المترسخة في العقل الغربي، اذ ليس هناك ما هو ثابت بقدر ما هناك من تحولات مستمرة ضد ما يسمى امبريالية النظام وفق المفهوم الهيجلي، أو ان الجميع ينضوي تحت لواء فعل التدجين الذي رسخه الضعفاء من خلال الطاعة العمياء والرضوخ للطبقة القوية والمؤسسة الدينية التي نظمت ذلك الفعل، لكن فلسفة نيتشهبالاساس كانت امتيازا لعصر الحدائة العدمي وكشفا عما ينطوي عليه من تناقض، يؤدي بالنتيجة الى ميتافيزيقيا جديدة من السماء الى الارض، من الله الى عبادة الدولة الهيجلية، والإنسان فيها فان غير محسوب على الوجود الا في حدود الفكر العام الذي يمثل السلب.

الإنسانية لدى نيتشه تسمح بتمييزها بثلاث حدود هي (البداهة

---

(10) الشاروني، حبيب: فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ب. ت، ص43.

(11) غرانييه، جان: نيتشه، ت. على ابو ملحم، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008، ص33.

والجوهرية والتعالوي<sup>(12)</sup>، فالبداهة التي رسخها الفلاسفة فيما يخص الاحساس بالوجود تبدو غير حقيقية، طالما ان الوجود اصبح موضوعا للتفكير ووجهة نظر خالصة تعيد انتاج العالم وفق ما يراه الفلاسفة، لذلك نراه يعاود النظر بتاريخ المعارف، فهو يقول (ما ان تبدأ فلسفة ما بالايمان بذاتها حتى تخلق العالم ابدأ على صورتها، فالفلسفة هي تلك الغريزة الطاغية عينها، هي ارادة القدرة وخلق العالم والعلة الاولى الاكثر روحية)<sup>(13)</sup> فالميتافيزيقيا كرسست العقل ليكون مركز التصديق في حين ان كل ما نفكر به قد لا يكون موجودا بالاساس، فنراه يتهمك مما همل له "كانت" واعتبره ثورة كوبرنيكية في الفلسفة الالمانية (لقد تباها كانت بلوحة مقولاته)<sup>(14)</sup> حين اكتشف قدرة العقل على احكام تاليفية قبلها، ومن ثم قدرة اخلاقية، وكل ذلك يدعو للسخرية في نظر نيتشه لانه ترسيخ للعلماء الميتافيزيقي دون طائل.

اما الجوهرية، فهو واحد ومطلق وغير متحرك ومشعب وخالد<sup>(15)</sup>، ان هذه الواحدية تؤدي الى شلل، بما انها ترفض الصيرورة وتعاكسها في الفلسفة اليونانية منذ بارمنيدس وحتى هيغل، وحيث ان نيتشه يرفض مقولات الغاية والوحدة والوجود التي بفضلها اعطينا قيمة للعالم، فانه قد سحب البساط من الثابت وانزلها وقلب موازين التراتب القيمي فافقدها جوهرانيتها الميتافيزيقية، وبما ان الإنسان يسقط الدلالة المتعالية على الوجود نفسيا فاننا نصل الى الحد الثالث وهو التعالي، حيث يكون هناك فاصل بين ذات الإنسان والعالم خارج ذاته، فهو يلقي بالحقيقة خارجا، الرغبة في تشكيل عالم خاص يمنحه الوجود ويشكل ميتافيزيقاه.

هذا التتابع في التفصيل يؤدي الى وجوب موت الله، بما هو شرط

(12) غرانييه، جان : نيتشه، مصدر سابق، ص 51.

(13) نيتشه، فريديش : ما وراء الخير والشر، الفارابي للنشر والتوزيع، ص 30.

(14) المصدر نفسه، ص 32.

(15) غرانييه، جان : نيتشه، مصدر سابق، ص 54.

ضروري لاخلاق جديدة، وبصورة أعمّ لثقافة جديدة<sup>(16)</sup> تتيح للفرد ان يبني تراتبات قيمة خاصة للإنسان من الاسفل الى الاعلى، من الضعيف الى القوي، من خلال ارادة القوة التي تبدأ من الذات وتنتهي بالعالم، لكن هذا الترتاب لا يبدو في كل الاحوال حقيقيا، فعصر الحداثة اشاح عن كهنوت جديد في الوجود العيني، بما هو صيرورة لاتقف عند حد الغاء الاخر، كما حصل مع التيارات القومية في اوربا والتي انتجت الحروب الفاشية بعد ذلك، ولكنها تتكامل معه وتجانسه من خلال التعالي، الذي يرجيء انكشاف الوجود الحقيقي للذات، ويساهم في بلورة حلول خاطئة لعدم الفهم الذي يعيشه الإنسان غريبا داخل نفسه، (فارادة القوة هي اصل القيم، اصل كل تراتب القيم، ارادة القوة تثبت قيمة القيم)<sup>(17)</sup> وهذه الغربية تستدعي بالنتيجة العزلة والركون الى الداخل.

لا يمكن التغاضي عن اثر فيلسوف كبير مثل سارتر الذي يؤكد على اهمية ومركزية الإنسان، اذ ان الوجود مناط بما للحرية من حضور في الموقف، ولهذا نجده يقول "والحرية تظهر كشمول لا يقبل التحليل : والبواعث، والدوافع، والغايات"<sup>(18)</sup>، كما ان الارادة ستكون بابا لفهم الحرية بما "انها ذات استقلال ذاتي فمن المستحيل عدها واقعة نفسية معطاة، اعني شيئا في - ذاته"<sup>(19)</sup>، لذا نجد سارتر يشير الى احد الامثلة الشهيرة لديه، وهو مجيء احد الشباب لآخذ النصيحة من سارتر، معلقا على ذلك في حوار مع "نافيل" حول الموضوع قائلا (كان بإمكانني عمليا

---

(16) سوفرين، بيار هيبر : زرادشتينيته، ت. اسامة الحاج، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2002، ص36.

(17) بلعقروز، عبد الرزاق: نيتشه ومهمة الفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر العاصمة، 2010، ص71.

(18) سارتر، بول، الوجود والعدم، ت. عبد الرحمن بدوي، ط1، منشورات دار الاداب، بيروت، 1966، ص722.

(19) يقول سارتر انه لا يمكن ان تنتسب الى طائفة " احوال الشعور " التي يحددها عالم النفس، فالارادة ستكون سلبية وقوة اعدام اذا كان ينبغي ان تكون حرة... انظر / الوجود والعدم، مصدر سابق، ص707.

ان انصح به بعمل شيء ما، لكنني لم افعل، بل اردته ان يقرر بنفسه، لانه كان يبحث عن الحرية<sup>(20)</sup>، وهو بهذا يركز على ان الإنسان لابد له من ان يجد نفسه اولاً، وما التشبث بوجود اله علوي الا وهم يؤدي الى انتكاسة الارادة الحية لفعل الإنسان في ان يوجد، والحقيقة فان سارتر لا يهتم ان كان الله موجوداً ام لا، فالنتيجة واحدة، وهي ان الإنسان سواء كان يؤمن ام لا يؤمن بوجود الله، فانه يقف باحثاً عن وجوده بكلا الحالين<sup>(21)</sup>، فنقطة البدء والنهائية هي الإنسان وحده لا غيره، الا ان هذ الوجود الإنساني مرتبط بمفهوم الغير لدى سارتر.

إن طروحات سارتر الفلسفية التي تؤكد على الفرد وترفض الانضواء تحت مظلة الجماعة انما تلغي كل الفلسفات الشمولية التي ورثتها الفلسفة الغربية منذ هيجل وحتى ماركس، تلك الفلسفات التي تؤمن بوضع قوانين لمسيرة الفرد وتحجر على حريته الفردية التي يحلم كل إنسان في الحصول عليها بعد طول بحث وجهد ضد كل العوائق والاعراف الاجتماعية والسياسية التي يجابهها، فالفرد هو جوهر القضية الوجودية التي عاشها سارتر في كل مواقفه الإنسانية والسياسية التي جعلت من الوجودية مذهباً يعتنقه كل الشباب في منتصف القرن العشرين وفي كل مكان، ومن خلالهم كانت الفنون خير منطقة للتعبير عن تلك المواقف الإنسانية الكبيرة.

### تمثيلات الإنسانية في الفن الحديث :

النقطة الجوهرية التي اتسمت بها الحداثة هي التمرکز حول الذات الإنسانية، ولم تكن هذه النتيجة بسيطة، فقد دفع ثمنها آلاف الناس من

---

(20) سارتر، جان بول : الوجودية مذهب انساني، ت: عبد المنعم الحفني، ط1، الدار المصرية للنشر، القاهرة، 1964، ص99.

(21) يقول سارتر " بهذا المعنى تكون الوجودية فلسفة متفائلة، ومذهباً للعمل، ولا يمكن اتهامها بالياس الا عن سوء نية... " انظر / سارتر : الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص67.



المفكرين والمثقفين ودعاة الاصلاح والحروب الطاحنة التي عاشها المجتمع الغربي اكثر من ستة قرون، كما يقدم الاستاذ راندال في كتابه المهم (تكوين العقل الحديث) مسحا حول نشوء العقل الحديث في ضوء انتقال المجتمع من العقلية الغيبية الى الحداثة بعد ان وقعت هذه المعارك في الشمال الغربي من اوربا، ويرى ان هذا الشمال الغربي هو الذي انتهى بالفكر الحديث الى تكوينه الحاضر<sup>(22)</sup>، والحقيقة فان هذا التمرکز حول الذات الإنسانية باعتبارها مصدر المعارف جعل الرؤية الذاتية للعالم تبقى هي الغاية والوسيلة في ذات الوقت، فاتسمت اعمال الحداثة منذ الانطباعيين بالتجرد من اوهام الماضي والعناية الكافية بالواقع الإنساني المحض، والحواس سيدة الموقف يتقدمها العلم كآلية للمعرفة اليقينية، وكان القرن التاسع عشر قرن النظريات العلمية الكبرى التي غيرت العالم، ففهم الضوء ومكوناته والطبيعة الموجية له لم يحدث الا مع قدوم ذلك القرن، حيث بدأ فهم طبيعة الضوء واللون والظواهر الضوئية المختلفة نتيجة الاعمال الهامة التي قام بها يونغ وفرنيل وبعض العلماء الاخرين، ومع فكرة الذاتية التي هي وليدة عصر التنوير الأوروبي وصعود البرجوازية المدنية تغيرت القيم والمفاهيم والبنى، وتبدلت خريطة العلاقات داخل المجتمع، واتخذت الدولة شكلاً مختلفاً، وحدثت زحزحة هائلة في الحقل الثقافي... كان ذلك عصر المغامرة (وقد حدد وايتهيد المغامرة شرطاً لأية حضارة صاعدة) عصر ارتياد المجهول، والتحرش بالخطر، والبحث عن آفاق أُخر، والخروج إلى ما وراء الحدود المرسومة، والتمرد على المؤلف. ولم يكن للمغامرة أن تأخذ مداها من غير تحرير الإنسان/ الفرد من كل قيد.

إن الحقيقة التي يعيشها الفرد في العالم المعاصر هي اللاتيقين الذي يحيط كل الاشياء السابقة التي تعتبر ثوابت، والتي استبدلها الفكر بمفهوم

---

(22) راندال، جون هرمان : تكوين العقل الحديث، ط2، ج1، ت.د. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1965، ص31

التجربة المعاشة، وهي التجربة التي يعيشها الفرد متفاعلا مع المحيط والمجتمع من خلال المواقف، والإنسان يعيش هذه المواقف بكل وجوده أو كيانه البشري، ولذلك فإن الفن هو الرؤية الوحيدة التي اهتمت بالإنسان اهتماما مباشرا، أي بحقيقته الواقعية وبتجربته المعاشة، وهكذا يصبح المظهر هو كل شيء مبتعدا عن التصورات العقلية التي تمارسها الفلسفات المثالية العقلية السابقة. وسواء كان هذا المدخل يتجاوز العقل الجدلي ومتشبثا بالوعي تجاه المظاهر التي يعيشها ذلك الوعي، أو الالتصاق باللحظة المعاشة التي يحيها الإنسان دون الالتفات الى الوراثة، صانعا زمنه الخاص به، فإن الاشكالية الاكبر هي تمثيلات ذلك الوعي على المفردات التي أنجزها الخطاب الجمالي في ضوء الرؤية الجديدة، من خلال ثلاثة عناصر اساسية في تصورات سارتر حول الموضوع الجمالي وهي :

1. المتخيل : يعتبر سارتر الموضوع الجمالي موضوعا متخيلا، فهو لا يكون ولا يدرك الا بفعل ذلك الوعي المتصور (بكسر الواو) الذي يضعه باعتباره "لا واقعي" ولذلك نجد سارتر يعرف الخيال بأنه "الوعي باسره من حيث هو قادر على تحقيق حريته"<sup>(23)</sup>.
2. التشيؤ : العمل الفني هو(شيء) الا ان هذا الشيء لا واقعي وهو في نفس الوقت واقعي، لان الموضوع الجمالي خارج الواقع لكنه مع ذلك يبقى (شيء).
3. المعادل الحسي للموضوع : لما كان لكل موضوع جمالي "معادل حسي" هو الذي يستثير الخيال لدى الوعي فان من شأن المتخيل ان يمتزج بهذا المعادل الحسي وان يستفيد من كل الاشياء التي يتمتع بها المعادل الحسي<sup>(24)</sup>.

(23) ابراهيم، زكريا : فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة، مصر، ص 232.

(24) ابراهيم، زكريا : فلسفة الفن في الفكر المعاصر، نفس المصدر، ص 232.

إن صورة الشيء العيني هذه، فتحت آفاقاً جديدة في حقل علم الجمال ودراسة أشكال الفن المعاصر، بسببها لم نعد بعد اليوم نقف على مبعده من العمل الفني، وقد كف عن أن يكون كهفاً مجهولاً ينتظر سبر أغواره، إن مظهره هو عين محتواه، وهكذا لم نعد نحفل بالنعوت المجردة في وصفه. إن كلمات من قبيل شعور، نفس، فكر، عاطفة وعقل وغيرها، لم تعد تقبع في أعماقه، بل تطفو على سطح ظاهره، إنها في حقيقتها (وقائع جلية). فبدلاً من أن (ترجم) الشيء - كما كنا نفعل من قبل - نقوم اليوم ب(إحضاره). خصوصاً وأن الفكر الحالي توصل إلى إجبار روح المعنى الهائمة على الإقامة في جسد العمل الفني بدلاً من التحليق حوله.

مع نهاية القرن التاسع عشر كان الفن قد وصل إلى نقطة تقاطع مع كل المفاهيم الكلاسيكية التي سبقت الفنان وسجنته، وأصبح يمارس قطيعة مع المثل القديمة، محاولاً تأسيس نقطة انطلاق تبدأ منه وتنتهي به، حيث لا يكون العالم خارج منظومة تفكيره تجاهها، وعليه أصبح العمل الفني هو غاية ذاته، غير تابع إلى موضوع خارجه، فحين نفكر بشيء ما فهذا يعني أننا نعيد صياغة الذات التي تكتشف هويتها من خلال اكتشاف ماهية (الأنا) وتحقق لحظة الوعي تجاه الطبيعة، تلك العلاقة أو المشاركة للذات تتعرف على الآخر وتلمس العناصر المكونة لمجمل القوانين التي تشكل حركة التاريخ وبالتالي تظهر الحقائق المستبطنة على السطح كمسلمات سرعان ما تستحضرها التجربة الجمالية، رغم تعقيدها المتواصل ورسوخ تأثيرها على حركة المفاهيم التي تنشأ داخل الأعمال الفنية.

لقد أضحى الأشياء في فترة الحداثة غير واقعية، لكنها واقعية من نوع آخر، من حيث تجسيد الذات الانفعالية بغية رؤية ما لا يرى، وهذا الفهم أدى إلى التحول في بنية الشكل باهتمام، لأن ذلك لم يحقق الحرية فقط، إنما أشار إلى البعد الحقيقي لدى الإنسان في حريته، طفولته، وحتى بدائيته، مما شكل نزعة عارمة نحو الفردانية والتحرر من كل قيد فوقي، وابتدال كل ما هو مقدس غيبي، لأن المقدس الوحيد هو الإنسان ذاته، بما

هو مركز المعارف ومحتواها، معلنا عن بداية عصر جديد يكون فيه الإنسان هو كل شيء بلا منازع، وهو بهذا سيصنع قوانينه الخاصة لرؤية العالم من خلال العمل الفني باعتباره موطن الوجود ولغة انكشاف الحقيقة في الشيء.

عند النظر الى الممارسة الوجودية في الفن التشكيلي الاوربي، نجد انها قد امتدت مع بدايات العمل على الحائط في الكنائس تعبيراً عن الوجودية الدينية المرتبطة بالرؤية المسيحية للوجود، ولكثرة الامثلة حاول الباحث حصر البحث في الفن الحديث الذي يبدأ مع الفنان الفرنسي بول سيزان paulcezanne (1839-1906) باعتباره ابا للفن الحديث، (وانه اعظم شخصية مؤثرة في الفن الحديث).

عمل سيزان جنوب فرنسا في عزلة تامة مهتما بالموضوع الذي يرسمه محققاً وجوده الشخصي من خلال اصالة التجربة الفنية التي كانت بمثابة عتبة لمستقبل الفن القادم، يحكم العلاقات المتداخلة بين الخط واللون والسطح<sup>(25)</sup>، مصراً بشكل منقطع النظير على رسم الحياة الجامدة والمناظر الطبيعية، فكانت رؤية سيزان المختلفة كل الاختلاف عن مسارات عصره تؤشر منحى جديدا لفهم الرسم، ففي لوحته حياة جامدة نراه قد رسم صحن الكرز الاحمر على يسار اللوحة تحت مستوى النظر، بل من فوق تماماً، في حين رسم صحن الخوخ الايمن من زاوية امامية، بحيث تبدو الطاولة خلف الاشكال بالنسبة الى الصحن الايسر<sup>(26)</sup>، في حين تتقدم خوذة واحدة امام الصحن الايمن لتبدو الطاولة مستقرة تحت الاشكال دون منظور، وهذا التكوين الجديد لمفردات الصورة قد انتزع فكرة النقل الحرفي لها، بمعنى ارساء منطق جديد لرؤية الخفي في الأشياء التي يعيشها الفنان فتحيطه بلغة داخلية لمشاركتها تجربة العيش مع الموجودات وارساء قيم جديدة للعمل الفني، في الشكل (1).

SAYRE. M. Henry: Aworld of art, 4<sup>th</sup>ed, prentice hall, usa, p. 495. (25)

SAYRE.M.Henry: Op. Cit., p. 496 (26)



الشكل (1)

سيزان : حياة جامدة

بعيـث يمكـن ان تساهم في تحريك المجتمع وتغيير المستقر والراكد من التصورات القديمة وجعل الاخرين ينظرون الى حقيقة الاشياء كما لو انهم لم ينظروا لها سابقا، أو ان الرسم قد اصبح يعني كسفا لعلاقتنا بالمحيط الذي نتعامل معه، فاصبح الفنان ينطلق من ذاته تجاه الطبيعة ليؤكد ان مهمة الفنان هي ابراز الطابع الفردي للموضوع الجمالي<sup>(27)</sup>، وفي هذا النموذج كان متفردا بالنسبة لعصر سيزان الذي كان مشغولا بالمواضيع النبيلة والرصانة في الصنعة وما شاكل ذلك، فقد كان البعد الفكري لرؤية سيزان للعالم والطبيعة التي يعيشها مختلفة تماما عن اقرانه الرسامين، اذ لا يمكن ان يفكر احد غيره في رسم شيء ما من زاويتين على سطح واحد كما يحدث في المثال الانف الذكر، اذ يشير ميرلو بونتي الى ان الرسم يحقق ما يسميه (القابلية على الرؤية - visibility) تلك التي (تنبثق من تواشج المرئي واللامرئي، ومن جعل ما لا تراه المشاهدة العادية مرئيا، فالشيء المشاهد يتموقع في علاقة بالمشاهد)<sup>(28)</sup>، فالشيء يجسد شبكة الحس

(27) الصباغ، رمضان : فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، مكتبة المصطفى الالكترونية، بدون تاريخ، ص 84.

(28) سلفرمان. هيو : نصبات بين الهرمنيوطيقا والتفكيك، ط 1، ت: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص 240.

الخام باعتباره شيئاً حسياً لا مرئياً، وهو ما جعل من الأشياء المرسومة لديه تحاور المشاهد وتساكسه دون الارتباط بما هو واقعي للعيان ومقبول للعقل العلمي.

تتجذر تلك القابلية من خلال علاقة الرائي - المرئي، من خلال موضع القابلية على الرؤية وهو الجسد<sup>(29)</sup>، وهذه العلاقة من الأهمية بمكان بحيث أنها تضاعف الرؤية من خلال اتصال الأشياء المرسومة مع الجسد بما يخلف أثراً ينبثق من تسلسل الأشياء وجسد الرائي، ففي لوحة جبل سان فكتوار التي رسمها سيزان مرارا حيث كان يركز على عزل الشكل عن اللون في تصويره للأشياء<sup>(30)</sup>، فقد عمل على ضغط المسافة بين الجبل والمنطقة الامامية للوحة، فحركة الجبل الرأسية تتكرر من خلال غصن الشجرة بنفس الحركة في حين يرتبط غصن الشجرة السفلية بحركة الطريق الرفيع متحولاً الى خط متواشج لكل منهما (الغصن، الطريق) وكل تلك الأشياء تتعلق بجسد سيزان ليتحدث الجبل عن نفسه من خلال فرشاة سيزان ويصبحان جسداً واحداً، وفي هذه الحالة تنكشف ذاتية المشاهد ككيان آخر، كما لوانه يتكلم من خلال اللغة البصرية للعمل الفني<sup>(31)</sup>، كما في الشكل (2).



الشكل (2)

سيزان : جبل سان فكتوار

(29) سلفرمان، هيو : نصيات، مصدر سابق، ص 240

(30) العروسي، موليم : باريس من النهضة الى ما بعد الحداثة، عالم الفكر، المجلد 38، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2010، ص 154.

(31) بونتي، موريس ميرلو : العين والعقل، ت: حبيب الشاروني، منشأة المعارف للنشر، الاسكندرية، مصر، ب، ت، ص 63.

فالعمل الفني لا ينطوي على مجموعة افكار، بل هو جهاز عضوي خصب ينطوي على ارحام الافكار، وحتى لغة التصور الصامتة هي افصح عنه بلغة الالفاظ العادية، وعند ذلك نرى بوضوح ان العمل الفني هو اتجاه نحو العالم والموجودات والنطق باسمها<sup>(32)</sup>، وهو ما شكل تجربة سيزان المتفردة في تاريخ الفن وأعطاهما خصوصيتها الوجودية تجاه العالم.

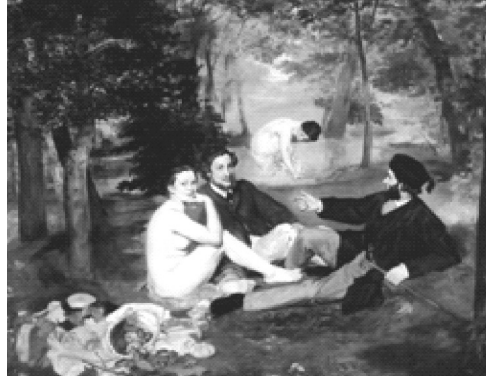
ان تحول الصورة الى مفهوم انما هو قضية تنصب في صميم المعنى الإنساني الذي يشير له (نيتشه) " ان كل ما يميز الإنسان عن الحيوان يرتبط بالقدرة على تحويل المجازات الحدسية الى مفاهيم مجردة وهكذا تصبح الصورة مفهوماً"<sup>(33)</sup> وهذا التصور معني بالفن، واعني الجمع بين حظوات الاحساس وحظوات اللغة، بما ان كل فنان انما هو طفل صغير يحلم بالجمع بين عاطفة الصرخة الاولية والتاويل للمفاهيمي لصرخته<sup>(34)</sup>، وهو جوهر التفرد الذي يبحث عنه الفنان في تاسيس تجربته نحو العالم، بما هو جزء منه وملتحم معه، فكان الانجاز الذي ابدعه الانطباعيون لصيقا باليومي والمتداول وترسيخا لرؤية نيتشه حول قلب التراتب القيمي للفلسفة على اعتبار ان كل شيء انما هو صيرورة وليس هناك وجود وراء الصيرورة<sup>(35)</sup>، فكانت حركة الإنسان ولحظته المعاشة منطلقا للرسامين المحدثين، فكانت لوحة (غداء على العشب) للفنان الفرنسي مانيه (1832 - 1883) قد شكلت بداية فهم جديد لتلك القيم الجديدة خارج منطقة المقدس والمتعالي في الذهنية الارسطية كما في الشكل (3).

(32) الالوسي، حسام : الفن البعد الثالث لفهم الانسان، ط1، بيت الحكمة، العراق، بغداد، 2008، ص88.

(33) الزغبى، سمير : نيتشه الفن والوهم، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بدون مكان، 2009، ص21.

(34) دوبري، ريجيس : حياة الصورة وموتها، ط1، دار المأمون للترجمة والنشر، العراق، بغداد، 2007، ص78.

(35) الزغبى، سمير : نيتشه الفن والوهم، مصدر سابق، ص51.



الشكل (3)

مانيه : غداء على العشب

ان إحداث الصدمة لدى المشاهد والرفض احيانا تعني ان خطأ ما قد حدث، ولكن هذا الخطأ يمس القيم التي لا تقبل الحوار، انها المقدس الذي يعيش ويهيمن على ادراكنا للعالم والنظام الاجتماعي الذي يحيطنا بالاغلال والقواعد دون ان نعي مستوى قدرته على تدمير حواسنا وتفكيرنا، وهذا ما جعل نابليون يضرب عمل مانيه بالسوط، لان الفنان قد تجاوز التابو، أي المحرم الذي نجد انفسنا على حد فاصل تجاه التقاليد الاجتماعية ومستوى علاقتنا بها، كما يرسم حدود تلك المنطقة، فهو يشكل عنف تلك القيم الهامدة في العمق من ذاكرتنا التربوية والمفاهيمية على حد سواء، والفنان هنا يرتكب اثم تدمير القيم والخروج من السجن بحثا عن حريته المفقودة، حرية التعبير عن زمن يتغير، وكذلك تتغير نظرتنا الاخلاقية، خاصة وان المجتمع الغربي في تلك الفترة كان في اعلى حالاته اندفاعا نحو الحداثة والتغيير.

ما نشاهده في لوحة مانيه كان مرفوضا تماما لسبب جوهري لا يتعلق بالمرأة العارية، فكل الاعمال الكلاسيكية تقريبا تحوي مشاهد العري، لكن الشبابان الجالسان الى جانبي المرأة العارية كانا يرتديان ملابس تنتمي الى نهاية القرن التاسع عشر وهو زمن انجاز اللوحة، ما كان يعني ان الموضوع كان معاصرا تماما للجمهور، والسبب الثاني ان الاشخاص ينظرون الى



المتلقي مباشرة وصراحة في عينيه، على عكس ما كانت عليه عادة الرسم سابقاً<sup>(36)</sup>، مما جعل الجمهور يكتشف لأول مرة ان ما يحدث امامه يمكن ان يخص المشاهد نفسه، وهو ما شكل صدمة الواقع الانبي بكل تفاصيله.

ما تعرضه الصورة ليست نقلا للواقع كما هو، لكنه مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالاصل الذي يمثل فيه، فهو اكثر من كونه نسخة لانه واقع مستقل بذاته، لهذا فان علاقة الصورة بالاصل تختلف اختلافاً اساسياً عن علاقة النسخة بالاصل، مما جعل العرض الذي انجزه مانيه ليس مجرد حادث عرضي، انما حدث ينتمي الى صميم وجوده، فكل عرض هو حدث انطولوجي، ويحتل نفس المنزلة الانطولوجية بوصفه ما هو ممثل، وحين يعرض ينمو وجوده، فمضمون الصورة ذاتها يعرف انطولوجياً بانه فيض للاصل<sup>(37)</sup>، ومفهوم الفيض هو ما جعل علم اللاهوت المسيحي يسمح بتصوير المسيح، فقد عدوا تجسيد الاله اعترافاً اساسياً بقيمة المظهر المرئي<sup>(38)</sup>، بحيث اصبحت الصورة حدث وجود، أي ان الوجود يظهر ذا معنى ومرئياً، على حد تعبير غادامير\*.

تأتي تجربة الفنان كلود مونييه (1840-1926-claudemonet) لتؤكد الاصاله الفردانية، فهو اول من رسم لوحة كاملة في الهواء الطلق (نساء في

(36) العروسي، موليم : باريس من النهضة الى ما بعد الحداثة، عالم الفكر، المجلد 38، مصدر سابق، ص151.

(37) غادامير، هانز جورج : الحقيقة والمنهج، ت: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، الجماهيرية العظمى، 2007، ص219.

(38) المصدر نفسه، ص220.

(\*) غادامير(1900-2002) : فيلسوف الماني درس في برسلاو، وماربورغ، وميونخ، حصل على الدكتوراه الاولى باشرافا ولناتورب، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة باشرافهايدكر في جامعة ماربورغ سنة 1929، وصار استاذ للفلسفة في جامعة لبيتسج سنة 1939، ثم انتقل الى جامعة فرانكفورت في سنة 1943، فالى جامعة هيدلبرج في سنة 1949، وشغل منذ سنة 1953، رئاسة تحرير المجلة الفلسفية.

للمزيد ينظر: غادامير، هانز جورج : الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص1.

(\*\*) مونييه (1840-1926): ولد في باريس ولكنه أمضى دوماً من حياته في (الهافر) =

الحديقة) ليكشف توهجات الضياء على الملابس والاشخاص، كما ان حركة الضوء التي شغلت مونييه جعلته احد اهم الفنانين الذين حاولوا الامساك باللحظة، والفنان مع هذا الانطباع وتحت تأثيره يشعر بنوعية الحركة اللامتناهية داخل العنصر المحسوس الذي هو على تضاد تام مع الثابت<sup>(39)</sup>، مما قاده فيما بعد الى رسم لوحات كبيرة لـ(جنينة جيفرني) متتبعاً حركة الضوء على مدار الساعة لدرجة انه وظف كل ما يملك لشرائها والاعتناء بها حتى اصبحت متحفاً بعد مماته، وقاده هذا الاحتفال باللون ومتابعة حركة الضوء باصرار منقطع النظير الى فتح ابواب التجريد على مصراعيه، لما تتسم به تلك الاعمال من تنوع في الازياء، والهواء والجو، وتحليل السطح إلى بقع وخطوط لونية، وتفكيك اللون الموضوعي الى فضاءات سحرية عاشها في عزلته في حدائقه اللونية بضربات الريشة السريعة بحكمة أستاذ وعقلية فيلسوف<sup>(40)</sup>، وصار ضوء الشمس هو الحقيقة التي نرى بها الطبيعة بقعا لونية في غاية الانسجام، رغم ان جوهر الصلة بينها تكمن في التضاد بين تلك البقع مشكلة المساحات والخطوط على حد سواء، ولكن ان سيتغني مونييه عن الإنسان، وعن الآخرين في الصورة التي يرسمها، مكتفياً بمظاهر الطبيعة وحركتها، فانما يؤكد على علاقته الفردية بالاشياء، فاختر العزلة في حديقة جيفرني ليتابع حركة اللون اللانهائية منفصلاً عن المجتمع (وفي النهاية اصبح الموضوع هو العيني المعاش الذي يمكن الاحساس به ولمسه ودغدغته)<sup>(41)</sup>، حيث تنتهي العقلية القديمة

---

= عام (1858) تعرف الى (بودان) الذي شجعه على الرسم وهو نفسه يقول (فهت ما أهمية الرسم لمجرد تمثيل هذا الرسام المأخوذ بفته واستقلاليته فتفتحت طاقتي على الرسم، للمزيد ينظر: سيرولا، موريس: الأنطباعية، مصدر سابق، ص73.  
(39) أشبنغلر، أسوالد: تدهور الحضارة الغربية. ج1، ت: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص502.

(40) Laurie Schneider Adams: History of Western Art, published by McGraw-Hill, New York, 2005, p. 442.

(41) سارتر، جان بول: تعالي الانا موجود، ت: حسن حنفي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص36.

الهيكلية ويبدأ الوجدان والحدس والتعاطف، الغرق الكامل في الصيرورة حيث ينتمي مونييه، المتغير والمتناقض في ذات اللحظة التي تجعل من الاشجار والاوراق غيرها، كلما تحرك ضوء الشمس نحو غايته، (فالمبادي الاساسية تكمن في المسافات الموجودة بين العناصر وليس في العناصر ذاتها، والمعنى موجود في التفاعل الذي ينشأ بين العناصر، وفي العلاقة التي تشكل كلا موحداً)<sup>(42)</sup>، كما في الشكل رقم (4).



#### الشكل (4)

مونييه : زنابق النهرية

وهكذا يجد الباحث ان الفتح الذي ادركه مونييه كان معنيا بجوهر الاشياء، ليس على مستوى الشكل الخالص فقط وانما بالتجوهر الكامن في حركتها وتغيراتها المحضنة، وهنا تكون الانية (ظهور الوجود دون اتضاح الماهية)<sup>(43)</sup> وهذه الانية تحمل في طياتها نقيض الوجود في الان، بما ان الملاحظة تعني الامساك بما هو غير موجود، أو ان مونييه يحاول انجاز ما هو محتمل اصلا.

---

(42) عبد الحميد، شاعر : عصر الصورة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 2005، ص 145

(43) المصدر نفسه، ص 4

لقد اوضح هايدغر ان سلوك الفنان والصانع (الحرفي) يتشابه من ناحية المظهر، وان الفنانين العظام كانوا يدركون اهمية المران اليدوي، فكلمة فنان باليونانية "تختيس" وتعني اسلوبا من اساليب المعرفة وهي بالمعنى الواسع لديه تعني " ادراك الموجود بما هو موجود، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة، أي تجلي الموجود وظهوره من الخفاء"<sup>(44)</sup>، وهو ما اطلق عليه مصطلح " الاليثيا " للتعبير عن تجلي الوجود من خلال العمل الفني، وقادته هذه الرؤية الى دراسة اعمال الفنان الهولندي فان كوخ (van gogh 1853-1890) الذي يعد ابا للتعبيرية (expressionism)\*، حيث كانت تجربته من التفرد بمكان بحيث أسىء فهمها وتقديرها حتى نهاية حياته منتحرا.

في عتمة الالوان التي يعيشها فان كوخ وسواد القلق المتنامي بين جنبات الفقراء وعمال المناجم الذين غرسوا احزانهم في قلبه، رسم العدم وهو يتغلغل الى تلك الوجوه الشاحبة كما لو انه رسم شحوب الحياة البائسة التي حولت الإنسان الى ماكنة، دون الانتباه الى ان ما يحدث انما هو تشيؤ ذلك الإنسان تحت سلطة العقل الغربي الحداثي، ذلك العقل الذي جعل الإنسان عبدا للنظام واصبح العلم ذا غاية عكسية تجاهه، فصارت الطبيعة والإنسان عبدا للعقل<sup>(45)</sup>، وما تنطوي عليه سحنة العائلة انما هو تمثيل لحقيقة الطبقة الكادحة في تلك الفترة، ومع ازدياد الحاجة لموارد الطاقة وتشغيل الماكنة البرجوازية التي هيمنت على مجمل المجتمع

---

(44) علي جعفر، صفاء عبد السلام : هرمنيوطيقا الاصل في العمل الفني، ط1، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، 2000، ص90

(\*) مصطلح في تاريخ الفن قلب مفاهيم الفن وكسر الاهداف التقليدية للفن الاوربي، والتعبيرية مسؤولة عن التعبير عن العواطف والاحاسيس من خلال استخدام كل امكانيات العناصر الفنية، للمزيد انظر:

Stanford david, the exfordcompaionto art, "1970" isted, oxford university press, new york, pp. 395

(45) محمد، رمضان بسطويسي : علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1998، ص52.

الصناعي في اوربا، ازدادت الحاجة الى العمالة الرخيصة للحصول على اكبر قدر ممكن من فائض المال لدى اصحاب رأس المال، فخلق هذا التنافر صراعا كبيرا مع نشوء الفكر الماركسي وظهور التيارات الاشتراكية، الا ان ما يهمنا في هذا الامر ليس الموضوع بل المعنى الذي يحمله العمل الفني باعتباره كشفا لحقيقة الإنسان المستهلك والمعدم، حيث تحيطه العتمة وتبدو الوجوه كما لو انها قدمت صورة الواقع المسكوت عنه والغير مرئي، بما يشكل لحظة انوجد الشيء كما هو ولكن بشكل مختلف، كما في الشكل (5).



شكل (5)  
فان كوخ : اكلي البطاطس

لذا نجد فان كوخ قد فكر باستحضار الاشياء المتاحة لديه فيما بعد، خاصة عندما قرر الرحيل الى باريس مدينة الفن والشهرة، حين رسم احديثه وعلاقتها بتصوراته نحوها كما لو انه استعان بها للحديث عن نفسه وعن آلامه، وعلى هذا الاساس بدأ تصور الشيء في العمل الفني، حين ندرك ماهية الحذاء الذي رسمه فان كوخ باعتباره كشفا لوجود الشيء المستعمل فالحذاء الذي تلبسه الفلاحة ينحصر وجوده في فائدته الاستعمالية، (واصل الموضوع ينحصر في عملية صناعته، أي في العملية التي تفرض بمقتضاها

صورة معينة على مادة بعينها)<sup>(46)</sup>، لكن هذه الحذاء تعبير جسد الفلاح ملامح الوجود الإنساني كذلك، وتصبح لطخات الطين واستهلاك قواه بعد عمل ممض وشاق، انما تشكل بعدا آخر لهذا الوجود المستلب والمغلق بين انبلاج الفجر ومنعطف الغروب الذي يعلن نهاية المطاف بالنسبة الى تعب طويل يتجلى في طيات الحذاء واسمال خيوطه الملتوية حوله، انها تندّ عن المعنى التام للعالم الذي يستحضره فان كوخ، سواء كانت الاحذية المرسومة لفان كوخ أو لفلاحة فان الواقع الذي ينطوي عليه العمل الفني قائم على اساس انوجاد ذات الفنان في مظهر الاداة المكونة لعناصر العمل، وبالتالي فان حضور الحذاء انما هو حضور لواقعة وجوده في العالم، وكشف عن علاقة الاداة بالعمل الفني، كما في الشكل (6).



شكل (6)  
فان كوخ : حذاء

في الواقع فان مشهد حدوث الواقعة لم يعد الإنسان هو الفاعل الحقيقي، (بل الحقيقة ذاتها في ظهورها من خلال وجود الإنسان هي الفاعل الحقيقي، والمهم في الامر ماهية العمل الفني بوصفه حقيقة تكشف عن الوجود، ولهذا فان

---

(46) ابراهيم زكريا : فلسفة الفن في الفكر المعاصر، ص263.

العمل الفني والفنان هما اداتين لهذا الحدوث<sup>(47)</sup> وعند ذلك سيكون العمل الفني هو الاصل، حيث يوجد العالم من تلاقي طرفي المعادلة (الشيء + الفنان = العمل الفني) وهو موطن الوجود بما هو لغة تتكلم بشكل مختلف، وتملك حضورها الفاعل في انتاج الخطاب الوجودي للإنسان في العالم، ولذلك جعل هايدكر الحقيقة هي "أليثيا" أو "اللاحجب" والجمال لا يوجد بمنأى عن الحقيقة لأنه يكشف مستويات الحقيقة<sup>(48)</sup>.

اننا يمكن ان ننظر الى اعماق الحقيقة في تلك الاحذية التي تعبر عن مكنون الوحدة والعزلة الكبيرة التي عاشها فان كوخ<sup>(49)</sup>، بل انها تعني المرحلة التي انتقل فيها الى باريس عام (1886) فترة رسمه للوحة الاحذية واعمال اخرى مشابهه لها، حيث عانى شظف العيش ومال الى رسم الاشياء القريبة منه كأدواته وأغراضه اليومية، كما رسم الحانات والطواحين، حيث نرى بوضوح مدى الفراغ المرعب الذي كان يعيشه فان كوخ وهو يلمس سطح اللوحة بفرشاته المتفردة في كثافة اللون وسحبها بشكل قصير ومتقطع احيانا ليبدو الشكل وقد اخذ مكانه الجديد في فضاء العمل وكاشفا عن حقائق الوجود وأبعاده، ومن ثم الاحساس بالآخر والتعبير عنه، حيث يغادر الفنان سطح الظاهر الى الدخول الى عوالم النفس البشرية المعقدة<sup>(50)</sup>، وهو ما نراه في الرسوم الشخصية للفنان، تلك الاعمال الاكثر تأثيرا في الفن الحديث، لانها الاكثر تغلغلا في الذات، ومعلنة عن حجم الالم الذي يعيشه الإنسان المعاصر، ملقى ومتروكا في عالم غامض مليئا بالقسوة.

---

(47) علي جعفر، صفاء عبد السلام : هرمنيوطيقا الاصل في العمل الفني، مصدر سابق، ص75.

(48) Paul Tillich, Existential Aspects of Modern Art, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1568>.

(49) Ingo f.walther.rainar Metzger : van gogh the complete paintings,taschen, 2002, p183.

(50) ستون، ارفنج، حياة فان كوخ، ج1، ت: محمد محمود صفوت، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص175.

إن مفهوم الرسم الذي أصبح يحمل معنى مختلفا في عالم الحداثة سمح لظهور اتجاهات جديدة في النظر الى فن الرسم واللون بالذات، حيث أصبحت علاقة اللون بالشيء المرسوم ذات علاقة منفصلة عن وجودها الفعلي في الطبيعة فالشجرة قد لا تكون خضراء، واللبل قد لا يكون اسود أو ازرق بل اصفر كما يرى الفنان (بول كوكان paul Gauguin)، (فقد اثبت ان اللون يستطيع ان يحيى بقوة ذاتية عالية ...) (51) وهذا التوصيف جعل من الرسم فنا مرتبطا بالحياة اكثر منه بالاسطورة، فكان العالم المحيط مختبر اعمال الفنانين الجدد، بما هو منطقة لانبثاق وجود الفرد في العمل الفني، واصبح كل رسام منهمكا باكتشاف ذاته وتفرده، باختياره حرية المسلك الجديد الذي يسير فيه، وهذا الاختيار هو موطن الوجود الإنساني الثر الذي جعل من الفن لانهاثيا في اساليبه ورؤاه الفلسفية والجمالية نحو الحياة والإنسان.

إن الفعل الاكثر ظهورا في تطور التوجه الإنساني في الفن يتركز في ما يمكن تسميته "بالديالكتيك" \* وهذا المفهوم انما هو تحريك الحقائق المغلوطة ونقدا ذاتيا لنفسه (52)، لذا نجد الفنان مفعما بهذه الحركة القلقة والباحثة عن ارض لم تطأها قدم سابقا، مجربا ما يعيشه ويفكر به ليس على مستوى الاختيار لنموذج الاسلوب فقط وانما التمرد على الثابت في طريقة ادائه التعبيري والفني عن ذاته تجاه العالم والمجتمع الذي لا ينتمي له، فهناك شرح كبير بنه وبين الاخرين وهو ما يجعل فنان مثل كوكان يختار العزلة والرحيل الى جزر تاهيتي، تاركا اهله ووظيفته وموقعه الاجتماعي في باريس ليبدأ رحلة البحث عن وجوده الحقيقي في العالم.

---

(51) البسيوني، محمود: الفن الحديث، ط2، دار المعارف، مصر القاهرة، 1965، ص55.  
(\*) الديالكتيك: هو فكر الوجود المرئي، الوجود الذي هو ليس مجرد ايجابية، انه الوجود ذاته وليس الوجود الذي يضعه فكر ما، وانما هو تجل للذات، انكشاف في طريقه الى الحدوث. للمزيد ينظر: بونتي، موريس ميرلو: المرئي واللامرئي، ت: سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص89.  
(52) ميرلو بونتي، موريس: المرئي واللامرئي، مصدر سابق، ص89.



أصالة كوكان في التجربة التي أسسها تكمن في جوهر الفردانية في الفن الحديث، حيث انفرد في نزعته الوحشية في الرسم، إذ لم يعد اللون تمثيلاً للواقع المرئي، ولكنه كشف للامرئي في الشيء، ولهذا نراه يضع الالوان وفق منظور خاص تجاه الاشياء التي يرسمها، ففي المرحلة التي انتقل فيها الى جزر تاهيتي كانت الوان البحر تاخذ مكان البشرة مثلا أو ان الالوان الاخرى الصريحة تشكل مجالا لنشوء اشكال غريبة ومدهشة، حيث لايمكن التكهن بدلالة لون ما في صياغة مساحة ما من العمل الفني الذي يرسمه الا في حدود رغباته الشخصية في تكوين الكتل اللونية ومناسبتها النفسية له، (انه يبث الروح فيما لا روح له ويجسم كل شيء على شكل بشري، فعمل الإنسان هو جعل الطبيعة فوق - طبيعية أي يؤلفها بأنسنتها)<sup>(53)</sup> وهذا ما يجعلنا نرى الاشياء لأول مرة ونحن امام اعمال كوكان الاحتفالية بالوان صارخة بالدهشة والحياة لسبب جوهرى هو (اننا نعبر عما تعطيه لنا التجربة المباشرة)<sup>(54)</sup> وهو ما سجله هوسرل في درسه الاول حول الفينومينولوجيا، بما هو درس العلاقة بين الذات والعالم، فكانت التجربة التي أسسها تحقق مجموعة مبادئ، حيث الضوء المتجانس يغلب على العمل بالكامل، والبناء المسطح الذي لا يهتم بالمنظور، مما يمنح المسطحات المستوية تالقا بدون استخدام الظل والنور، وهذا ما يجعلنا نشعر ببساطة الاسلوب وتجاوبه مع الاحساس الداخلي للفنان اثناء الرسم، ولهذا قال هربرت ريد " ان الفن الحديث لم يستقم على رجليه الا بفضل كوكان وسيزان"<sup>(55)</sup>، لما انتجه كل منهما من قيم جديدة ومتمردة غيرت مجرى الحدث الجمالي على المستوى الفكري والعملي لانتاج

---

(53) اونامونو، ميغيل ده : الشعور الماساوي بالحياة، ت: علي ابراهيم اشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 2005، ص189

(54) هوسرل، ادموند : فكرة الفينومينولوجيا، ط1، ت: فتحي قنزوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2007، ص49

(55) المبارك، عدنان : الاتجاهات الرئيسية في الفن الحديث على ضوء نظرية هربرت ريد، وزارة الاعلام، بغداد، 1973، ص28

السطح التصويري، كما ان تجربة الانطباعيين التي تعد بداية الفن الحديث قد شكلت الاسس العامة التي ارتكز عليها الفن الحديث هي اولاً تحرر الفنان من الدين وثانياً تحرر الفنان من التزاماته أمام الطبيعة ورفض القيام بالمحاكاة والتمثيل الحرفي وثالثاً التميز والتفرد في الأسلوب والرؤية ورابعاً إبراز علاقات جمالية محضة، وإلغاء ثنائية الشكل والمضمون<sup>(56)</sup>.

ان هذه المثابات كانت المحرك الجوهرى لقيام اصالة الفنان الحديث معلنا عن انبثاق منحى وجودي خاص بكل فنان وكل تجربة لها ملامحها وظروفها التاريخية الخاصة، فأسس هؤلاء مع اقرانهم علاقة جديدة مع الطبيعة والمجتمع انطلاقاً من الذات باعتبارها مصدر الخطاب الجمالي والمعرفي الذي يحرك التاريخ ويوجه الصراع من اجل حرية الفرد وتكوين تصور جديد للحياة نابع من تجربة حية عاشها الفنان نفسه تجاه العالم.

ان عالم الاشياء الذي هو همود أو قصور ذاتي<sup>(57)</sup>، سيكون خارج منطقة الوعي، الذي يعتبره سارتر موجود لاجل ذاته، والوجود بالنسبة له انه يعي وجوده<sup>(58)</sup>، فالصورة نتاج وعي الاشياء بذاتها، وهي لا تعني عين الماهية بل تعني عين الوجود بما هي صورة وليست شيئاً هامداً في الطبيعة لا في الوعي الذي يحمل فحوى ماهيتها، فلوحات (اديلون رودان Odilon Redon) التي تعج بالرمز باجواء الاحلام والكوابيس والتشويهات التي تشير الى تصورات وعي الفنان، يصبح الخيال وصوره لباس الفكرة<sup>(59)</sup>، كما في الشكل (7).

---

(56) بهنسي، عفيف: الثورة والفن، وزارة الاعلام، مديرية الثقافة العامة، بغداد، 1973، ص99.

(57) سارتر، جان بول: التخيل، ت: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982، ص5.

(58) المصدر نفسه، ص5.

(59) تشادويك، تشارلز: الرمزية، ت: نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، 1992، ص13.



شكل (7)  
اديلون رودان: عنكبوت

وانثيال حساسية مفرطة تجاه الواقع الذي يرفضه الفنان ويحاول تغييره والتمرد عليه، وعند ذلك يصبح الخيال خياراً إنسانياً حيث يمكن تحويل الرموز الى قوى عاطفية تدفع الى تاويل الواقع واستبداله بالصورة التي يتمظهر من خلالها الشعور الإنساني كحقيقة ماثلة كشيء حي، فالاشكال العنكبوتية برأس بشري او قذت الحس الغرائبي في الاعمال الرمزية وبالذات اعمال ريدون التي تتسم بالغموض والتوجس من الماضي، بكل ما يحمل من ذاكرة محملة بالتباس الصور وتداخلها المركب، وهو ما يشكل ضرورة تتعلق بجوهر الاشياء<sup>(60)</sup>، كما انها تمثل (قدرة الحضور المحترم للمعنى الذي يجعل، بالنسبة للوعي الإنساني، ان لاشيء حاضرا ابدا ولكن كل شيء متصور)<sup>(61)</sup>، فكان التعالق مع الخيال بمثابة الاحتجاج، وهذا الإحتجاج ضدّ موقف المجتمع الصناعي. حين يكون الإنسان جزءاً من الماكنة العظيمة للعالم النيوتوني، ولاحقاً عنصراً في العملية الإجتماعية العظيمة للإنتاج والإستهلاك في المجتمع الاوربي في تلك الفترة من النهضة الصناعية، الإحتجاج ضدّ وجهة النظر الشمولية، وضد محدودية الافق

(60) ريكور، بول: الذاكرة التاريخ النسيان، ت، جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد

المتحدة، طرابلس، ليبيا، 2009، ص73

(61) دوران، جيايير: الخيال الرمزي، مصدر سابق، ص63

والتمسك بالمسار القديم كما كان ديران يمارس احتجازه على وجهة النظر العالمية في أن يكون لا شيء سوى كونه قطعة حقيقة ميكانيكية شاملة، سواء كان في الشروط الطبيعية، أو في الشروط الاقتصادية أو الاجتماعية وحتى في الشروط النفسية.

أسبغ فنانو القرن التاسع عشر اهتمامهم الكبير على المنحى الفردي في الرسم تحت تأثيرات فلسفة (كيركجاردونيتشه)<sup>(62)</sup>، فكانت التعبيرية منطلقاً للتعبير عن العواطف والاحاسيس الداخلية تجاه المجتمع ضد عقلانية العقل الديكارتي الممنهج، ففي اواخر عام 1880 صور (ادوردمونخ) فكرة تكوين أو بناء سلسلة ملحمية من الرسم اسماها حياة جامدة " the frieze of life " تتعامل مع الحياة والحب والموت على مستوى شعري ورمزي<sup>(63)</sup>، فرسم لوحة حلم ليلة صيف في برلين عام (1893) وهي بداية انبثاق رغبات الحب الجنسية لديه ببريق ضوء يكسوه ضوء سري مرعب، مع اطلالة امرأة شبحية في مقدمة اللوحة بخلفية تمثل غابة وبوري في النرويج، وهي الملتقى العام للناس خلال منتصف نهاية الليالي الصيفية)<sup>(64)</sup>، حيث تعمل مخيلة الفنان على اعادة خلق المشهد وترتيب المكان من جديد، حيث رسم الاجواء بنبض شعري يتيح لنا ان نشعر بان ثيمة العمل خارج الواقع، أو ان ما يتحدث عنه يرتبط بما بعلاقة وطيدة من ذات الاثر النفسي الذي جعل المرأة مستوحاة من قصص الخيال والحلم، فالهيئة الشبحية والغير دالة على شخصية بعينها تشمل مفهوم المرأة وقضية الحب الذي يشرق داخل "مونخ" نحو فضاء مطلق يتعلق بلحظة الحب، ولحظة انبثاق الغرائز الجنسية في امسية هادئة، تنير اجوائها الرمادية اضواء الساحل الخلفي لموقع الحدث ودلالته الرمزية لدى الفنان،

---

(62) حسن، محمد حسن : مذاهب الفن المعاصر، منشورات مركز الشارقة للابداع الفكري، الشارقة، ص90.

(63) Stebbins, Theodore and Sutton, peter: Museum of fine art, botson, harry N, Abrams Inc. new york, 1986, pp. 133.

(64) Stebbins, Theodore and Sutton, peter: Museum of fine art,pp. 133

مع ظهور التأثيرات اللوحشية في اعماله ذات الالوان الصريحة والبراقة احيانا، متلمسا فرادته التعبيرية والفنية حتى أصبح احد أهم التعبيريين بين أقرانه قاطبة، كما في الشكل (8).



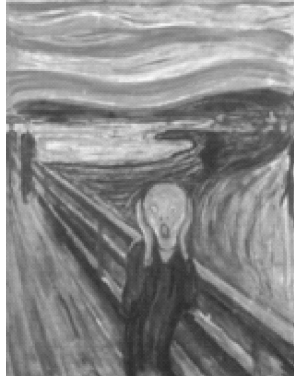
شكل (8)  
ادوردمونخ : حلم ليلة صيف

اتسمت اعمال التعبيريين بشكل عام بأسلوبها التراجيدي للتعبير عما تعانيه الاجيال في العصر الحديث من قلق وازمات حادة، بحيث اصبح كل فنان منهم يمثل فضائه الخاص به<sup>(65)</sup>، فقد كرس مونخ مواضيع خاصة جدا (يأس الحب، قلق، خيانة، غيرة، إذلال جنسي، وإفتراق في الحياة والموت)<sup>(66)</sup>، وبعنون منقطع النظير ابهر العالم بصرخته الشهيرة وأعماله الماساوية للتعبير عن حزنه العميق<sup>(67)</sup>، تجاه العالم المحيط به والعزلة الذاتية التي اختارها لنفسه، فظهرت في اعماله سمة التشويه والالوان الفاقعة كالأحمر والأصفر مع مسحة من الأجواء الرمادية والمعتمة تشيع روح الاسى والتذمر من الواقع، كما في الشكل رقم (9).

(65) حسن، محمد حسن : مذاهب الفن المعاصر، مصدر سابق، ص86.

(66) Ulrich bischoff: edvard munch, taschen, printed in germany, 2007, pp. 32

(67) Ulrich bischoff:edvard munchpp. 31.



شكل (9)  
مونخ : الصرخة

يكمن الفرق هنا في التخلي عن العقل، وبالتحديد في اضطراب اعادة التصور والفكر اللاسوي هو فكر اضاع قدرة المماثلة، وهو ما نراه في إقصاء الخارج والبقاء في جحيم الداخل المضطرب والخائف من المستقبل، فكل الاشياء التي تناولها في اعماله انما تخص المشاعر المضطربة والقلق النفسي من الموت والضياع وغيرها من الامور التي تخص الفرد في مواجهة العالم، ليس من منطلق ابداء الحلول للمشاكل المتعلقة بذات الفنان المتأزمة ولكن من منطلق مواجهة اللحظة الحاسمة في حياة كل منا تجاه نفسه وغيره على حد سواء باتجاه حريته الفردية، تلك الحرية المصحوبة بالقلق، حيث يدرك الإنسان حريته المطلقة<sup>(68)</sup>، وعند ذلك، يكون "مونخ" الشخصية الرئيسية الممثلة للمذهب التعبيري في المنطقة الاسكندنافية وألمانيا<sup>(69)</sup>.

لقد كان لدخول القرن العشرين عتبة الحروب وهيمنة الرأسمال على المجتمعات وتقسيم العالم الى مقاطعات تابعة واخرى متسيدة (جعل موقع الفنان منبوذا مفضلا في مجتمعنا يخلق صعوبات جمّة في محاولتنا تحديد

(68) الصباغ، رمضان : فلسفة الفن عند سارتر، مصدر سابق، ص34  
(69) حسن، محمد حسن، مذاهب الفن المعاصر، مصدر سابق، ص91

دوره، وقد يكون اكثر السبل منطقا للتصرف معه هو في تبني الموقف الوجودي<sup>(70)</sup> ذلك الموقف الذي اتاح فرصة بروز الفردانية في الواقع المتأزم والبحث عن مكونات وجوده الفرد دون الاندماج في المجموع، مع ظهور الافكار القومية التي اعتمدت المنظور الهيجلي لتبدي الوجود الإنساني في الفكرة المطلقة للدولة، كما ان الحروب كانت دافعا قويا لتخلي الفرد عن العقلانية الكلاسيكية والانهماك بالجنون والغيبوبة والمخدرات والعبث كفعل مضاد لكل ما يجري في الواقع من بؤس ينتهك كرامة الإنسان تحت ظل الشعارات المجانية، حتى اختلقت الحقيقة بالزيف والانتهازية من اجل السلطة، وعند ذلك يشعر الفنان بالغرابة والانفصال عن واقع وهمي لا يصدق امام ظواهر طمر الحقيقة في كل مجالات الحياة، فكان التمرد والتدمير صفة الخطاب القادم<sup>(71)</sup>.

وإذا افترضنا ان القوة الفردية ليست سوى امكانية تتحقق من خلال التفاعل مع الظروف المحيطة الموجودة في البيئة<sup>(72)</sup>، فان الشيء الذي نستعيده من الواقع سيجد مكانا في انكشاف الحقيقة، لان ذلك الشيء حين يدخل منطقة الفن، فانما يساهم في بلورة التناقضات التي نعيشها دون حل، فنصطدم بحجم الوقائع ونحظى بلحظة حاسمة للتوقف، وهذا ما حصل مع الفنان (مارسيل دوشامب Marcel Duchamp 1887-1968) مؤسس الدادائية\*

(70) سميث، ادوارد لوسي : ما بعد الحداثة الحركات الفنية منذ عام 1945، ت: فخري خليل، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1995، ص6

(71) Andrew, graham-dixon: art the definitive visual guide, first published in great Britain, 2008, p, 467.

(72) حسن سليمان : حرية الفنان، منشورات مركز الشارقة للابداع الفكري، الشارقة، بدون تاريخ، ص16

(\*) في لقاء بين الرسام الفرنسي مارسيل دوشامب والاسباني فرنسيس بيكابيا تمت ولادة المذهب الدادائي، هذا المذهب تركز في باريس وعمد في ميونخ وقد اجتمع حوله فريق من الفنانين والشعراء الاحداث الذين يرون في الحرب القضاء على كل القيم المقدسة... ينظر: نهى حنا ويوسف طنوس: الموسوعة الثقافية للفنون، اشراف: اميل يعقوب، دار الجيل، بيروت، ب، ت، ، ص83

حين عرض المبولة لاحداث فعل الصدمة، فالفنان بصفته شخصا طوّع ذاته لان تكون مندهشة إزاء انبثاق الوجود اللانهائي للأشياء، لن يقف عند حد تأملها أو تأويلها، بل إلى إدخالها كما هي في عمله الفني، وعند ذلك سيكون عمل الفنان إحضار الشيء من غيابه كما في الشكل (10).



شكل (10)

مارسيل دوشامب : الينبوع

لقد صيغت هذه المواجهة مع الاشياء باعتبارها تخريبا<sup>(73)</sup>، كما انها كانت خطابا مضادا لكل ما هو راسخ وتقليدي في المجتمع، بدأ بالاعراف وانتهاء بالفن، لكن استخدام الادوات اليومية والغير محسوبة على الممارسة الجمالية للعمل الفني قد اخذت مسارا اخر، فاصبح الكشف عن الفردانية مناطا بحرية الافصاح عن رفض عدمية الغياب في الاشياء، فكان اظهارها تمييزا بين الجامد والاستهلاكي وبين العضوي والحيوي في الإنسان باعتباره صاحب الفعل والحركة في الزمان<sup>(74)</sup>، لذا فقد شكلت دادا على يد مجموعة من الشباب (حركة هدم وتخريب وشك لكل القيم الفنية والثقافية، كما ارتبطت تاريخها بالنصوص الادبية والبيانات

(73) سميث، ادوارد لوي : الحركات الفنية بعد الحرب العالمية الثانية، ت: فخري خليل، وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1995، ص 9

Laurie Schneider adams: history of western art, pp, 498 .

(74)



والتصريحات التي اوضحت تيارا فكريا تجلى باشكال شتى في مسار وطرق متعددة ومختلفة في التفكير والشعور والمواقف<sup>(75)</sup>.

ان الإنسانية في جوهرها نزعة وجودية مارست فعل التغيير الفكري والاجتماعي وانعكس ذلك في الفن الغربي والعالم كله دون استثناء، حيث لعب الفن الحديث دور المعادل السوري للحاجات الإنسانية ومغالبة هوى النفس والمصالح الجزئية، تلك التي تفرضها الحياة في المدن عادة<sup>(76)</sup>، فالحدثة ذات اصل مديني، حين يصبح الإنسان تائها في لجة الارادات ولعبة الصراع والمصالح وتشابك الايدولوجيات وهي التي تجعل من الإنسان صنوا للشك في محاولة للخروج من مظاهر القهر والاغتراب، وكانت المدن الاوربية الكبرى من اهم المنابع الثرية التي اغدقت على العالم الجديد رؤيا كونية منفتحة بسبب تعدد اللغات اولا وتزايد النشاط فيها كمراكز للتبادل الحضاري والفكري، كما اتسمت تلك الحواضر بمقاهيها ونواديها الليلية ومجلاتها وناشريها ومعارضها<sup>(77)</sup> حتى اصبحت هناك تيارات وتجمعات فنية واعلامية ضخمة ادت الى حراك جمالي وثقافي منقطع النظير.

لقد كان للتقدم التقني والعلمي اثره البالغ في تطبيقات الحدثة في الرسم والفن عموما ويمكن حصر اهم تلك المظاهر التقنية التي حدثت بالتالي :

- 1 - تطور نظريات الفيزياء في الضوء واللون.
- 2 - تطور صناعة اللون والمذيبات وصناعة التيوب واكتشاف مواد وسيطة

---

(75) الخميسي، موسى : اللون والحركة، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سورية، 2008، ص235

(76) عبد الامير، عاصم : حدثة المدن الذات والآخر، جريدة الاديب الثقافية، عدد 190، بغداد، 2011، ص10

(77) مالكم برادبري وجيمس ماكفارلن : الحدثة، ت. مؤيد حسن فوزي، دار المامون، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، 1987، ص96

ساهمت في تطور استخدامات اللون.

- 3 - اكتشاف الكهرباء وما صاحبها من انارة الاستوديو بحيث اصبح الفنان قادرا على الرسم بشكل مستمر.
- 4 - تطور صناعة النسيج والورق والخامات الاخرى.
- 5 - تطور وسائل المواصلات واكتشاف اماكن جديدة والتواصل مع الفنانين في عواصم الحدائة الكبرى.
- 6 - الصورة الفوتغرافية والسينما ودورهما الفاعل في تطور الرسم.
- 7 - تطور استخدام الطباعة الحديثة على الحرير والطباعة الفلمية وغيرها والتخلص من الطباعة الحجرية القديمة<sup>(78)</sup>.

يمكن ان نخلص من هذا العرض المقتضب الى ان الإنسانية تمثلت في ثلاث مبادئ اساسية انعكست على الفن بشكل عام هي (الذاتية، العدمية، العقلانية) وهي ذات المبادئ التي حملتها افكار الحدائة والتنوير الغربي مع تحولات عصر الصناعة والاقتصاد الراسمالي وتيارات الكولنيالية وما بعدها، لتحول كل شيء الى نماذج خاضعة للاستهلاك واولها إنسانية الإنسان المستباح في عالم غامض وقاس حد اللعنة، لكن الدرس الاكثر اهمية الذي حفظته الاجيال الفنية هو (كن ذاتك) اينما كنت وفي ايما زمن من التاريخ.

---

(78) عدنان، اريج سعد: التقنية وتحولاتها في الرسم الحديث، رسالة غير منشورة، جامعة بغداد اشرف عليها أ.م.د. سلام جبار جواد، 2006، ص10.

## نقد غائية الأنسنة في القص العراقي المعاصر

■ عبد علي حسن\*

تمتلك الأشياء والظواهر - الطبيعية منها والاصطناعية - المحيطة  
بالإنسان وجودها الفيزيقي المادي المستقل عبر الخصائص والصفات  
الظاهرية المألوفة والتعارف عليها، على أن هنالك وجوداً آخر - متخيل -

(\*) ناقد من العراق.

- الولادة / الحلة عام 1951
- دبلوم تربية / جامعة بغداد / 1972.
- عضو اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين.
- عضو نقابة الفنانين العراقيين.
- عضو رابطة نقاد الأدب في العراق.
- الجائزة الأولى لكتابة النص المسرحي التي أقامها دار الحكمة عام 2008.
- صدر له :
- الشاهد والمشهود / مجموعة مسرحية / المركز الثقافي للطباعة والنشر، بابل 2007.
- الدراما والتطبيق / دار الشؤون الثقافية العامة / الموسوعة الثقافية / 2008.
- له تحت الطباعة :
- تحولات النص السردي / نقد قصصي.
- من بلاغة الجملة الى بلاغة النص / نقد شعر
- نشر العديد من الدراسات والمقالات النقدية في الصحف والمجلات العراقية منذ عام 1978.
- شارك في العديد من المهرجانات والمؤتمرات والندوات الأدبية والثقافية.
- يعمل مشرفاً للشؤون الأدبية والثقافية في مديرية تربية بابل.

لهذه الأشياء والظواهر تنزع عنها بعض الخصائص لتضيف إليها صفات أخرى مستمدة من الخصائص والصفات الإنسانية، وهي - الأشياء - إذ تكتسب هذه الصفات فأنها توصف بالأنسنة - أي عملية إضفاء الصفات الإنسانية عليها - وينشأ هذا الوجود - المتخيل - للأشياء حال تعالقتها مع الإنسان وتقدم هذه العلاقة الى مستوى تحول هذه الأشياء وانتمائها الى جنس الإنسان ليس باكتسابها صفاته وحسب وإنما بمشاركته البيئة وطبيعة التفكير أيضاً، ويتبدى هذا الوجود الجديد للأشياء والظواهر من خلال جملة من الانجازات الإبداعية الأدبية منها والفنية، والأدلة كثيرة على ذلك التراثية منها والمعاصرة، والنظرة المتفحصة لهذه الانجازات تكشف عن ميل الإنسان الى أنسنة الكائنات الحية الأخرى التي تشاركه البيئة كالحيوانات والنباتات، ولعل شدة التعالق والحاجة المتبادلة بين الإنسان وهذه الكائنات ومعرفته بخصائصها الوجودية المستقلة كان سبباً في اختيارها لتمرير خطابه الفلسفي والمعرفي من خلالها إضفاء الصفات الإنسانية عليها أولاً ولمعرفة المتلقي بهذه الكائنات واقترابه من صفاتها ومكوناتها التكوينية، وبهذا الصدد يمكن الإشارة الى اعتماد أغلب النصوص المسرحية المعدة للطفل أنسنة الحيوان أو النبات أو الأشياء الأخرى التي تتعالق بالإنسان، إذ تستثمر تلك العلاقة في طرح المعلومة أو المفاهيم التربوية والإنسانية، وفي مجموعة " بقايا الميدان " للخاص حسن الغيبني الصادرة عن دار تموز / دمشق 2011 محاولة لاكتشاف علاقة جديدة بين الإنسان والأشياء، إذ تجري عملية استنطاق لتلك الأشياء والتحدث بلسانها عبر علاقتها بالإنسان ووجوده الحياتي واليومي لذا سيكون هدف دراستنا هذه هو الكشف عن تلك العلاقة الجديدة في حدود ارتباط تلك الأشياء المؤنسنة بالإنسان، وستعتمد ثلاث قصص من قصص المجموعة لتكون حدوداً للدراسة وهي " هذيان باب 1998 " و "موسيقى النهر 2001 " و "حذاء رقم 9 / 2001 " .

## الباب تاريخ منتهك :

في قصة " هذيان باب " يقدم السارد شكلاً من العلاقة بينه وبين "الباب" المتخذة وضعاً إنسانياً حسب وصفه، فهو يتعامل معها ويصفها وفق الصفات المعروفة عند الإنسان ويتحدث عنها كأنها إنسان له طفولة وصبا وشيخوخة وذاكرة شاهدة على إحباط الإنسان ونجاحه، ولعلها تشاركه كل تلك المشاعر حتى لتغدو معه وجوداً كلياً متجانساً لا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر، إذ تخرج "الباب" بمحصلة نتيجة لعلاقتها مع الإنسان (الإنسان كومة بائسة من الأسرار... النص، ص 82) فالسارد يروي الكيفية التي تحولت فيها الشجرة الى باب تعاني من الابتعاد عن أمها الأرض، فهو - السارد - لسان حال الباب ولتقريب تلك الحال فإنه يضيف الصفات الإنسانية على تلك الباب، صفات مقترنة أساساً بالوجود الإنساني - إلا انه يتجاوز السرد الى الاستنطاق ليدع الباب تتحدث عن نفسها كما ينقل حواراً بين بابين الأولى حديثة عهد بوضعها الجديد والثانية باب عجوز استخدمت كباب لسجن، إذ تنقل هذه الأخيرة خيرتها المتكونة من خلال علاقتها بالإنسان (ابقي مكانك أنت لست سيئة الحظ لتكوني مثلي باب سجن، قد عرفت تفاهة الآخرين أنهم يتصنعون البطولة لكنهم يا عزيزي كائنات خرقاء... النص ص 83) لتؤكد إهمال الإنسان للموجودات التي حوله والإحساس بالانفصال الوجودي عنها، ومن خلال سرد الراوي لعملية تحول الشجرة الى باب تتوضح علاقة الباب بجذورها ومرجعيتها الطبيعية (وفي قمة شيخوختها تذكرت انفصالها الأول عن جذورها لحظة انتزاعها من أحضان أمها، كان صراخها الممزوج بالرهبة وهي ترى أبناء جنسها أخوتها وعشيرتها، دخلت عليهم أشكالا غريبة... النص ص 83) ففي المقطع السردى الآنف الذكر يشير الراوي الى معاناة الباب (الشجرة) اثر انفصالها عن الأم (الأرض وتعرضها لعمليات يتم خلالها تحولها الى شكل باب ودخولها في دور الشيخوخة وإهمالها مع العديد من أبناء جنسها / الأبواب في مخزن مظلم ولتوضيح دور الشاهد على بؤس الإنسان فان

الراوي يقيم علاقة بين هذه الباب وباب. لسجن كبير إذ تكشف هذه الباب عن سوء حظها لأنها تعرفت على تفاهة الآخرين (ابقي مكانك أنت)

لست سيئة الحظ لتكوني مثلي باب سجن، قد عرفت تفاهة الآخرين، أنهم يتصنعون البطولة لكنهم يا عزيزتي كائنات خرقاء، داخلهم يعشعش الخوف... النص ص 83)... وفي هذا المكان تلتقي أيضا بباب كبير عملاق وهي باب لمدينة وقد أحرقتها النيران بعد أن جن جنون المدينة التي احترقت هي الأخرى، وتثير هذه الحالة استقراب الباب (بالأمس كانوا يشيدون بجمال وعراقة أصولي - الم تجعلوا مني أجمل باب عرفتها العصور؟... الم تقولوا لي أنا الشرف الرفيع لمدينتكم؟) وتستمر الباب الصغيرة (باب البيت) في سرد ما تعرفت عليه من أبواب في المخزن أو المكان المظلم الذي جمع أنقاض تلك الأبواب وتتعرف على باب لها من الخصائص ما يجعلها في منزلة المهابة أو القداسة فهي باب لمرقد إمام من الأئمة وتبدو آثار صلة البشر بهذا الإمام واضحة على معالم تلك الباب، (رائحة البخور الحناء النفيس الدمع المسكوب على جسد الباب (كنت الشعر بحرارة الشفاه على جسدي... النص ص 85) وإزاء تعددية وظائف الباب المذكورة في النص (باب البيت، باب السجن، باب المدينة، باب المرقد) فأن ظاهراتياً في منح الباب صفة الأنسنة للوصول الى منطقة فضح العلاقة بين الباب والمكان الذي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلالها فهي (الباب) مدخل لمكان مغلق له وجوده الانطولوجي والتاريخي والاجتماعي، فالباب الصغيرة (باب البيت) هي الراوي الثاني الذي يتم من خلاله التعرف على تاريخ الأبواب الأخرى عبر العلاقة المكاتبية التي تجمع الأبواب، وغائية أنسنة هذه الأبواب ومنها صفة النطق والإفصاح الإنساني في الكشف عن نزوع الإنسان وهواجسه ومشاعره بمختلف اتجاهاتها السلبية منها والايجابية لتعبر عن حالة الجحود ونكران جميل تلك الأبواب في الحفاظ على الأمكنة بعدّها ذاكرة جمعية أو فردية.

ففي هذا المكان الموحش المظلم اتضح لها كل شيء (تكشفت

أمامها لعبة المصير وهي ترى أبناء جنسها المسلوب يعاني سطوة الأقدار  
النص ص 83).

ويتبدى الوجود الظاهراتي لهذه الأبواب الأربعة عبر مظهرين الأول  
بعد هذه الأبواب مدخل انطولوجي لعوالم الأسرة، السجن، المدينة،  
الأمم كمنظومة روحانية، وكل باب من هذه الأبواب تحمل دلالة المكان  
المغلق الذي يحمل من التفاصيل ما يمنحه صفة التفرد، فضلاً عن صفة  
الأمان المرتبطة عادة بالأمكنة المغلقة على أسرارها، أما المظهر الثاني هو  
محاولة النص تأكيد علاقة الشاهد بالمشهود فكل باب من هذه الأبواب إنما  
هي شاهد على ما يجري داخل المكان والعلاقة المتكونة بين الأبواب  
والشخص التي تشغل تلك الأمكنة، وقد أضفى النص صفة الهواجس  
الإنسانية واستعارها لتخليق الحالة الوجدانية عبر تأنيصها واتطافها لتحدث  
عن مجريات تلك العلاقة وتفاصيل البنية الأسرية والاجتماعية والدينية  
للمجتمع العراقي، وهنا تتبدى غائية أنسنة هذه - الكائنات - الجامدة -  
للتحول الى كائنات تمتلك الكثير من صفات الكائنات الحية التي تشعر  
وتتكلم وتحس لتكون شاهدة على اندحار الإنسان وجشعه ومساوئه، لينتهي  
بها الأمر مرحبة بعودتها في الفضاء المفتوح باتجاه الحضن الأم - الطبيعة -  
التي أنتجتها.

### النهر والدلالة المفتوحة :

في قصة "موسيقى النهر" تتعامل بطلة القصة مع النهر بعدّه معادلاً  
موضوعياً لحبيبها الغائب الذي لا أمل لعودته، وتفضح عن ذلك عبر  
الوظيفة اللفظية للنص، فهي تخاطب حبيبها معربة له عن فقدانها أية  
علاقة مع المكونات الأخرى المحيطة بها ما عدا النهر الذي تلجأ إليه  
لتدون أحزانها على ضفافه وإحساسها بأنه أصبح جزءاً من ذاكرتها فهو  
(امتداد لوجودي اسمع تنهداته الصغيرة تخرج من جوفه محملة بأساطير  
الخلق، أساطير التكوين، أسافر في عوالمه أغوص في مياهه الهادئة، انه

يمشي... النص ص 92) فهي تسبغ عليه الصفات الإنسانية ليتحول الى كائن ينهض بمهمة الصحة والسامع الوحيد لأحزانها واحباطاتها، ويتبنى النص تكوينه السردي عبر هذه العلاقة الوجدانية التي تؤنسن النهر عبر معرفة دلالاته المرجعية التي اهتمت بها الأساطير القديمة وقصص الخلق الأولية التي أولت اهتماماً بعنصر الماء بعده من العناصر المكونة للخلق إضافة الى الهواء والنار والتراب، ويكتسب النهر / الماء / أهميته الاستثنائية عبر الإفصاح عن ارتباطه الأسطورية / الخلقية الراكزة في الفكر الميثولوجي ومن خلال هذه الأهمية تقيم بطله القصة علاقتها التعويضية اثر إحساسها بالإحباط وفشل علاقتها يحييها، فهي تقترب من وصفها للنهر من الكشف عن صفاته الإنسانية، تنهداته، يمشي، يركض.../ كما تعده عالماً معادلاً لضجيج المدن ورداءة كل ما يحدث خارج منطقة علاقتها بالنهر، فهي مكتفية بالنهر وموسيقاه السماوية، وكل حركة تحيط بها إنما هي جزء من موسيقى لنهر (اسمع همس قلبك يحاورني، أشعة الشمس الذهبية تسمرنا بموسيقاها الملائكية، تغادر ذاكرتنا الأرضية، تسبح في عوالم فضية، تصبح مقطعاً من موسيقى النهر من تناسله... ص 93) ويمتد تأثير النهر في شخصية البطله وتحولاتها الى منحه صفة حافظ الأسرار عبر ضياع السر فيه حتى أن البطله تتمنى لحيازة النهر هذه الصفة - أن تصبح نهراً وجزءاً من ذاكرته العلاقة وضرورته (شيء عظيم أن يتحول الإنسان الى نهر - النص ص 94).

وإذ يكرس النص حالة إحباط ويأس البطله من الاحتفاظ بحبيبها أو التواصل في التجربة فإنه يطرح النهر كبديل موضوعي / يتعامل معه بعده كياناً بشرياً يقترب من البطله أو تقترب منه البطله ليكون حاضناً لأسرارها وأحزانها وبالتالي بديلاً لحبيبها المفقود.

(أصحو بلا ذكريات، بلا أشياء، تقادرنني في لحظة ما تحطم روحي لا يبقى لي سوى بقاياك... وتنطفئ في داخلي جذوة الحياة. أبكي وجسمي... تنهياً روحي للاتنقلات. أمضي الى النهر وحيدة... النص



ص 95) فالنهر ملجأ البطلة القصة في حالة الإخفاق. وهنا تنغلق دلالة النهر بهذا الاتجاه، والنص يمنح صفة التقاء التي يتمتع بها النهر / الماء ليكون حاضنة لما تعانيه البطلة، فكل بناء القصة يتجه وفق التشكل الإنساني لحركة النهر ودلالاته المرجعية / الميثولوجية والدينية ويؤكد - النص - صلة الإنسان بالموجودات المحيطة به وبناء علاقات يتجاوز الحدود والعلاقات الطبيعية باتجاه تفعيل الدلالات المخبوءة والتي. يصل إليها الإنسان عبر المرموزات التي يمنحها الإنسان من خلال تأثير تلك الموجودات في حياته منذ العلاقات الوجودية الأولى. فهو في نظر بطلة القصة كيان والإنسان في جزء من ذاكرته فالماء / النهر / حي تنبثق موسيقى من جوفه تمتزج مع مياهه الدافئة، مياهه السماوية لتعزف موسيقى التكوين موسيقى... موسيقى... لقيامه لا تعرف ساعتها النص ص 95).

### (الحذاء) التهميش المجازي :

في قصة (الحذاء رقم 9) يوظف السارد الشخص الثالث ليروي لنا قصة حذاء يعاني من إهمال نتيجة تقادمه في السن وتتخذ اللغة الواصفة وصفاً إنسانياً حتى يتخيل للمتلقي بان المسرود عنه هو إنسان، إذ يكتسب الحذاء وفق اللغة التي تتحو نحواً شعرياً - صفات وأحوال يمر بها الإنسان (باتت تجاعيده، وبفعل الرطوبة والظلام يتحول جسده الى لزوج عفتة وفي قمة احتضاره راوده شعور بالتخلص من أعباء صاحبه... النص ص 96) فالحذاء كائن - هكذا يتعامل معه السارد - مهمل في قبو عفن لم يجد صاحبه جدوى من بقاءه فامتدت يده (الخشنة) لترمي به الى الشارع المليء بالنفايات والعلب الفارغة والأتربة، وقد وصف السارد وضع الحذاء هذا بأنه إهانة لكيانه، (عندما أمسكته تلك اليد الغلظة راحت تدوس كيانه بكل قساوة... النص ص 96) وإذ ينتقل الحذاء من القبو الى الشارع فان مصيراً اسوداً ينتظره ويستشفه من خلال نظرات المارة التي ترصده، ألا انه وفي وضعه هذا يشعر بنشوة عارمة فهو يسمع ضجيج المارة ويتلقت أنفاسهم،

وإذ تداعبه أيد حنونة ناعمة تزيل عنه الرائحة العالقة به يتلوى من الابتهاج فيشعر كمن ولد من جديد، وكان يصرخ من أعماقه (انه من النوع الجيد وجلده ليس من النوع الذي يمكن أن يسحق بهذه السهولة... النص ص 97) ويسترجع السارد حادثة تشقق جلده أثر تحطم زجاج الشبايك وتسببها في تشقق جلده الأمر الذي جعل صاحبه يدرك انه لا نفع فيه بعد الآن.(امتدت إليه يد صاحبه، أمسكته بقوة وحشرته في ذلك القبو المظلم فازداد كرهه إليه... أراد أن يتخلص منه... النص ص 98) وفي الوقت الذي هزمت العاصفة الترابية كل نفايات الشارع فانه ظل صامداً لم تتمكن العاصفة من زحزحته (بقي في داخله ذلك الترفع المهيب والشموخ التسامي، خرج من جوفه صوت قوي هزم العاصفة... النص ص 99)

وبالإمكان الإشارة التي التوصيفات التي لجأ إليها السارد وليكتسب الحذاء صفات إنسانية من قبيل (ضربة على حافة الشباك اخترق جلده مسمار صدى، راح يتلوى منه) و(شظايا الزجاج وتغلغلت في مسامات جلده استقرت في أحشائه زمناً طويلاً). أو (أصابه الغرور لأخباره الآخرين على الإشارة لنوعيته) أو (وفي لحظة سقوطه خرج صوت ممزوج متسام، فجر دقائق زمنه منذ بدء الولادة حتى ساعة الفناء) أو (يتصور نفسه طائراً في فضاء قزمي، ينفذ أتعاب يومه يغط في سبات عميق) وغيرها من التوصيفات الإنسانية التي اكسبها السارد على الحذاء، ولعل غائبة هذه التوصيفات هي الإشارة وبألية الاستعارة - الى وضع الإنسان المهمش المهان بعد أداء مهماته واستخدمه واثر عطله يرمى في زوايا مهملة... وقد نجح السارد في تخليق المعادل الموضوعي من خلال مهمة الحذاء والتوصيفات الإنسانية التي اتخذها وضعه الجديد...

وإجمالاً تستنتج بان غائية الأنسنة في هذه القصص الثلاث هي :

1. أن الشخصيات المركزية للقصص الثلاث (الباب، النهر، الحذاء) تشكل كيانات خارجة عن الذات البشرية تكويناً إلا أنها تدخل معه في علاقات وجودية لا يمكن تجاهلها، والسارد قد نبه الى طبيعة تلك العلاقات

- وتمكن من خلق أجواء سردية حميمة بين التلقي وهذه الموجودات.
2. الإشارة الاستعارية كمعادل موضوعي لوضع الإنسان في المجتمع إذا ما عرفنا أن هذه القصص قد أنتجت البنية الاجتماعية - السياسية لما قبل 2003.
  3. ترحيل الخراب الاجتماعي والنفسي من الذات البشرية التي أحبطتها الحروب وممارسات النظام الشمولي الى الموجودات الأخرى المحيطة بالإنسان لتكريس بنية الخراب الشامل الذي ساد البنية الاجتماعية - سياسية خلال العقود الثلاثة التي سبقت 2003.
  4. محاولة السارد للتعامل مع هذه الموجودات بعدها كائنات من خلال اللغة الواصفة المقترية من توصيفات الوضع الإنساني بكل حالاته (فرح، حزن، إحباط، أمل نشوة...).
  5. الاهتمام بالكائنات الغير حية الطبيعية منها (النهر) والغير حية (الباب، الحذاء) وترحيل الأنسنة وغاياتها من الكائنات الحية (النباتية والحيوانية) الى الغير حية.
- لقد توصل القاص حسن الغبيني الى استحداث أسلوب رائع ومؤثر في تعامله مع الموجودات المحيطة بالإنسان من خلال اللغة الشعرية المتعالية وفي اختياره لموجودات ذات صلة وطيدة بالإنسان وحياته اليومية، وقد أضاف - فبهذا الأسلوب - غايات أخرى وجديدة تضاف الى غايات الأنسنة في الأدب العربي المشار إليها في صدر / البحث. وقد نجح في ذلك، ولعل هذه المحاولات تضاف الى محاولات السارد التسعيني في استحداث آليات ورؤى جديدة شكلت علامات ايجابية على طريق تطور السرد العراقي.



## القانون العراقي ورهانات البيوتيقا «جدل التجديد العلمي وصراع القيم»

■ الباحث: سلام مكي\*

### راهنية القانون :

ان راهنية القانون هي تأطير الفعاليات الحياتية للإنسان في أنساق محددة، تحاكي تلك الفعاليات، وتغازل احكامها في احيان كثيرة، ذلك ان صتاع القانون أو مشرعيه، قد أتوا من رحم تلك الاعراف والقواعد التي تشكلت عبر التراكم الزمني واخذها طابعا رمزيا واخلاقيا عاليا، جعلها تتغلغل الى نفوسهم وتكون بمنزلة التقديس من قبلهم. ولما بدأ الشعور بأن بقاء تلك القواعد على حالها، دون تدخل في تشذيبها وصبها في قوالب تمنحها مزيدا من القوة والصرامة مع استبعاد ما يتقاطع من مستحدثات الامور وروح العصر، اضافة الى بروز الدين، كقيمة عليا تشذب وتنقي وتقليم اغصان العرف غير المثمرة والتي تتقاطع مع الدين والحياة المتطورة. اذا: القانون هي بمثابة ترجمة القناعات والافكار التي يؤمن بها افراد المجتمع بحيث يوظفها على شكل قواعد قانونية تمتاز بكونها ملزمة والجزاء التي يفرض على مخالفتها توقعه الدولة وليس المجتمع، فما هو

---

(\*) باحث حوقي، خريج جامعة بابل، قانون، وعضو اتحاد الادباء-بابل، صدره لها كتب ودراسات في الشأن السياسي والقانون - العراق.

موجود في المجتمع ويوافق الدين والعرف يتم الاخذ به كقاعدة قانونية. أغلب القوانين النافذة في العراق والتي تمس حياة المواطنين بدرجة كبيرة، ولها علاقة بحياتهم اليومية ومعاملاتهم، شرعت في منتصف القرن الماضي أو قبله، مع بعض التعديلات التي صدرت عليها لاحقاً، وإذا كنا نعرف ان على القانون ان يساير الحاجات المستجدة للأفراد ويواكب التقدم العلمي والتقني المتسارع والذي دخل في التفاصيل اليومية لحياة الافراد وصار يتحكم بجزء كبير من حياتهم. فهل يمكن للقانون الذي صدر في ستينيات القرن العشرين ان يلبي حاجات المجتمع وهو في سنة 2014؟ في ظل التقدم العلمي الهائل ودخول التكنولوجيا في كافة مفاصل الحياة اليومية، للأفراد والمؤسسات، في وقت لم تكن للتكنولوجيا اي وجود في وقت اصدار تلك القوانين. فكان على الجهة التشريعية ان تراعي هذا الامر، وان تجعل من نصوص القوانين المهمة كقانون المرافعات والاحوال الشخصية والعقوبات والاصول وغيرها الكثير، مسايرة للتقدم العلمي على ان تتضمن نصوصاً تعترف بدور العلم واعتباره وسيلة لإثبات الوقائع. امور كثيرة لا يعترف القانون بالتقدم العلمي في اثباتها، ويرفض الا ان تستخدم الطرق القديمة فيها، ولكن هناك وقائع مادية اضطر القانون مؤخراً الى ان يأخذ بالعلم الحديث كوسيلة لإثباتها لنظراً لحساسيتها وعدم وجود مانع اخلاقي أو ديني فيها. اما الوقائع المادية التي لم يعترف القانون بالعلم كوسيلة لإثباتها، فهي تعود، اما وضع الدين احكاماً قطعية لها، لا يمكن للقانون ان يتجاوزها أو لقصور المؤسسة التشريعية عن مواكبة ذلك العلم أو لعدم وصول ذلك العلم الى البلد. ولدينا من الامثلة الكثيرة على موقف القانون من العلم والاعتراف به كنتاج للحضارة البشرية يمكن الاستفادة منه في حل الكثير من المشكلات التي عجزت الوسائل الاخرى عن حلها وبالتالي، عجز القانون هو الاخر عن حسمها واحقاق الحق فيها.

## الرهان القانون وتوظيف منجزات العلم في ايجاد حلول لمشاكل اجتماعية

أولاً: واقعة الزنا :

هل يمكن اثبات واقعة زنا الزوجية عبر الوسائل الحديثة؟

اثار التشريع العراقي قضية زنا الزوجية في مناسبتين اولها في قانون الاحوال الشخصية والثانية في قانون العقوبات، حيث جعل في الاول الخيانة كسبب من اسباب التفريق بين الزوجين، وهذه لا يمكن اثباتها بسهولة، والذي يثير هذه القضية بحق زوجة ولا يتمكن من اثبات ادعائه، فإنه سوف يتعرض الى مشاكل كثيرة، منها قانونية عندما ترفع الزوجة عليه دعوى بالتعويض عن الضرر الادبي الذي سببه لها الزوج بإساءة سمعتها بادعاء كاذب، وثانيا الحكم العشائري الذ سيواجهه من جانب عشيرة الزوجة التي ستتهمه بإساءة سمعة ابنتهم دون دليل. لذلك يتحاشى الأزواج كثيرا هذه المسألة، وحتى لو انه مسك زوجته وهي تخونه مع رجل اخر، فقد لا يتمكن من اثبات كلامه. اما في قانون العقوبات، فإنه قد وضع جزاء أو عقوبة للخيانة الزوجية سواء صدرت من الزوج أو الزوجة. وسيلة اثبات واقعة الزنا، كما نص عليها قانون الاثبات، لا تتجاوز الشهود أو الاقرار والاستجواب والشهادة والقرائن وحجية الاحكام واليمين والمعينة والخبرة. ولم يذكر الوسائل العلمية الحديثة كأحد وسائل الاثبات. ولكن بالعودة الى المادة 104 التي ذكرناها سابقا، نجد ان للقاضي الحق باستخدام الوسائل العلمية في اثبات اي واقعة مرفوعة امامه. واقعة الزنا، وعندما نريد اثبات واقعة الزنا، وفقا للوسائل الحديثة، كأن تكون الة التصوير أو الموبايل أو الكاميرات السرية، نجد ان التطبيقات القضائية قد اخذت بهذه الوسائل، لإثبات واقعة الزنا، حث يمكن للزوج الذي اتهم زوجته بالخيانة، ان يقدم للمحكمة شريط فيديو أو صور يوثق خيانة زوجته له. واذا انكرت الزوجة أو الزوج المحتوى، فعلى المحكمة ان ترسل

الشريط أو الصور الى الادلة الجنائية لتبان معرفة هوية الاشخاص الموجودين فيه، وهل هو المعنيون في القضية ام غيرهم؟ القضية هنا ستتحوّل الى ميدان العلم بشكل كامل، من الة التصوير الى الادلة الجنائية ومن ثم يكون الحكم مستندا على ما يأتي به تقرير الادلة، فلو جاء بالتقرير ان المشكو منه أو منها هو حقا الظاهر في الفيديو، فعلى المحكمة هنا ان تأخذ به وتعتبره دليل اذانة. تأتي مرة اخرى، للسؤال عن ضرورة اعتماد الوسائل الحديثة كأحد ادلة الاثبات من عدمه، نفس الجواب السابق، في ان اعتمادها سيغني القاضي عن الاجتهاد في النص أو العمل وفق سلطته والذي يكون معرضا للطعن بالقرار، وبالتالي، فإن الافضل لكل الاطراف، هو ان يعدل القانون بحيث ينص صراحة على جعل استخدام الوسائل العلمية كإحدى طرق الاثبات. ولكن ثمة مشكلة قد تواجه المحكمة، فيما لو اتخذت هذا الاجراء، بحيث اثبتت واقعة الخيانة الزوجية أو الزنا عن طريق التصوير واثباته فيما بعد عن طريق الادلة الجنائية، اذ ان المعروف ان القانون يجب ان يتوافق مع الدستور واذا جاء مخالفا له أو اصدر قرار قضائي مخالف للدستور، فبإمكان المتضرر منه اللجوء الى المحكمة الاتحادية للطعن بالقرار بوصفه غير دستوري! بالعودة الى حيثيات الواقعة والموقف الديني منها، نجد ان الدين الاسلامي، لا يعترف بالمسائل العلمية في قضية خطيرة مثل اثبات واقعة الزنا، على اعتبار ان حكمها جاء في نص القران الكريم، وهي ان لإثبات زنا المحصنة، يجب ان يتوافر اربعة شهود يقسمون بالله انهم شاهدوا عملية زنا كاملة، اي تحدث تفاصيلها كاملة امامهم، ولا عبرة في رؤية الاثار المترتبة عليها أو جزء منها أو ما يشير الريبة في النفس من ان حادثة زنا وقعت واطرافها معلومون. وفق هذا المنطق، لا يمكن شرعا، اثبات الزنا أو الخيانة حتى لو كانت عملية التصوير شديدة الوضوح وتظهر فيها الزاني والزانية بشكل كامل، ما لم يكن هناك شهود اربعة يؤدون القسم برؤيتهم للواقعة. لذلك يمكن للزوجة أو الزوج الذي يدان بممارسة الخيانة الزوجية ان يطعن بالقرار امام المحكمة الاتحادية على اعتبار ان القرار مخالف للدستور الذي منع من



اصدار أو تشريع اي قانون لا يتوافق مع الشريعة الاسلامية. وحتى رجال الدين الذين لديهم مؤلفات في مسائل المستحدثات، لا يمكنهم التلاعب بالنص القرآني أو اصدار فتوى مثلا تجيز اعتبار التسجيلات وسيلة من وسائل الاثبات كون النص القرآني واضح ولا يحتاج الى تفسير. ولكن تبقى مسألة ان المحكمة لو قررت رد القرار واعتباره مخالف للدستور وفق الرأي المتقدم، فهل سيغير هذا من الواقع شيئا؟ هل ستعلن الزوجة انها بريئة من تهمة الزنا امام المجتمع وزوجها، لمجرد انها استغلت نص قرآني؟ بقي ان نقول، ان مجرد اعتراف القضاء بالوسائل العلمية والتقنية الحديثة بأنها احد وسائل الاثبات، يعتبر حالة جيدة يمكن في المستقبل ان ينص المشرع عليها صراحة ويجعلها الاساس في اصدار احكامه.

#### المعاملات الالكترونية وموقف القانون منها

نظرا للدور الكبير الذي تلعبه المعاملات الالكترونية في حياة الناس واعتمادهم عليها بالدرجة الاساس، خصوصا بعد انتشار الانترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، وانفتاح العراق على بلدان العالم، ولسهولة هذه الوسيلة، انتشرت ظاهرة التعاملات المالية والعقود التي تتم عن طريق الانترنت، لذلك استلزم من المشرع العراقي ان يضيف على هذه العقود الصفة الشرعية، حتى تصح تلك المعاملات وتترك اثرا قانونيا، فشرع في عام 2012 قانون التوقيع الالكتروني والمعاملات الالكترونية الذي وفر الحماية الالكترونية ومنح الحجية لهذا النوع من المعاملات. وهذا القانون قد وضع جملة من الشروط التي يجب توافرها في العقد حتى يكتسب الحماية القانونية. وهذا القانون الخاص وفر فرصة كبيرة لازدهار التعاملات الالكترونية بين مختلف الشركات والاشخاص المعنوية الذي من شأنه تطوير الحركة التجارية ومواكبة التقدم العلمي والتقني الذي يشهده العالم في هذا المجال، حيث ان الانترنت الذي جعل من العالم قرية صغيرة، لابد للعراق ان يكون جزءا من تلك القرية وهذا لا يتم الا عن طريق القانون الذي يجب ان يشرعن ويمنح حمايته لأي فعل أو تصرف يجرى

داخل تلك القرية. لكن هذا القانون لا يغطي جميع التعاملات والتصرفات ولا يثبت ما تتضمنه من وقائع واحداث، بما استدعي من المشرع ان يصدر قانونا اخر يحتوي جميع التصرفات ويترك لها اثر قانوني، فمثلا، القانون لا يعطي للأوراق العادية التي تتضمن اعترافا بالدين، كما يعيظها للتي يوقع عليها الشخص، فلو اعترف شخص اثناء محادثة أو ارسل ورقة تتضمن اعترافا بالدين، فلا يأخذ القضاء بها كما يأخذ بتلك التي تكتب بخط اليد أو آلة الطباعة ويوقع عليها، الا ان يعتبرها احدي وسائل مبدأ الثبوت بالكتابة، وللأسف، القانون لازال جامدا في اعتماد ادوات اثبات الدين، فلو انه اعتبر اعتراف المدين اثناء الحديث مع الدائن على الدين، دليلا على صحة الادعاء اثناء المرافعة لسهل للدائن كثيرا، لكنه اشترط لإثبات الدين اما ورقة عادية أو رسمية اذا كان المبلغ يزيد عن خمسة الاف دينار. ان التعاملات التي كانت سائدة في عام 1951 وهو تاريخ صدور القانون المدني العراق تختلف جذريا عن التعاملات التي تجري اليوم، ووسائل الاثبات التي كانت سائدة، كانت تسير الواقع الممكن، اما اليوم، فلا اتصور ونحن في ظل التقدم العلمي ان تبقى وسائل الاثبات على حالها، خصوصا وان هناك فئات تقضي اوقاتها أو تمارس اعمالها في الفضاء الافتراضي اكثر من الواقعي، فلا بد للقانون ان يكون مواكبا للحدثة العلمية والتقنية.

### ثانيا : البصمة الوراثية كحل نهائي لإثبات النسب

ال dna : هي الشفرة التي تحمل أدق التفاصيل لحياة الإنسان، واول من اكتشف هذا اللغز هما العالمان (فرانسيس كريك وجيمس واتسن) عام 1953، ان لاختلاف (DNA) وتميزه من فرد لآخر جعله دليلا قاطعا للاثبات، كما ان تنوع مصادر الحصول عليه مكنت من الكشف على هوية الضحايا والمفقودين من خلال اخذ عينة من العظام، أو أي مخلف بشري (الدم، اللعاب، الشعر)<sup>(1)</sup>. ينظر: موقف القانون العراقي من ال (DNA) كأحد الأساليب العلمية للإثبات، م. م إيناس هاشم. القانون العراقي، نص

على وسائل معينة لإثبات النسب، ولم يكن من بينها استخدام البصمة الوراثية، لكن نص المادة 104 من قانون الاثبات قد اعطت الحق للقاضي باستخدام الوسائل الحديثة في العلم لاستنباط القرينة القضائية. ومن الطبيعي الا ينص قانون الاحوال الشخصية المعني بقضايا الزواج والطلاق والنسب وغيرها بالبصمة الوراثية، كون ان تاريخ اكتشافها في القرن الماضي بالتحديد عام 1953 بينما القانون صدر عام 1959، ولم تتمكن السلطة التشريعية فيما بعد من تضمين هذا العلم بالنص واعتباره كأحد وسائل اثبات النسب، مكتفية بالنص المطلق في قانون الاثبات، اضافة الى عدم معرفة المجتمع العراقي والقضاء طبيعة هذا العلم واهميته نظرا للظروف التي مرت على العراق. فسبقا كان الاقرار، والفراش والبينة(الشهادة) الوسائل الوحيدة لإثبات نسب الطفل الى ابيه، ومن لم يتمكن عن طريق تلك الوسائل من اثبات نسبه فسوف لن تجيب المحكمة لطلبه، وقد يذهب حقه الى الابد. الان، وبعد اخذ القضاء بهذا العلم، اصبح من السهل واليسر اثبات نسب طفل الى ابيه، حتى لو لم تتوفر لديه البينة أو انكر الاب ابوته للطفل، حيث هناك البصمة الوراثية التي يمكن عن طريقها معرفة الحقيقة المطلقة، وبالتالي الحاق الطفل بأبيه رغما عنه في حال مجيء النتيجة مطابقة. قضاء محكمة التمييز اخذ بهذا العلم في قضايا كثيرة، قضية عائلة من البصرة اضطرتهم الظروف في ثمانينات القرن الماضي بتبديل جنسية احد الاشقاء الذي غادر البلد باسم اخيه وليس باسمه، الذي تزوج وانجب بهوية اخيه، وعندما عاد الى البلد مؤخرا رفع دعوى امام المحكمة الشرعية مطالبا فيها اثبات نسبهما الى عمهما والحاكما به، لكن المحكمة ردت طلبه وابتقت اولاده باسم عمهما. ولدى تمييز القرار امام محكمة التمييز الاتحادية ردت الدعوى الى المحكمة المختصة كونها اغفلت ارسال المدعين الى الطب العدلي لإجراء فحص الحمض النووي الذي اثبت فيما بعد ابوة المدعي لأبنائه. المادة 104 من قانون الاثبات المذكورة، لا يمكنها استيعاب جميع الوسائل العلمية التي تتطور يوميا، وانما يجب ان تكون بصفتها منطلقا لتضمين القوانين الاخرى

نصوصا تنص صراحة على الاخذ بالوسائل العلمية الحديثة كطريق من طرق الاثبات. والسؤال هنا: هل ان نص المادة يجزي عن النص على استخدام الحمض النووي في اثبات النسب؟ وكذلك غيره من الوقائع؟ طبعا النص على اعتبار فحص الحمض النووي طريقا رابعا لإثبات النسب، افضل بكثير من الاعتماد على النص الحالي، كونه خاضع بالدرجة الاساس لقناعة المحكمة وسلطتها التقديرية، اذ لا يكون القاضي، استخداما لسلطته التقديرية ملزما بإرسال المتداعيين الى الفحص كون قناعته الشخصية لم تر ان الواقعة يسري عليها حكم المادة 104، بينما لو نص القانون عليها كطريق رابع، فان القاضي عندها ملزما بإرسالهم الى الفحص، وعندها ستختصر المسافة الزمنية بين ارسال الدعوى للطعن تمييزا التي سترجع الدعوى الى المحكمة لإجراء الفحص وبين تصديقها حيث تأخذ العدالة مجراها، والقضية التي ذكرناها سابقا، خير دليل على هذا الكلام. نحن مطالبون بقوانين تجاري قوانين الدول الاخرى المتقدمة، خصوصا ودولتنا من اعرق الدول في تشريع القوانين الحديثة التي تحولت فيما بعد الى مصدر من مصادر كثير من الدول التي تشكلت فيما بعد، وهي اليوم تجاوزتنا في مسألة التشريع، ولنا امثلة في اخذ القوانين الاوربية والعربية بالبصمة الوراثية والنص عليها بشكل صريح. في عام 1969 قام التشريع الانكليزي بالنص على امكانية فحص الـ (DNA) لاثبات النسب بين الزوجين.

اما التشريع الفرنسي الصادر عام 1994 فقد نص في المادة الخامسة منه على ان تحديد شخصية الفرد يكون من خلال تحليل البصمة الوراثية له، لكنه اشترط ان يكون هذا الاختبار مصرح عليه من قبل القاضي المختص، وبصدد دعوى لاثبات رابطة البنوة.

اما التشريعات العربية فاننا لانجد فيها قانون يعالج موضوع البصمة الوراثية وينص عليه كدليل يمكن اللجوء اليه لاثبات النسب باستثناء قانون الاحوال الشخصية التونسي رقم 75 لسنة 1998 حيث نصت المادة الاولى

منه على اعتبار البصمة الوراثية التحليل الجيني - كما اطلق عليها- هي دليل من ادلة الاثبات المعتمدة اذ جاء فيها: «على الام الحاضنة لابنها القاصر ومجهول النسب ان تسند له اسما ولقبها العائلي، أو تطلب الاذن بذلك طبق احكام مجلة الحالة المدنية، ويمكن للاب أو للام أو للنيابة العامة رفع الامر الى المحكمة الابتدائية المختصة لطلب اسناد لقب الاب للطفل الذي يثبت بالإقرار أو بشهادة الشهود أو بواسطة التحليل الجيني<sup>(2)</sup>. المصدر نفسه.

### رهان التجديد والهوية : مشكلة الاجهاض

#### أولاً: نظرة القانون العراقي الى الاجهاض مقارنة بالقانون الفرنسي

صحيح ان القانون الفرنسي هو احد مصادر قانون العقوبات العراقي، لكن هناك امور ووقائع لم يأخذ بها القانون العراقي نظرا للطبيعة الخاصة للمجتمع الذي تميزه عن المجتمع الفرنسي اضافة الى ان القانون العراقي بمجمله متأثر بالفقه الاسلامي والشريعة الاسلامية، كذلك الاخلاق العامة والعرف. في مسألة حساسة وهي الاجهاض، نجد القانون العراقي قد جرم هذا الفعل واعتبره جريمة يعاقب عليها، وهذا التجريم بالطبع خاضع الى الاعتبارات الاخلاقية والدينية التي تلزم المجتمع، بغض النظر عن الدوافع والاسباب التي دعت اليه. فتعاقب المرأة التي تجهض نفسها عمدا، بأية وسيلة أو مكنت غيرها بالحبس مدة لا تزيد على سنة وبغرامة لا تزيد على مليون دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين. وقد جعل من اجهاض الحامل حملا سفاحا لنفسها عذرا مخففا، كما عاقب من يقوم بإجهاض المرأة وادى الى وفاتها. بالنسبة للشريعة الاسلامية، فقد اورد الفقهاء احكاما عدة في هذه المسألة، من حيث الجواز من عدمه. فهو محرم لأنه يرى بأن للجنين حياة تقريرية محترمة وقتله يحرمه من هذا الحق الذي منحه الله له. ولكن قتله جائز في حالة تهديده لحياة الام أو يسبب ضررا لها لا يمكنها تحمله، وهذه الاجازة تشترط ان يكون القتل قبل ولوج الروح فيه، والا

فلا يمكن ذلك. ويجوز قتله بعد ولوج الروح اليه بشرط ان يكون بقاؤه مهلكا لوالده. وهناك رأي مخالف للسيد السيستاني، اذ يرى ان قتل الجنين لا يجوز بعد ولوج الروح اليه بأي شكل من الاشكال. هذه المسائل والتفصيلات، لم يتطرق اليها القانون العراقي، بل اكتفى بأن جرم الفعل فقط. ولو قارنا هذه الجريمة بالقانون الفرنسي مثلا لوجدنا ان الامر لا يختلف كثيرا، حيث اجازت القوانين التي شرعت في عامي 1975 و1979 ان يكون الاجهاض وفقا لقانون الصحة العامة لإنقاذ حياة الام وهو الاجهاض العلاجي، وهناك الاجهاض الاجتماعي الذي اوجب ان يكون المرأة في حالة خطر! وهذا المصطلح يمكن ان يفسر تفسيرات كثيرة تفسر لصالح المرأة التي اجهضت طفلها. ثم وضعت الكثير من القيود القانونية والشروط التي لو ان المرأة خالفتها لاعتبر الاجهاض غير قانوني وبالتالي فهو جريمة. الخلاف بين القانون الفرنسي وبين العراقي والشريعة الاسلامية ان الفرنسي توسع نوعا ما في حالات الاجهاض بعكس الشريعة الاسلامية التي اقتصرتها على حالتين فقط، ولكن هناك تشابه بين القانون الفرنسي والشريعة الاسلامية يتمثل بأن الشريعة لا تجوز الاجهاض قبل ولوج الروح الى الجنين، في حين ان القانون الفرنسي أجاز للمرأة في قانون الصحة العامة ان تنهي حملها خلال الاسابيع العشرة الاولى من بداية الحمل. طبعا مع توافر الشروط المنصوص عليها في كل من القانون والشريعة. وهناك قوانين لا تجرم الاجهاض، بل تعتبره حالة طبيعية وتحمي العيادات التي تقوم بالإجهاض، فالنمسا مثلا تعتبر ثالث بلد بعد روسيا ورومانيا بحالات الاجهاض اذ تجرى ما بين 30-40 الف حالة اجهاض سنوية فيها. وهذا يعود الى القواعد الاخلاقية والدينية التي تحكم المجتمع الاوربي والنمسا خصوصا اذ ان وجود السلطة الدينية المتمثلة بالكنيسة وعدم اعتراضها على تلك العمليات يعني انها موافقة نوعا ما عليها. واذا كان البلد يشجع الاجهاض أو لا يجرمه، فمن الطبيعي ان يشهد هجرة الافراد الراغبين بالإجهاض ولكن دولهم تجرم هذا الفعل حيث يسافرون الى الدول التي تدعم عمليات الاجهاض ليقوموا بالإجهاض ومن ثم يعودوا الى بلدانهم.

كما حدث مع سويسرا التي تشكل حالات الاجهاض لدى المهاجرين ثلاثة أو اربعة اضعاف ما يشهده السكان الاصليين وكذلك هولندا. وهاتان الدولتان كانتا من اكثر الدول التي تشهد حالات الاجهاض ولكنهما ادخلا التشريع وتأطير العملية ووضع الشروط لها، وبالتالي فقد انخفضت نسبة الاجهاض فيها بدرجة كبيرة.

### ثانياً: قضايا علمية لم يعالجها القانون العراقي :

شهدت الفترة الماضية بروز العديد من الحالات المرضية التي تمس الجانب العقائدي والديني لدى المجتمع العربي بشكل عام، لدرجة ان بعضها شكل ظاهرة خطيرة اخذت تهدد تلك المجتمعات، فكان لا بد للقانون ان يتدخل حماية للحالات المرضية وللمجتمع. اتساع وسائل الاعلام ودورها في كشف ما يدور في المشهد الثقافي والاجتماعي العربي، جعلنا نقف على حالات عديدة لا تكاد تكون مألوفة بالنسبة لنا في المجتمع العراقي ذوا الغالبية الدينية المحافظة، فمثلا هناك فئة أو شريحة يطلق عليهم بالجنس الثالث أو المخنثين أو الشاذين، الذين يميلون الى اشخاص من جنسهم وهناك من يتصرفون تصرفات الاناث وهم ذكور وبالعكس. هذه الحالات التي يرفضها المجتمع رفضا قاطعا وكذلك الدين الذي حمل لنا التراث الفقهي خصوصا كثيرة حول عقاب المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال. بالحقيقة ان على القانون ان يعالج تلك الظواهر من منطلقات علمية بحثية دون تغييب الدين والاخلاق، بدلا من السكوت أو الوقوف جانبا. فعندما قتل بالأمس الكثير من الشباب بسبب تسريحة شعرهم أو طريقة مشيهم أو لبسهم وتصرفاتهم وصممت الدولة بكل اجهزتها عنهم وكذلك المؤسسة الدينية، فإن هذا يدل على حجم الخطر والاشكالية التي تمر بها العقلية العراقية وعدم قدرتها على تحليل الامور والوقاع تحليلا علميا بعيدا عن الانفعالات العاطفية. والميول الجنسية المثلية كانت محرمة وغير معترف بها حتى في الدول الاوربية، لكن بعضها جرى الانفتاح على

المثليين وظهرت هناك منظمات تحمي هؤلاء وتنادي بحقوقهم، وهذه الدول اضافة الى الحرية المطلقة التي تمنحها لمواطنيها، فان مسألة المثلية تعتبرها امرا مرضيا أو حالة اوجدتها الطبيعة في الإنسان وهو غير مسؤول عنها. في القانون العراقي ليس هناك ما يدل على اهتمامه بهذه الظاهرة التي بدأت تتنامى وتزداد بمرور الوقت، ولكننا نجد ان قانون العقوبات جرم فعل اللواط الذي يقع بين ذكرين، بشرط ان يكون بغير رضا الطرف الاخر، حيث تنص المادة 393 1. يعاقب بالسجن المؤبد أو المؤقت كل من واقع انثى بغير رضاها أو لاط بذكر أو انثى بغير رضاها أو رضاها. هذه المادة صريحة في عدم تجريم الفعل الجنسي الذي يقع بين رجلين شريطة ان تتم العملية بالرضا بين الطرفين. ولكن في حالة ان تتم العملية الجنسية بين امرأتين، اي فعل السحاق فلم ينص عليه القانون العراقي، نظرا لعدم معرفة المجتمع به آنذاك. وهذا برأبي مخالف للتوجه العام في المجتمع وكذلك الدين الذي يعتبر ارتكاب الفعل الجنسي بين رجل ورجل أو بين امرأة واخرى من ابشع وارذل الافعال ويضع لها عقوبات شديدة وصارمة.

بقيت مسائل وظواهر اخرى، لم يعهدها المجتمع العراقي، ولكنها موجودة في باقي المجتمعات العربية خصوصا في مصر ولبنان، الا وهي مسألة تغيير الجنس الجندري، حيث يشعر بعض الرجال بأن لديهم صفات انثوية أو يشعرون بأنهم اناث وليسوا ذكورا، ولكن مشكلتهم تكمن في كيفية تقبل المجتمع لهذه الفكرة، فهو يرى بأن جسمه جسم رجل ويملك اعضاءً تناسلية ذكورية، ولكن في داخله لا يشعر بأنه ينتمي الى جنس الرجال. بعضهم قرر السير في الطريق الى النهاية عندما قرر اجراء عملية تغيير جنس حيث يتحول من ذكر الى انثى وبالعكس، وظهر عبر وسائل الاعلام، متحديا مجتمعه وطالبا منهم القبول به ولكن بوصفه امرأة وليس رجلا. فيما يخص المجتمع العراقي، لم تظهر لليوم حالة كهذه رغم كثرة وسائل الاعلام وبحث الصحفيين عن اي قضية قد تشغل الرأي العام العراقي، وهذا بالطبع يعود الى طيبة المجتمع المحافظة جدا والتي تمنع حتى تداول مثل هكذا احاديث. وبالتأكيد، فإن القانون العراقي لم يتضمن



نصا يعالج فيه مسألة تغيير الجنس وكيفية التعامل مع المتحول جنسيا، اذ ان المجتمع كما قلنا يخلو من هذه الظاهرة وبالتالي فلا فائدة من تشريع مثل هكذا نص لا يجد احد ليطبق عليه. وحتى هناك حالات اكتشفها الاعلام ولو ظهر شاب عراقي كما في مصر واعلن انه يشعر بأنه انثى وليس ذكرا وانه سيقوم بإجراء عملية جراحية لتحويل جنسه الى انثى، فلا اتصور ان القانون سيحميه أو سيضع صيغة تعالج وضعه الجديد.

## خاتمة

بعد انتشار الوسائل العلمية ودخولها لكل البيوت العراقية ودخولها في ادق تفاصيل الحياة اليومية للعراقيين وكذلك مؤسسات الدولة، فهناك توجهات لدى الدولة العراقية للعمل بنظام الحكومة الالكترونية التي يمكن من خلالها تجاوز مرحلة الكتب الورقية والروتين الاداري والتقليل من حجم الفساد الاداري، وهذا ما يتطلب تشريع قوانين جديدة تواكب هذا الوضع الجديد، وكذلك انتشار الانترنت ودوره في التعاملات اليومية للأفراد لدرجة انه اصبح الوسيلة الوحيدة للتواصل بين شرائح عديدة، فينبغي على المؤسسة التشريعية ان تضع قوانينا جديدة تلائم هذه المرحلة. ان سرعة التطور العلمي وسرعة استجابة الافراد له، وما قد يحصل من خلافات ومشاكل جراء تلك المعاملات، كان من اللازم على السلط التشريعية ان تشكل لجنة خاصة للاطلاع على اخر ما توصل اليه العلم في المجالات تشهد استعمالا من قبل الافراد والمؤسسات، حتى يمكن معالجة المشاكل وحل النزاعات التي تنتج عن استعمالها. والا فسيقع المجتمع في مشكلة حقيقة تتمثل بعدم وجود قاعدة قانونية تحميهم في حال تعرضوا لمشاكل ومنازعات فيما بينهم، وكذلك ان طبيعة التعامل مع الشركات الدولية التي تتبع نظاما متقدما يستوجب ان يتضمن القانون ما يناسب تلك التعاملات خصوصا اذا كانت العقود توقع في العراق وتنص على ان القضاء العراقي هو المختص في النظر في المنازعات التي قد تحصل مستقبلا، فلو لم يوجد مثل هكذا قانون فقد يضطر الى اللجوء الى قانون

بلد الشركة وبالتالي يمكن ان يضيع حق البلد. الظروف الراهنة التي يمر بها العراق وغياب السلطة التشريعية التي يمكنها ان تشرع قوانين تستوعب متطلبات المرحلة يصعب من عمل المؤسسات والشركات وفق العلوم الحديثة، ذلك ان اي عمل لا بد ان يكون محميا بالقانون. وليس هناك امل في ان تلتفت السلطة التشريعية الى هذا الامر المهم نظرا لانشغالها بأمر آخرى، ولكون وجود الكثير من مشاريع القوانين المهمة التي لم يصوت عليها منذ عدة سنين بسبب الصراعات السياسية وغياب المهنية.

## المحور الخامس

### حوارات عن الانسية

- الحوار الاول : حوار مع الدكتورهاشم صالح  
أجراه نورالدين علوش
- الحوار الثاني : حوار خاص مع الأديب، والمفكر الجزائري  
الأستاذ الدكتور عبد القادر فيدوح عن «الأنسنة»  
أجراه نورالدين علوش



## حوار مع الدكتور هاشم صالح

■ اجراه: نور الدين علوش

بداية من هو الدكتور هاشم صالح؟- أنا كاتب من أصل سوري. بعد أن نلت شهادة دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بجامعة دمشق اشتغلت لعام واحد كمعيد أو مدرس مساعد في كلية الآداب بجامعة حلب. ثم نلت منحة دراسية للذهاب الى فرنسا بغية تحضير الدكتوراة في الآداب والنقد الأدبي بجامعة السوربون. وقد ناقشت أطروحة الدكتوراة عام 1982 حول موضوع: اتجاهات النقد العربي الحديث بين عامي 1950- 1975 تحت اشراف البروفيسور محمد أركون. ثم بقيت في فرنسا - باريس تحديدا- لمدة ثلاثة وثلاثين عاما متواصلة قبل أن أنتقل مؤخرا الى المغرب الجميل دون أن أقطع صلتني بفرنسا. كل وقتي أمضيه في الكتابة أو الترجمة وهما الفعاليتان اللتان أحبهما كثيرا. وبالتالي فأنا كاتب ومترجم وليس فقط كاتباً.

\* تعتبرون من ابرز المفكرين التنويريين العرب، حدثنا عن هذا التيار العقلاني العربي؟ واهم أطروحاته ورموزه؟

- أثناء اقامتي في فرنسا تعرفت على ما يدعى بفلسفة التنوير وكبار ممثليها كسبينوزا وفولتير وديدرو وروسو وكانط وآخرين عديدين. وقد أعجبت بهم جدا ورأيت في همومهم همومنا نحن المثقفين العرب في هذا

العصر. ولذلك خصصت لهم الكثير من المقالات التي ظهرت في عدة كتب متلاحقة: كمدخل الى التنوير الأوروبي، والانسداد التاريخي، ومعارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، الخ... وكلها صدرت عن "رابطة العقلانيين العرب" التي يشرف عليها الأستاذ جورج طرابيشي بدعم وتشجيع من الدكتور محمد عبد المطلب الهوني، أحد الرعاة الكبار للتنوير العربي. وقد كان لها الفضل في دعم خط التنوير في الساحة العربية. وهذا ما يفعله أيضا موقع "الأوان" الاليكتروني المرتبط بها والذي تشرف عليه الباحثة التونسية د. رجاء بن سلامة. وهي رائدة من رواد التنوير في تونس والعالم العربي. ومعلوم أن الدكتور الهوني ذو نظرة فكرية بعيدة المدى ومهموم جدا بمستقبل العرب. وبالطبع فان جورج طرابيشي هو أحد كبار العقلانيين والتنويريين العرب في هذا العصر.

أعتقد شخصيا أن الاطلاع على كتابات فلاسفة التنوير الأوروبي ومعاركهم الفكرية يساعدنا كثيرا على فهم الواقع العربي الذي نعيشه حاليا. معظم المشاكل التي واجهوها قبل مائتين أو ثلاثمائة سنة نواجهها نحن اليوم. بالطبع ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار فارق الزمن ومستجدات الفكر في هذا العصر. ولذا فالتنوير العربي الاسلامي ستكون له خصوصيته المتميزة ولن يكون نسخة طبق الأصل عن التنوير الأوروبي. سوف تكون له نكهة خاصة وازافة روحانية وأخلاقية جديدة. وأعتقد أنه لن يضحى بجوهر الدين وانما فقط بقشوره وانغلاقاته التعصبية المرعبة. وهي انغلاقات تنفجر في وجوهنا الآن كالقنابل الموقوتة على هيئة حروب أهلية طاحنة. من هذه الناحية لا يوجد أي فرق بين عصر فولتير وعصرنا نحن. فلولا التعصب الديني الذي كان سائدا في عصره والذي أشعل الحروب المذهبية الضارية بين الكاثوليكين والبروتستانتين لما كتب ما كتبه ولما انخرط في النضال الفكري حتى العظم. وهنا تكمن مفخرته. هذا ما بقي منه على مدار التاريخ.

لمواجهة تحديات الواقع الراهن أمامنا استراتيجيتان:

الأولى: بعث النصوص الكبرى للتنوير العربي الاسلامي الكلاسيكي

أو ما يدعى بالعصر الذهبي. ينبغي إعادة نشر نصوص الكندي والجاحظ والتوحيدي والمعتزلة والمعري وابن باجة وابن رشد وعشرات غيرهم. ينبغي تبسيط نصوصهم أو "ترجمتها" إذا جاز التعبير من اللغة العربية القديمة الى اللغة العربية الحديثة. ومعلوم أن اللغة القديمة لم تعد مفهومة من قبل الجميع وانما تبدو خشنة ووعرة جدا. أقول ذلك على الرغم من أنني أحبها كثيرا. ينبغي ترجمة هذه النصوص الكبرى اذن الى لغة عربية ميسرة مفهومة من قبل طالب الثانوي. وعندئذ يدرك الطالب المغربي والمشرقي أن هناك تيارا آخر في التراث غير التيار الشعبي السائد اليوم. عندئذ يدرك أن أجداده العظام كانوا عقلانيين وتنويريين دون أن يكفوا عن كونهم مسلمين. ولكنه يدرك أيضا أن فهمهم للاسلام كان مستضيئا بنور العقل. عندئذ يدرك أن التنوير العربي الاسلامي سبق التنوير الأوروبي بعدة قرون.

والثانية: ترجمة النصوص الكبرى لفلاسفة التنوير الأوروبي كفرانسيس بيكون، و جون لوك، وديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز، وليسنغ، وكانط، وهيغل، والفرنسيين، الخ... وذلك لأن التنوير العربي الاسلامي توقف منذ اغلاق باب الاجتهاد والدخول في عصر الانحطاط. وعندئذ انتقل مشعل النور والحضارة الى أوروبا.

ربما كان ينبغي أن نضيف استراتيجية ثالثة ألا وهي: بعث نصوص كبار النهضةيين العرب للقرن التاسع عشر وحتى منتصف العشرين. فقد نسيناها وينبغي أن نذكر طلابنا بها. وهذا ما فعلته "رابطة العقلانيين العرب" أيضا.

ثالثا لك علاقة خاصة بالفيلسوف الراحل الدكتور محمد اركون، فلماذا هذا الاهتمام بفلسفته؟ وأين وصل مشروع ترجمة أعماله؟ وما تأثير ذلك على المشهد الفلسفي العربي؟: كنت قد تحدثت مرارا وتكرارا عن علاقتي بالبروفيسور اركون وتعاليمه وفكره. سأقول باختصار شديد ما يلي: أنه في رأيي أهم مفكر مسلم ظهر في تاريخنا منذ العصر الكلاسيكي المجيد: أي منذ حوالي الألف سنة. منذ الفارابي وابن سينا وابن رشد لم

يظهر مفكر في هذا الحجم. فقد استطاع تحليل التراث الاسلامي على ضوء أحدث المناهج العلمية بكل تمكن واقتدار. وسلط عليه أضواء ساطعة لم يعرفها في تاريخه كله. وشخص الاشكاليات العويصة واقترح الحلول للخروج من المأزق التاريخي الذي نتخبط فيه حاليا. فكيف تريدني ألا أهتم به؟ انه الوحيد الذي عرف كيف يحفر أركيولوجيا، أي عمقيا، على المسائل التراثية الكبرى التي تشغلنا اليوم. وقد وصل الى أعماق طبقة أو أعماق نقطة في التراث فأضاءها بشكل رائع ومقنع. وبالتالي فهو أكبر محرر لنا من العقلية التراثية القديمة دون أن يعني ذلك التخلي عن شخصيتنا التاريخية كمسلمين. الاسلام يبقى بطبيعة الحال عاليا شامخا، ولكنه في منظور أركون يصبح متصالحا مع العقل والحدثة والعصر. وهذا ما نحتاجه اليوم. أضيف بأن أركون، ككل المفكرين الكبار، يعتبر ظهورا في التاريخ، أي لا يوجد به الزمان الا قليلا. انه ظهور مثلما كان ابن رشد ظهورا أو ابن سينا أو التوحيدي أو الفارابي أو المعري، أو ديكرت أو كانط الخ... ينبغي أن أضيف اليه المفكر التونسي عبد الوهاب المؤدب. فهو مهم جدا أيضا وبخاصة فيما يتعلق بتفكيك الأصولية من الداخل بشكل لبق ومحك جدا. وكذلك ينبغي أن أضيف اليهما البروفيسور وائل حلاق الذي أنجز دراسات علمية حاسمة عن الفقه والشريعة في جامعة كولومبيا بنيويورك. وتنبغي ترجمتها فوراً. في كل الأحوال فان المفكرين الكبار هم منارات الأمم الذي يضيئون لها الدياجير المعتمة عندما يطبق الظلام عليها وتنسد الآفاق. وليس كل يوم يظهر مفكر كبير في التاريخ. وكما يقول هابرماس: كلما أطبقت عتمة جديدة على الأمة اشتدت الحاجة لظهور المفكرين الكبار. أضيف بأن أركون كان مسلما بعمق ومحبا للاسلام وتراثه الروحي والأخلاقي والإنساني العظيم. كل من حضر درسه الأسبوعي والعبقري الشهير في السوربون يعرف ذلك.

آخر كتاب سيظهر له قريبا عن "المركز الثقافي العربي" هو مذكراته الحياتية والفكرية اذا جاز التعبير. انه عبارة عن سلسلة مقابلات أجريت معه



ولكنها لن تنشر الا بعد رحيله. وسوف يتعرف القاريء لأول مرة على أركون الإنسان وليس فقط المفكر: أي سيتعرف على أصله وفصله وطفولته ومساره الحياتي في الجزائر قبل أن ينتقل الى فرنسا وبعد أن انتقل...

أركون أصبح الآن تيارا فكريا كبيرا في الثقافة العربية. وقد انتشرت أفكاره كثيرا لأنها تلبى حاجيات الثقافة العربية الاسلامية وتجيب على الأسئلة الأساسية التي تطرحها الأجيال الصاعدة. وهذا ما حدثت به قبل أن أبدأ بترجمته. كنت أعرف أنه سيحتضن من قبل الساحة العربية لأن الأرض عطشى.

بالرغم من مشاريع التنوير والنهضة العربية، لم ينجح مشروع التنوير في العالم العربي: فما هي الأسباب والعوائق؟- مشروع التنوير لم ينجح لأن التراكمات التراثية ضخمة جدا على مدار العصور. انها أكبر منا جميعا. ولا نستطيع تنويرها أو تهويتها أو تحييد شحنتها القمعية من أول محاولة. يضاف الى ذلك أنه لم يظهر حتى الآن مفكرون كبار قادرين على تفكيك الانغلاقات التراثية كما حصل في أوروبا. ما عدا أركون لا أعرف أحدا من الوزن الثقيل. للحق والانصاف ينبغي أن أذكر الجهود الهامة للعفيف الأخضر وصادق جلال العظم وعزيز العظمة وعبد المجيد الشرفي والعروي والجابري ومحمد سبيلا وكمال عبد اللطيف ومحمد الحداد ومحمد الوقيدي وبعض المجددين المسلمين الآخرين. ولكن عددهم لا يزال قليلا قياسا الى حجم المهام المطروحة علينا. وبشكل عام لم يظهر عندنا مفكرون تحريريون وتنويريون كبار من أمثال سبينوزا وفولتير وروسو وديدرو وكانط وهيغل وفويرباخ وماركس ونيتشه وفرويد، الخ... هؤلاء عرفوا كيف يفككون الانغلاقات التراثية المسيحية المتراكمة والمتكدسة فوق بعضها البعض على مدار القرون. وعلى هذا النحو تم تحرير الطاقات المحبوسة أو المكبوتة لدى الشعوب الأوروبية. وكان أن نهضت المجتمعات الأوروبية وانطلقت كالمارد بعد أن تخففت من الأعباء التراثية لتحقيق التقدم على كافة الأصعدة والمستويات. أما نحن فلا نزال سجناء انغلاقاتنا التراثية التي تضغط علينا وتشل حركتنا.

بالطبع الاصلاح الديني ضروري ومفيد جدا. الاصلاح سبق التنوير في التجربة الأوروبية. التنوير كان عبارة عن علمنة للاصلاح الديني. كانط هو علمنة للوثر. أما نيتشه فهو علمنة لكانط! في كل مرة كان الفكر الاوروبي يخطو خطوة اضافية باتجاه التحرر من الدين أكثر... انه تصفية لما تبقى من نزعة مسيحية لدى كانط. انه الحاد مطلق لا يرحم ولا يساوم. ولذلك فانه يتهم كانط بأنه "مسيحي مقنع، بل وغدار خائن" للقضية الفلسفية. وهو لن يغفر له ذلك. نيتشه لا يمزح في هذه المسائل.

ولكن عندنا قد يترافق الاصلاح الديني والتنوير الفلسفي في آن معا. ولسنا مضطرين الى تبني الالحاد كما فعل نيتشه أو فويرباخ أو ماركس أو فرويد أو سارتر أو فوكو ومعظم مفكري أوروبا الحاليين ولكن ليس كلهم. أنا لست مع الالحاد المادي الكامل ولكن ينبغي التعرف عليه ك لحظة أساسية من لحظات الفكر. أنا مع الاسلام المستنير. وقد حضرت مؤخرا في روما ندوة هامة حول الموضوع. وشارك فيها العديد من المثقفين العرب والغربيين برئاسة الباحث الانكليزي ستيفن أولف. وهو يشرف الآن على موقع "المصلح" الاليكتروني الذي يمشي في هذا الاتجاه. وكلهم كانوا متفقين على أن عصر الاصلاح قد اقترب. أذكر من بينهم المفكر التنويري الكبير العفيف الأخضر، والأستاذ شاعر النابلسي، والدكتور عبد الحميد الأنصاري، والدكتورة رجاء بن سلامة، والأستاذ أشرف عبد القادر، والدكتور عبد الخالق حسين والدكتور كامل النجار وآخرين عديدين. كلهم أجمعوا على ضرورة حصول الاصلاح الديني عندنا لكي تتحقق المصالحة بين الاسلام والحداثة مثلما تحققت في المسيحية الاوروبية بعد انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني الذي تجاوز لاهوت القرون الوسطى الانغلاق التكميري.

\* باعتباركم من الباحثين المتميزين في الفلسفة، ماذا ينقصنا نحن العرب لنتج فلسفة نقدية تطابق زمانها؟

الفلسفة عندنا ماتت منذ ثمانية قرون: أي بعد موت ابن رشد عام

1198. ولذلك فليس من السهل بعثها من جديد. لقد عشنا ثمانمائة سنة بدون فلسفة الى درجة أننا تعودنا على هذا الوضع ولم نعد نشعر بالحاجة الى التفلسف أو ممارسة الفكر النقدي الحر. من خرج من التاريخ كل هذه الفترة الطويلة لا يعود يعرف كيف يعود اليه مرة أخرى. اضافة الى ذلك فنحن نعتقد بأننا نمتلك يقينيات نهائية تغنينا عن الفلسفة. بل ان الفلسفة تبدو في مثل هذه الحالة خطرا علينا أو على يقينياتنا المطلقة المترسخة منذ مئات السنين. ولهذا السبب كفرها الفقهاء الكبار على مدار القرون بدءا من الامام الغزالي وحتى اليوم. انهم يشتهون بها كل الاشتهاء. انهم يخافون منها على العقيدة: أي على ما يدعوه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق أو السجن اللاهوتي الكبير المحاط بالأسلاك الشائكة منذ اغلاق باب الاجتهاد والدخول في عصر الانحطاط. ولذا فان تدريس الفلسفة لا يزال ممنوعا حتى الآن في البلدان العربية المحافظة. لحسن الحظ فان هذا المنع لا وجود له عندكم هنا في المغرب. ففي المغرب - بلد ابن رشد - يجري تدريس الفلسفة ليس فقط في الجامعة وانما أيضا في الثانوي.

وإذن فالفلسفة كانت محرمة طيلة قرون وقرون بحجة أنها تهدد العقيدة وتزرع الشكوك في النفوس. ولم نعد اليها الاعتبار الا بدءا من عصر النهضة في القرن التاسع عشر. أضيف الى ذلك ما يلي: لقد حكمنا المماليك والسلطنة العثمانية طيلة خمسمائة سنة أو أكثر كما قال شاكر النابلسي في ندوة روما. وطيلة كل هذه الفترة الانحطاطية الطويلة لم يظهر كتاب واحد في الفلسفة! فكيف يمكن أن نلحق بركب الحضارة مجددا؟ يلزمنا وقت طويل لكي نستطيع استدراك ما فات... يكفي أننا نعرف كيف نترجم بشكل صحيح نصوص هيغل أو كانط أو نيتشه أو هيدغر، الخ... بل وحتى هذا ليس مضمونا. الترجمات الرديئة هي الأغلبية. والأنكى من ذلك أن بعض المثقفين العرب يعتبرون أنفسهم عابرة ولا ينزلون الى مستوى الترجمة! كل ما يكتبونه ابداع مبتكر أو خلق من عدم. أو هكذا يتوهمون...

باعتباركم من المترجمين الكبار في مجال الفلسفة المعاصرة، لماذا لا

تهتمون بترجمة كتابات انطونيو نغري واغامبيو وهونيث وهابرماس؟- يا أخي الكريم لا أستطيع أن أترجم كل شيء. اني أحترم المفكرين الذين ذكرتهم وبخاصة هابرماس الذي أعرفه أكثر من غيره. ولكنني عاجز عن ترجمة كل شيء. هناك مترجمون آخرون في العالم العربي، وسوف يهتمون بهم حتما. دعنا نتفاءل بالأجيال الصاعدة من المترجمين مغربا ومشرقا على حد سواء.

\* اسمح لي سيدي أن انتقل بكم إلى المجال السياسي، فما دور المثقف بعد الربيع العربي؟

- دور المثقف بعد الربيع العربي هو أن يشرح أبعاد هذا الحدث الكبير من كل جوانبه اذا أمكن.ينبغي أن يوضح للناس ماذا يحصل بالضبط ولماذا يحصل.وقد شرحت ذلك بالتفصيل في كتابي الصادر مؤخرا عن "دار الساقى" في بيروت تحت عنوان: "الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ". ولا أستطيع أن أعيد هنا كل ما قلته هناك.

هناك الكثير من مراكز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية، في المقابل لا نجد مراكز مختصة في الفلسفة. إلى ما ذا تعزو في نظرك هذا الغياب؟ - لا لست متفقا معك بشأن هذه النقطة. هناك جمعيات فلسفية عديدة في المغرب وتونس ومصر ولبنان الخ... وبالتالي بالفلسفة تنتعش مجددا ولها المستقبل. هناك جوع الى الفلسفة، عطش الى الفلسفة، بعد كل هذا الغياب... أما مشاريعي المستقبلية فتتمثل في نشر مخطوطاتي العديدة المتراكمة التي لم تنشر بعد. عندي مخطوطة بعنوان: "كتب ومراجعات". وهي تحتوي على قراءاتي لمجموعة من الكتب الفرنسية على مدار السنوات.وربما تشتمل على عدة كتب وليس كتابا واحدا. وهناك مخطوطة في النقد الأدبي. وهي تحتوي على قراءاتي لبعض الروايات العربية المتميزة، وكذلك للمجموعات الشعرية التي صدرت في الآونة الأخيرة... وعندي أيضا مخطوطة بعنوان: "الكتابة على حافة الهاوية.نصوص متقطعة". وهي تحتوي على نصوصي الشخصية الوجودية

الحميمية. حتى الآن لم أنشر نصوصي الأدبية. حتى الآن لا يعرفني القاريء الا كمترجم لأركون، أو كمقدم للتيارات الفكرية الاوروبية. بمعنى آخر فانه لا يعرفني الا كمفكر أو كناقل للفكر. في الواقع أن هناك شخصا آخر يقف وراء كل ذلك. لولا العيب لقلت بأني لست مفكرا ولا حتى مثقفا، أنا مجرد كاتب عابر، أو عاشق ولهان. مثلي الأعلى مجنون ليلي، أو جميل بثينة، هذا ناهيك عن ذي الرمة ومعبودته مي. هل هناك اسم في العالم أجمل من هذا الاسم: مي؟ حرفان فقط، وتنبجس الحياة! مي شعاع من النور في دياجير الأمة العربية... بعض النقاد السطحيين يستهزئون بهم معتبرين أنهم ضعفاء الشخصية أو أشخاص هامشيين أو حتى مجانيين... ماذا؟ شخص يكرس حياته لحب امرأة؟ أهذا رجل؟ عيب! في الواقع أنهم يجسدون في شخصهم النزعة الإنسانية العربية في أرقى تجلياتها. بحياتهم كلها لم يصل العرب الى هذا المستوى من الصفاء والنقاء، هم المتهمين بأنهم أجلاف، غلاظ القلوب. اضافة الى ذلك فقد جسدوا العبقرية العربية في أعلى ذراها تألقا. أنا أفتخر بالانتماء الى أمة أنجبت مثل هؤلاء "الشعراء الملائكة"، هؤلاء العشاق الكبار، الذين كانوا مفعمين بالمطلق الذي يستعصي على المنال. صحيح أنهم خسروا الحبيبة ولكنهم ربحوا الحب في نهاية المطاف، ربحوا الأبدية والخلود. لقد كانوا الشاهد الأكبر على أن العرب ليسوا أمة تافهة بلا قلب...

\* في الاخير ما هي مشاريعكم المستقبلية؟

هناك جانب آخر من عملي يتخذ أهمية قصوى بالنسبة لي هو: الجانب الأدبي أو الكتابة الابداعية "الانفلاشية" اذا جاز التعبير. نموذجي الفكري هم شخصيات من نوعية التوحيدى أو المعري أو جان جاك روسو أو نيتشه الخ... رولان بارت كان يفرق بين الكتابة المنفعية التي لا تعبأ بالاسلوب اطلاقا/ والكتابة الابداعية التي يهملها الشكل مثل المضمون بل وأكثر. ربما كان كانط أكبر فيلسوف في التاريخ البشرى أو من أكبرهم على الأقل. ولكنه ككاتب شخص عادي جدا ووعر، بل وممل متعب مثل

هايرماس. من هذه الناحية نيتشه أعظم منه بألف مرة. أنا أسكر عندما أقرأ نيتشه: أقوم وأقعد... (كيف استطعنا أن نُنفرغ البحر؟ من الذي أعطانا اسفنجة لكي نمسح الأفق كله؟). لا أحد يستطيع أن يكتب مثل نيتشه. عيب أصلا أن نكتب بعد نيتشه. المقصود كيف استطاعت أوروبا أن تحيل المقدس الأصولي القديم على التقاعد بعد أن كانت تسبح باسمه صباح مساء، وبعد أن كان يتحكم بها من المهد الى اللحد أو من العمادة الى القبر. كيف استطاعت أن تخرج من المسيحية بعد أن كانت مغموسة بها من أعلى رأسها الى أخمص قدميها طيلة ألفي سنة متواصلة! حدث جنوني، قطيعة مطلقة لا تكاد تصدق. "شرب البحر" كان أسهل من احداث هذه القطيعة مع قدس الأقداس، مع تراث الآباء والأجداد. نيتشه كان يعرف عم يتحدث لأنه ابن قس بروتستانتي وذو تربية دينية صارمة. لقد دفع ثمن فتوحاته الفكرية باهظا. ولم يكن من السهل عليه أن يتخلص من المسيحية التي تشربها مع حليب الطفولة والتي كانت تسري في عروقه ودمائه. الفكر لم يكن بالنسبة له مجرد شهادات عليا أو مناصب جامعية وانما مسألة حياة أو موت. أقول ذلك على الرغم من أنني لست نيتشويا فيما يخص أشياء كثيرة أساسية. أنا أقرب الى كانط فكريا من نيتشه. أو قل ان عقلي مع كانط وقلبي مع نيتشه. فلا أقبل اطلاقا بهجومه على الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، الخ... نيتشه يخيفني أحيانا.

أحيانا أموت من الضحك عندما أقرؤه وبخاصة عندما يصفي حساباته مع الفلاسفة الآخرين... نيتشه يمكن أن يصفّي فيلسوفا كبيرا أو قديسا مسيحيا ضخما بعبارة واحدة! شيء مخيف. وأحيانا أخرى أشعر بقشعريرة فلسفية، بصدمة هائلة تكاد تخرجني عن طوري. نيتشه يهزني هزا، يحررني. وكذلك فولتير... ولكنني أخاف من نيتشه أحيانا على توازني النفسي كما ذكرت آنفا. وعندئذ ألجأ الى كانط العاقل الحكيم لكي يحميني، لكي يطمئنني. كانط لا يتقدم بك الا خطوة خطوة الى الأمام، ولكن بثبات ورجاحة عقل منقطعة النظير. وهو أبعد ما يكون عن الشطحات الجنونية

النيثوية. في صحبته أنت واثق أنه لن يقودك الى حافة الهاوية أو لن يقذف بك في داهية. ولذلك فاني أعطيه ثقة شبه مطلقة وأنام قريير العينين. في الواقع أنني بحاجة الى قمة العقلانية وقمة الجنون لكي أستطيع أن أتوازن. اني بحاجة الى هذا التذبذب أو التأرجح بين قطبين متضادين لكي أشبع حاجتي الملحة الى عقلانية الفلسفة/ وجنون الشعر في آن معا. وقل الأمر ذاته عن المعري في "رسالة الغفران" مثلا. اني أقرؤها الآن للمرة العاشرة دون أن أمل أو أتعب. وفي كل مرة أفهم أشياء جديدة كانت قد فاتتني في القراءة السابقة. مع المعري أنت تحلق في سماء الأدب العالمي وليس فقط العربي. انه ذروة الآداب العربية قاطبة. المعري فنان كبير لأنه تحت غطاء من الجدية الكاملة والوقار المصطنع فانه يصفى حساباته مع الخرافات الأكثر رسوخا في تاريخنا. وهو أيضا يضحكني بل ويكاد يميّتي من الضحك لأنه ماكر كبير على عكس ما توحى به المظاهر. انه يصفى حساباته بطريقة فنية عبقرية تجعله يحلق عاليا فوق كل المبدعين العرب دفعة واحدة. انه (يتقدم مقنعا) كما كان يقول ديكارت. وهل في الأمر حيلة؟ نفس الشيء ينطبق على جان جاك روسو في "الاعترافات"، أو ميشيل فوكو في "تاريخ الجنون"، و"الكلمات والأشياء". وقس على ذلك... هؤلاء هم مجانيين الكتابة، الكتابة بالنسبة لهم عبادة. انها ليست مجرد أداة لتوصيل الأفكار، وانما غاية بحد ذاتها، وأكاد أقول غاية الغايات. محمد شكري يقترح من هذا الجو أيضا. انه يعرف معنى الكتابة. وكذلك محمد زفزاف وآخرون. أنا أتيت الى الفكر من جهة الأدب وليس العكس. الأدب هو ديدني، هو حياتي، وليس الفكر الناشف، البارد، أو العلوم "اللاإنسانية" كما يقول روجيه غارودي. أنا لا أستطيع أن أنام أو أستيقظ بدون أن أترنم بأبيات من الشعر العربي، قديمه والحديث... ولذلك فعندما أنشر نصوصي الشخصية، أو مقالاتي عن بودلير ورامبو وريلكه وهولدرلين وسواهم فربما تعرف القارئ على شخص آخر غير وقور جدا...

# حوار خاص مع الأديب، والمفكر الجزائري الأستاذ الدكتور عبد القادر فيدوح عن "الأنسنة"

■ اجراه: نور الدين علوش

## المحور الاول

نور الدين علوش : بداية من هو الدكتور عبد القادر فيدوح؟

الأستاذ فيدوح :

لعل سؤالاً كهذا يثير فضول كل مؤرخ، أو مبدع، أو سياسي. لذا، أعتقد أنه من الصعب جدا ان يعرف المثقف نفسه، ولكنني أستطيع أن أقول في ظل هذا الزمن الموبوء أنني محرّك - شأني شأن أي مواطن عربي - بحسب ما فرض عليه، أو ما قدر له، لأن شقاءه في مصدر هامشيته، أو كما قال محمود درويش عن أدوارد سعيد: "على الريح يمشي، وفي الريح (يحاول أن) يعرف من هو" وفي مثل هذا الموقف كل ما أستطيع أن أقوله - على رأي درويش: لا أعرف نفسي لئلا أضيّعها - ومع ذلك أنني " أنتمي لسؤال الضحية" رابض في قاع كلمات تبحث عن معنى منفلت، فلا جدوى، بعد أن أصبحت المواقف متجاوزة، والأفكار سوداوية، والحياة ملغزة، وما بين إبهام الحياة ولغز التعرف إليها تتشكل مسيرتي - شأني شأن الكثير ممن يحمل هم الكتابة التي لم تعد قادرة على توصيل معنى الفهم، لذلك أصبح الإنسان حسب وليام دالتي Wilhelm Dilthey غير قابل للفهم.



وحيث يجد المرء نفسه في ظل هذا التصور، فهو مخير بين أمرين: إما أن يحمل قيمه، أو يمارس شذوذ التفكيك الذي يوطئه المعنى المنفلت، ولعلي من الذين يرفضون أن يعيشوا هذا الشذوذ الذي أضعف المبادئ، أو أن يعيشوا سر المعنى المضلل خارج سياق القيم، وليس للمرء في هذه الحال إلا أن يستفيد من تجارب الحياة ليجعل منها كسفاً.

نور الدين علوش: كثر الحديث في الأوساط الثقافية والأكاديمية عن مفهوم الأنسنة، فما هي الأنسنة؟ وما هي جذورها الفلسفية والعلمية؟ ومن هم منظروها؟

الأستاذ فيدوح:

لقد ذكرت في دراسة لي عن هذا الموضوع أن الأنسنة في مجمل تعريفاتها تتمحور فيما رآه شيلر F.C.S.Schiller الذي يعتبر أن قوام الأنسنة هو إدراك الإنسان أن المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية، وتبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته"، طبقاً لما أورده في كتابه "دراسات في المذهب الإنساني" "Studies in Humanism"، ولا خلاف - في ظني - بين الأنسنة وبين آراء الناس فيما تواضعوا عليه من أمور ما يستوجبه الواقع الداعي إلى الإصلاح. واضح، إذًا، أن أطروحة الأنسنة ترجع إلى مقتضيات تيولوجية Teologia، وإثنولوجية Ethnology، كونها تصور الإنسان وفق قوانين سنن الكون، وهو تفسير يسعى إلى وضع الإنسان تحت إمرة اللوغوس (العقل) في محاولة للبحث عن تفعيل التجربة الإنسانية في ضوء ما يقتضيه توحيد الكليات عن دائرة التدرج الطبيعي لروح الوجود.

ووثبًا على النظر إلى هذا المصطلح في مساره التاريخي، وعلى الرغم من تفرع الحديث في هذا الموضوع إلى مجالات شتى، وعلى الرغم من اتفاق كل الدارسين على أن المفكر الجزائري محمد أركون حاز قصب السبق، وشرف الدراية به، فإننا نرى أنه أول من وسع من دائرة هذا

المفهوم، وجعله متساوقا مع تنامي الوعي الإنساني للحضارة الجديدة. وقد تبين لأركون - في حينها - أن الحضارة العربية ما زالت تعيش على فكر الفقه، ولم تسهم في بناء فقه الفكر، اعتقادا من وعي هذه الحضارة أنها مركز الكون الإنساني، من دون تبصّر في المقام، أو التدبّر بالنظر في الدلائل التي تراهن على معايشة مستجدات العصر، سواء من الناحية المادية، أو البنيوية، أو المعرفية، أو الثقافية.

وقد استضاء أركون في "أنسنته" بتنوع انتعاش التمدّن، والنمو المطرد الذي أسهمت في بنائه الحضارة الجديدة، ابتداء من باكورة التطور المعرفي إلى تنامي الوعي الثقافي في كل ما يتصل بالكائن البشري الذي من شأنه أن يظهر الإنسان على إنسانيته، ويعزز فيه دوره الاجتماعي؛ الأمر الذي من شأنه أن يسوّغ بزوغ ثقافة إنسانية مشتركة، لا تكتمل إلا بهذه المفاهيم: العمل المفضي إلى البناء، والحرية، والعدالة، والديمقراطية. وليس غريبا أن يكون أركون مدركا هذا التصور من دون أن يجعل منه حافزا لإنتاج معرفة قادرة على البناء، من هذا المنظور كان أركون يستمد رؤاه، كما استمدت أنسنته ووعيها الفكري من نتاج قدرات الثقافة المتحررة، ومن المتغيرات التي أحدثتها نجاحات النهضة الحديثة في جميع مراماتها الملازمة لحياة الإنسان المتحضر، بوصفه مصدر الكون في منظومته البشرية.

وقد وظف أركون الأنسنة في مجالاتها المتنوعة كالأدب، والثقافة، والتاريخ، والدين، والإنسان في علاقاته الاجتماعية، والفكر في مساره التنويري، وكأننا به في أثناء تناوله وعي الأنسنة يدعو إلى تثوير العقل، بدافع الرغبة في التحديث، ونشر فلسفة الأنوار التي تمكّن في الإنسان نزعته الإنسانية، وتخلق فيه عقلانية متوازنة في الحياة الاجتماعية.

أما فيما يتعلق بجذورها فليس هناك أدل على الاحتفاء بالإنسان كما احتفت به الديانات بخاصة الدين الإسلامي الذي كرم قيمة الإنسان وأعطاه الأفضلية على باقي المخلوقات، وجعله الله سبحانه خليفته في الأرض إنّي

جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً وَغَيْرَهَا مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي جَعَلَتْ مِنْهُ حَامِلٌ أَمَانَةَ  
إنسانية على وجه الأرض، والغاية من خلقه عن سائر المخلوقات في  
شأوه، كما هو الشأن بالنسبة إلى جميع الثقافات التي احتفت به على مر  
العصور، إلى أن ارتبطت أهمية المصطلح بشكل محدود في الفكر الأوروبي  
الحديث، حين ورد لفظ "أنسنة" "Humanisme" لأول مرة سنة 1808م،  
من فريدريك نيثامر Friedrich Philipp Immanuel von NIETHAMMER في  
دراسته المعنونة بـ

Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Un terrichts unserer Zeit

وقد ذكر الباحث هواري تواتي أن لفظ الأنسنة "Humanisme" اكتسى  
محتوى فلسفياً. في أوساط اليسار الهيجيلي واستعمل كمفهوم في الفلسفة  
الأنثروبولوجية. كما نجد له أثراً عند ماركس Marx في مخطوطات 1844  
وفي العائلة المقدسة (1845) الذي ألفه بالتعاون مع فريدريك انجلز  
Friedrich Engels. والليذان ربطا المفهوم بالتححرر الإنساني، إلى أن استوى  
المفهوم في سياقه الفلسفي مع فريدريك فيورباخ . Friedrich Feuerbach .  
وعلى الرغم من تداول هذا المصطلح "أنسنة" Humanisme منذ عام 1840  
في مختلف الحلقات الفرنسية المهمة، فإنه لم يدخل القاموس الفرنسي إلا  
ثلاثة عقود بعد هذا التاريخ، في ملحقه لسنة 1877، ثم توالى الدراسات  
الغربية فيما بعد التي وصفت الأنسنة بأنها ستكون "دين المستقبل". (ينظر،  
هواري تواتي: من أجل نزعة إنسانية متوسطة، موسوعة الأنسنة  
المتوسطة)\*.

نور الدين علوش لم تظهر النزعة الإنسية في الغرب بدون مقدمات  
وإرهاصات فكرية وعلمية، فما هي الشروط الثقافية والعلمية والدينية التي  
أنتجت الأنسنة؟

الأستاذ فيدوح:

لا أحد يزايد على أن لحركة الإصلاح التي تبناها الفكر الإنساني عبر

مر العصور دورا في تغيير الإنسان إلى طريق القيام بما عليه من واجب، والأخذ بيده إلى أن ينال كرامته، ودفعه إلى أن يأخذ حقوقه من دون منّ مما يُعطى له.

لقد سعى العلماء والمفكرون إلى أن التغييرات الاجتماعية لا سبيل لها إلا إلى نموها؛ بدافع الفعل المشترك لحدوث التفاعل في الاتجاه السليم خدمة للإنسانية، ولعل هذا التفاعل هو الفكرة المتبلورة التي رافقت واعز تكوين القيم التي حصنتها كل الحضارات، وعززت دورها في الحياة، من منظور إن كل حضارة لا بد لها من عوامل ومبادئ تستمدّها من غرائز الإنسان وطبيعة تكوينه الفطري والثقافي كنتيجة حتمية لإشعاع يبعث على النمو، من دون إهمال منعطف الوعي، واستخدام العقل الذي من شأنه أن يفضي إلى الإنتاج، وعلى أساسه تتم الدورة الحضارية في اتجاهها المتنامي كنتيجة حتمية لانبعاثها، بعد تحطيم كل ما يمت بصلة إلى الأغلال التي رافقت الإنسان في مسيرته البالية، في مقابل إصفاء العقل من كل ما هو رَمِيم، وذلك حتى نتجاوز الحد الفاصل بين ما هو سلبى متوارث، بخاصة ما اتخذ منه عُشًا مظلمًا في ضمائرنا، وإيجابي يروم المدنية، أو بتعبير آخر حتى نفرق بين عهد الجمود وعهد الترتيب، والتحليل، والتصويب لإدراك التدبر، وإعمال العقل، حينها يمكن القول إن مثل هذه الإرهاصات الفكرية هي ما كان دافعا لإنتاج وعي إنساني اتخذ سبيل منعطف بناء الدورة الحضارية والشعور بالانتماء إليها، والاستعمال العقلاني لركائزها، ومبادئها، وهذا ما نلمسه في الحضارة الغربية التي تداركت أخطاء الماضي بالصواب، واتبعت المستجدات وعالجتها، وألحقت الآخر بالأول في تنام مستمر، يبحث عن فكر جديد، ووضع جديد، وهو ما تم رسمه للنهضة بماً يمكن أن يكون عليه الوضع في إيجاد صلة تربط الإنسان بالإنسان، والإنسان بالمجتمع، والإنسان بالواجب، وهو ما أشار إليه مفكرو عصر النهضة في أوروبا الذين أرشدوا الوعي إلى الموضوعية، ودعوا إلى تبني المنهج التجريبي، خدمة لتقدم الإنسانية، وبناء مدنيّتها، وإعطاء الأهمية للقيم، وحرية الرأي بوصفها اللبنة الأولى لبناء مجتمع صالح في احترام

الرأي والرأي الآخر، والالتزام بمنظومة العقد الاجتماعي المشترك.

وإذا رجعنا إلى الباحث، العالم، الهولندي ديدية إرزمس Didie Erasmes فإنه كان حسب رأي الباحثة حياة بنت مناور الرشيدى من أنه كان يرى أن الدراسات الإنسانية وسيلة لغاية، وهي إصلاح المجتمع الأوربي وتخليصه من الشرور، والآثام، والفضائح الخلقية التي كانت ترتكب جهاراً، وكذلك من الجهالة المتفشية فيه. وبعبارة أخرى كان يرى ان الدراسات الإنسانية يجب أن تهدف أولاً وقبل كل شيء إلى علاج الأمراض الاجتماعية، والمساوى الخلقية.

وإذا أضفنا عامل الرغبة في التحرر من قيود الأعراف والتقاليد العقدية المزيفة عندهم، استطعنا أن نعرف مدى اهتمام الغرب بقيمة معنى التحرر من سيطرة الأفكار الضالة، سواء ما كانت تمارسه زعامة الكنيسة بسيطرتها الدينية، أو ما ترسب في ثقافتهم البالية، ومحاکاتها، بوصفها جزءاً من قداسة الماضي.

ولعل في حركة الإصلاح هذه - بخاصة منها الجانب الديني - ما جعل البحث الإنساني يأخذ حيزه الموضوعي في الدراسات الغربية، رغبة في تعزيز مكانة الدراسات الإنسانية في الثقافة الحديثة، ومن هذا المنظور تواضع بين المفكرين أن يكون العقد الاجتماعي الجامع بين الواقع المعمول والواقع المأمول هو الارتباط الوثيق بين الوعي الإنساني والوعي الإصلاحي، وهو ما عملت على تحقيقه النهضة الأوربية بوجه عام، وكرسته الدراسات الثقافية التي اتخذت من القيم الإنسانية وسيلة لتحقيق أهدافهم الاجتماعية.

نور الدين علوش: ارتبطت الأنسنة تاريخياً بالتنوير والعلمانية، فما هي دلالة هذا الارتباط؟

الأستاذ فيدوح:

مع تقديري لهذا الرأي إلا أنني لا أميل إليه، بعد أن ذكرت لك قبل

قليل أن الحاجة إلى الأنسنة فرضتها ضرورة "دين القيمة" وليس دين العلمانية؛ أي جوهر المبادئ الإنسانية، وإذا كان الشأن الديني عند العلمانيين يستند إلى طريقة الاعتقاد بصحته، من عدمه، فإن دين القيمة الإنسانية يستند إلى الترابط، والتكافل، والانخراط، والتآلف، والتوحد، والائتلاف، سواء أكان ذلك بالفطرة أم بما تدعو إليه التوجيهات بالأدلة والبراهين، وإذا كان التنوير يستمد أفكاره من الحاجة إلى التغيير بالفكر والإنجازات المادية، والمعرفة الإنسانية، فإن الأنسنة تشترك مع هذه المعرفة بالطرق التي تؤمن وصول الإنسان إلى القيام بدوره، بوصفه إنسانا منتجا في هذه الحياة، وإذا كان كل من التنوير والعلمانية يشتركان في مساعيها إلى نشر التمدن بين المواطنين، فيما يسبغانه على الحياة من تحضر وتطور، فإن مصدر الأنسنة يكمن في مقومات المجتمع المدني في تأخيه عبر الوسائل الموكلة إليه لبناء مجتمع صالح لا يختلف على ما سنته القوانين الطبيعية التي لا تختلف كثيرا عن القوانين السماوية، أو الوضعية، ولذلك لا أجد غضاضة فيما تشترك فيه الأنسنة مع العلمانية والتنوير في بعض الأمور، ويختلفان معها فيما هو خصوصي، على الرغم من أنني أرجح كفة من يرى أن العلمانية لا تعارض الدين في جوهره إلا بمقدار ما يساء فهمه، على النحو الذي دعا إليه العقل التنويري بالتشجيع على أعمال العقل، وهي ميزة لا تختلف كثيرا عما رسمته الديانات السماوية بخاصة الدين الإسلامي الذي نوه بالعقل، وأعلى من مكانته، وجعله في مقام التعظيم، والعمل بموجب ما تشمل عليه وظائف الإنسان العقلية - على اختلاف أعمالها وخصائصها - حيث تكررت قيمة العقل في القرآن - بما في ذلك مشتقاته - بعدد وافر؛ الأمر الذي أعطاه ميزة متفردة بين الديانات والمذاهب.

## المحور الثاني

نور الدين علوش : ارتبط موضوع الأنسة في الفكر العربي كثيرا  
بالمفكر الجزائري محمد أركون، فما هي الأطروحة المركزية التي يدافع  
عنها؟

الأستاذ فيدوح :

لقد ذكرت في دراسة لي عن هذا الموضوع، ما نصه أن محمد أركون  
كرس جهده لموضوع "الأنسة" حتى أصبح أكثر الموضوعات جدارة  
بالدراسة. وقد نظر إليها الباحثون من شتى الأهواء، يمكن حصرها في  
حكيمين: أحدهما أن الأنسة قيمة علمية مائزة في فكره، أما الحكم الثاني  
فيتمثل في نظر منتقديه على أنها؛ أي الأنسة، زلة شائنة في منهجه،  
وشائبة في رؤيته، ومبالغ في تجسيمها بهذا الطرح، بالنظر إلى ارتباطها  
بالمناهجية الاستشراقية، في حين رأى المنافحون عنها أنها تعود بجذورها  
إلى مهد الفكر الإسلامي، مروراً برواد النهضة العربية، ومن ضمنهم حسن  
العتار (1766 - 1835) في مطلع القرن التاسع عشر، ومن بعده رفاعة  
الطهطاوي (1801 - 1873) فيما دعا إليه من فكر تنويري، الذي بعثه طه  
حسين (1889 - 1973) ومن تبعه بقدر من الإصلاح والإبداع، ومن قبله  
مُحمَّد عبده في حديثه عن نظام الحكم والوطنية وقضايا المرأة، وعلي عبد  
الرازق في تبنيه علمنة الدولة، ولطفي السيد في دعوته إلى القومية المصرية  
بديلاً عن الرابطة الدينية، وقاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة. فإننا  
نجد للأنسة في ارتباطها بتحرر الإنسان من أغلال العوائق ما يؤكد مكانتها  
في الثقافة العربية الحديثة، على نحو ما كانت عليه نزعة الأنسة الإسلامية  
منذ القرن الخامس الهجري.

وإذا كان أركون يعزز مكانة "الأنسة" فلأنه في تقديرنا يعدُّ إرادة  
الإنسان، في تعقُّله، فرعاً لإيمانه بالانتصار لمبادئ الدين بفضل استعداده  
العقلي. والحال أن أنسة أركون لا تبتعد كثيراً عن النزعة الإنسانية من

حيث كونهما لا ينفصلان عن بعضهما كثيرا في رسم المقاصد التي تكفل للإنسان حمل الأمانة الإنسانية، والتعهد بها في الإعمار. فأين وجه الخطأ - إذا - في حمل أركون على المروق بهذه الحدة؟ وهل يكمن الخطأ في اختزال "أنسنة" أركون في مجرد الثيولوجية السلبية؟. إذا كانت الأنسنة ترى أن الوعي سلطان العقل الداعي إلى حرية الإرادة، وفق رغبات الإنسان بحسب ما يعرف بالاحتمية التاريخية، فإن النزعة الإنسانية تنبثق من جوهر الأشياء في ارتباطها بالكمال المطلق، وقد نجد في إنسانية الإنسان المتطابقة مع التصور الديني المحض ما نعتقد أنه يجمع بين الأنسنة والإنسانية، أو بين قوانين التطور العامة في "الإرادة البشرية" و"علة الكبرى".

نور الدين علوش: يرجع أركون - كثيرا - في كتابته إلى أبي حيان التوحيدي، وابن مسكويه، بوصفهما علمين من أعلام النزعة الانسية في الحضارة الإسلامية، فما هي الأسباب التي دفعته الى ذلك؟ وأين إسهامات الفارابي التي أعلت من شان الإنسان؟

الأستاذ فيدوح:

لقد بينت في كتاب لي بعنوان "التجربة الجمالية في الفكر العربي" أن لأبي حيان التوحيدي دوراً حيوياً في تطرقه لموضوع الإنسان، وكل من يتعمق في كتابات التوحيد يجد فيها مادة سائغة للقيمة الإنسانية، وهو ما حدا بكثير من المفكرين إلى تناول مادته الفكرية بقدر من التدبر والتبصر، وعلى رأسهم محمد أركون الذي تشبع بأفكار الفلاسفة العرب القدامى، ولعل مرد الاهتمام بأبي حيان هو أنه من بين الفلاسفة الذي أولوا عناية مطلقة لقيمة الإنسان من حيث إنه لا قيمة له بطبيعته، بل بالتحقق المطلق لحركته الدائبة، على اعتبار أن من شروط المعرفة القلب من حال إلى حال، ومن هيئة إلى أخرى، يتجرد من خلالها الإنسان بوصفه عالماً أصغر، ولما كان كذلك، فقد كان الكون عالماً أكبر. وكأن الكمال في نظر الفلاسفة، والتوحيدي على سبيل المثال هو نظير المعيار الخلفي الذي



يشكل بعرفانيته معرفة الحق ومصداقاً له، وذلك من خلال المعرفة اللدنية التي تحدد فضائله الإنسانية في وجودها الأخلاقي والاجتماعي، بما يقابلها من كمال لصفة العالم الآخر؛ لأن الإنسان في نظر التوحيدي "إذا أحس بهذه الفضائل التي في نفسه، والرذائل التي في نفسه - وجب عليه أن يستكثر من الفضائل ليرتقي بها، إلى درجات الإلهيين". (الهوامل والشوامل، ص 28)، على اعتبار أن معرفة الكمال والتحلي به إنما تنطلق من جوهر وجود الإنسان في حركته الدائبة التي تسعى إلى معرفة النفس عبر صفة العقل. على أن هذا الكمال لا تتحدد معالمه في نظر التوحيدي إلا من خلال ما يحتوي الإنسان من معرفة يقينية للنفس التي تندرج بين الروح والجسد وهي ثنائية، تحدد مدار القيمة الفنية على خلاف غيرها من المخلوقات، وأن معرفة العالم لا تتحدد إلا من منظور منطلق معرفة الإنسان ذاته. ذلك أن كل تجربة جمالية تصدر عن اهتمام الإنسان بذاته بما هي قيمة إنسانية، أو بما هي مشروع يتطلع إلى المعرفة، هذه المعرفة التي تصل بها النفس إلى حقيقة الكون، ألا وهي الذات الإلهية، ومن ثمة تصبح المعرفة شرطاً لمعرفة الحقيقة، كما أنه لا حقيقة من دون معرفة الإنسان لنفسه، بوصفها جوهرًا إلهيًا، وفي هذا يقول التوحيدي: "فمن أخلاق النفس الناطقة - إذا صفت - البحث عن الإنسان، ثم عن العالم؛ لأنه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير، وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بوجوده وجد ما وجد، وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتب ما ترتب" (الإمتاع والمؤانسة، ص 134).

ومن ثمّ، فإن الاهتمام بالإنسان عند التوحيدي وتقديمه على ما سواه لا يعني وصفه لذاته. وإنما بما هو قوة خارقة للإنتاج المعرفي، بل هو المقام الأول، وبذلك استبعد أبو حيان في الإنسان جانبه الروحي لصالح النفس، على اعتبار أن الإنسان لم يكن إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحيوان فرق، ومن ثم فإن العقل الإنساني - في نظره - موجود بالفعل وهو فائض عن عقل موجود بالقوة هو (الله) ومن ثمّ يكون الإنسان قوة بعقله.

وإذا كانت قيمة الإنسان على هذا النحو في فكر التوحيدى فإنها لا تقل أهمية في أبعادها المتنوعة، عنها في فكر ابن مسكويه الذي وصف أصناف الناس إما على أنها كريمة بالطبع، أو عادية بالطبع، أو أنها عديمة التفاعل مع الآخر(ينظر، تهذيب الأخلاق ص51)، وفي هذا إشارة منه إلى تفاضل الناس في "الإنسانية" بالفضائل القائمة على العلم والأخلاق، وعلى بذل العطاء، وفي هذا غاية ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من قبول قوة العقل، حتى يصبح في الأفق الذي هو مدار الإنسانية ولا حالة للإنسان أعلى من هذه ما دام إنساناً. وما دام الأمر على هذا النحو فليس تتم للإنسان السعادة إلا بتحصيل التمام بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية، وفي هذا الشأن يقول: وينبغي أن تعلم أن كل إنسان معد نحو فضيلة ما فهو إليها أقرب، وبالوصول إليها أخرى، ولذلك ما تصير سعادة الواحد من الناس غير سعادة الآخر إلا من اتفقت له نفس صافية وطبيعة فائقة، فينتهي إلى غايات الأمور وإلى غاية غاياتها، أعني السعادة القصوى التي لا سعادة بعدها (ينظر، تهذيب الأخلاق، ص 84 - 72).

أما الفارابي فقد نال الحظوة نفسها التي نالها غيره من الفلاسفة الذين تعرض لهم أركون، وعدّه من أهم الشخصيات التي بينت الموقف الإنساني المنفتح، وأنه أحد ركائز الفضاء العقلي الجريئ، بالإضافة إلى أسماء أخرى تمتُّ بصلّة إلى هذا الموقف، منها على سبيل المثال: الجاحظ، والكندي، وابن سينا، وأبي سليمان المنطقي، وأبي الحسن العامري، وغيرهم كثر، وعلى الرغم من ذلك تظل مواقفهم تحت سقف الإرهاصات الأولى، ومع ذلك يبقى موقفهم سباقاً في تاريخ الحركة الفكرية عن النزعة الإنسانية، وعقد مصالحة بين الدين والعقل، بغض النظر عما قام به الغربيون - تبعاً - من نهضة فكرية ركزت على استقلال العقل عن النقل. ليس المجال هنا للتصنيف فيه.

وبالعودة إلى طرح سؤالك بخصوصية في الشق المتعلق بالأسباب التي دفعت أركون إلى تبني أفكار هذين المفكرين، ألا نجد فيما عرضناه مبرراً

قويا لاقتناع أركون بما توصل إليه الوعي الفكري العربي لأن يكون في مصاف القيم الإنسانية التي تطرحها المعارف - والفلسفة منها على وجه الخصوص - عبر العصور، والفلسفات الحديثة على وجه التحديد؟

وإذا أضفنا إلى هذه المبررات مسوِّغ محاولة اركون إبراز مكانة الأنسة في الفكر الإسلامي، وأن هناك نزعة إنسانية يدعو إليها الإسلام، فإن ذلك ما يحسب له في السبق الكشفي الذي تفردت به أفكاره، والتي أفاضت في الحديث، بما تستوجهه القيم الإنسانية.

وقد ذكر هاشم صالح، أقرب الناس إليه في مقال له: (هل أركون فيلسوف؟ وبأي معنى؟) أن حرَّصَ أركون على مصطلح الأنسة كان نابعا من أطروحته: "النزعة الإنسانية والعقلانية العربية في القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي - مسكويه فيلسوفا ومؤرخا". ويذكر أنه اختلف معه كثيرا حول ترجمة هذا المصطلح الاوروبي: هيومانيزم Humanisme "وعلى الرغم من إصراري على مصطلح النزعة الإنسانية كمقابل له إلا أنه أصر على كلمة الأنسة وفرضها في نهاية المطاف، بل واشتق كلمة جديدة في اللغة العربية من خلالها. ومهما يكن من أمر فان اركون أثبت وجود نزعة إنسانية حقيقية في العالم العربي الإسلامي، وفي القرن العاشر الميلادي، بل وحتى قبل ذلك. لقد برهن على ذلك من خلال تحليله لأعمال مسكويه والتوحيدي وسواهما من مفكري ذلك الجيل. وقال بأن النزعة الإنسانية والعقلانية العربية سبقت النزعة الإنسانية الاوروبية في عصر النهضة بخمسة، أو ستة قرون على الأقل. ولكن المستشرقين لا يعترفون بذلك ويصرون على القول بأن العرب لم يعرفوا النزعة الإنسانية في تاريخهم، وأن هذه النزعة محصورة بالقرن السادس عشر، وعصر النهضة في ايطاليا، ثم كافة أنحاء اوروبا. وبالتالي فهي حكر على الغرب وثقافته فقط".

نور الدين علوش: يحتل التأويل موقعا مهما في مشروعه النقدي فما هو التأويل؟ وما هي آلياته؟

## الأستاذ فيدوح:

أعتقد في هذا الموضوع أنه لا حاجة إلينا بالعودة إلى الإرهاصات الأولى في جميع الثقافات، والنظريات الغربية على وجه التحديد، وصولاً إلى الفيلسوف الألماني هانس- جيورج غادامر، الذي صُنف على أنه رائد التأويل الفلسفي المعاصر، ولعل الكل يتفق على أن التأويل طلبته حاجة اغتراب النص، وهجرته عن فهم المتلقي له فهما يليق بما يرمي إليه النص، ويلتمسه المتلقي، وابتغيه في هذا النص، وقد ذكرت في كتابي "نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية"، وبخاصة كتاب "إراءة التأوي" ما يشير إلى أن التأويل يأتي ليربط الألفة بين المتلقي والنص، بأليات متنوعة، غالباً ما يفرضها النص، ويختار المتلقي ما يناسب منها للتحليل، أضف إلى ذلك أن التأويل يربط المتلقي بالكيفية التي يتمثل فيها اللامقول في القول؛ غير أن نظرة خاطفة تجعلنا نستسلم للشروط الممكنة لنظرية التواصل - من المنظور الجمالي - مع المفاهيم الكامنة في هذا العالم، وتشكلاته الدلالية، التي لم يعد يحدها حد، وليست قابلة للنقض، أو المساءلة، ما دامت الرغبة تكسر المنهجيات، وتطلب الحاجة إلى التعبير عن الأشياء الخافية. وما دام العالم يفيض بالمستجدات، فليس هناك حكم ناجز. وإذا كان ذلك كذلك فإن العين الرائية تبقى ملتزمة بكل ما هو كشفي يشع بالتأمل الذي يستمد قيمته من ذاته؛ لا من مرجعية الطي، أو المطوي في ذاته، الضامر في منابعه.

وفي مثل هذه الحال يأتي التأويل ليكشف اللامقول في النص، ويرفع عنه ما يواريه ويغطيه، ويزرع فيه روح التجديد إلى اللامتناهي من الدلالات، امثالاً لمقولة محي الدين بن عربي " ما في الكون كلام لا يتأول" بغرض الحصول على أجوبة مرتبطة بمشروع الإنسان في الوجود من ظاهر وباطن.

ومن ثمّ، إذا كان التأويل الذي نقصده، بحسب شمولية السؤال، يقتحم الخبيء واللامرئي في النصوص المعتمدة، فذلك لأننا نرفض أن

نكون مرآة للصورة، أو المرآة العاكسة، وإنما رغبة كل متلقٍ تكمن في الاندماج مع النص الذي يشغل باله، ويعزز افتراضاته؛ لأن هناك مسوغات تدفعه إلى ذلك، وفراغات تأسره، وتشده إلى تضاعيف النص وفيوضه. والتأويل بهذا المنظور، مسار مفتوح، يصوغ أسئلته في فضاء النص، اعتقاداً منا أن العلاقة التي تجمع التأويل بالإبداع هي علاقة تكامل، رغبة في البحث عن أغوار الشيء في الذات ومحيطها الكوني، وأن كلا منهما يفيد الآخر فيما تنطوي عليه مظاهر الكون من أفنعة متعددة، والبحث في جوهر الحياة الإنسانية التي يرمي إليها كل نص.

نور الدين علوش : ما الفرق بين الأنسنة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، والأنسنة في الفكر الغربي؟  
الأستاذ فيدوح :

انطلاقاً من إصرار محمد أركون نفسه، وثبت منه، ولزمه في دراساته، فإن "الأنسنة" بنزعتها الإنسانية في إرهاباتها لأولى، واكبت الفكر العربي قبل الفكر الغربي، غير أن منافحة المستشرقين له وقفوا في وجه كل رؤيا مستنيرة جاء بها الفكر العربي، ومن ثم تصدوا لآراء أركون، وتصدوا له بما يناقض نتائجه العلمية المستنيرة التي توصل إليها في أبحاثه، وواجهوه بقسوة، فيها نزعة من الصلف، والنزق، وبكل ما تحمله معاني العجرفة، مستكثرين على الفكر العربي سبق تناول النزعة الإنسانية في دراساتهم، وقد ذكرنا سابقاً أن النزعة الإنسانية لم يكن لها وجود بالسياق الذي أسسه الفكر العربي حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة إلا في القرن التاسع عشر، وبالتحديد في سنة 1808 حين استعملها F J Nithammer وربطها بالمنظومة التربوية رغبة في خلق ناشئة تنهج سبيل السلف في السلوكيات، وهو ما يمكن أن يدخل ضمن سياق الإعلاء من قيمة الإنسان ومكانته في الحياة اليومية. غير أن الذي يعيننا في هذا المقام أن الأنسنة في الفكر الإسلامي لم تخرج عن تعزيز مكانة العقل، والدعوة إلى حرية الإرادة وفق رغبات الإنسان بحسب ما يعرف بالحمية التاريخية،

وضمن هذا السياق نظرت الفلسفة الإسلامية إلى النزعة الإنسانية من منظور أنها تنبثق من جوهر الأشياء في ارتباطها بالكمال المطلق، وقد نجد في إنسانية الإنسان المتطابقة مع التصور الديني المحض ما نعتقد أن الفكر الإسلامي يجمع بين الأنسنة والإنسانية، أو بين قوانين التطور العامة في "الإرادة البشرية" و"العلة الكبرى".

والحال هذه، فإن اختلاجات الإنسان لا تخرج كثيرا، أو قليلا، عن ظلال سنة "علل العلل" في تساؤلات الإنسان وتطلعاته ضمن اتساع مدى الأنسنة، بما في ذلك نزعتها الإنسانية. ومن ثم، فإننا لا نرى ضيرا من أن تحقق الأنسنة جزءا من أهداف النزعة الإنسانية التي دعا إليها الفكر الإسلامي، اعتقادا منا أن الأنسنة والإنسانية يتطابقان في غاية الرسالة، من منظور أن الإنسان موجود كونه خاضعا لإرادة قادرة على توجيهه، وموجود بفعل إرادته، وهي مسألة ناقشتها الفلسفة العربية القديمة في موضوع "إرادة الحتم وإرادة الأمر"، وفي علم الكلام تحت مفهوم "المحكم والمتشابه"، أو ما قيل في "نظرية الكسب".

أما الأنسنة في الفكر الغربي فإنها شطت بنا في منظورها - بدءا من ربطها النزعة الإنسانية - بعلم اللاهوت الذي حاول أن يجبر الإنسان في إحداث علاقة بين إدراك الكليات بإدراك المفردات؛ لمعرفة العقيدة الدينية، بما تستلزمه القيم، كونها تضمن التقاليد الدينية، إلى أن جعلت من الإنسانية في مرحلتها المتأخرة كينونة شبيهة بنظرتها المادية للإنسان، بمعزل عن الجانب الروحي، أو الإنساني، وإخضاع كل شيء للتجربة، وتطبيقها على الإنسان، ومن ثم أصبح الإنسان في تعامله الإنساني بمثابة مرجعية للقوانين المادية، وكل ما يتصل بآليات التشييت، والتشكيك، والاختلاف، والتغريب، والعدمية، والتفكيك، واللامعنى، واللانظام، والغرابية، والشذوذ، وغموض الآراء والأفكار والمواقف. فأين الإنسانية المشتركة في ظل تشظي الإنسان وانهيار قيمه، وتشتتها، بهذا الحد.

وتتفق جل الدراسات على أن الفارق بين نشأة العلمانية في الغرب

عنها في الثقافة العربية، هو أنها جاءت في الغرب نتيجة تأزم مجتمعه - في حينه - الذي كانت تسيطر عليه المؤسسة الدينية، وهو ما لا يتطابق مع ثقافتنا التي سيطرت فيها المؤسسة السياسية على المؤسسة الدينية، بغض النظر عن مؤدى النتيجة.

نور الدين علوش: ما هي العوامل التي حكمت ظهور الأنسنة في العصر الكلاسيكي الإسلامي؟ ولماذا تراجعت ولم يكتمل مشروعها؟  
الأستاذ فيدوح:

لعل الروابط التي حددت مسار الرؤية الكونية "برؤية علمية محض" هي ذاتها التي حددتها الرؤية الكونية من المنظور الديني في نظره الشمولية من حيث (العبادة، والشريعة، والفكر، والعمل) وهو ما اعتبره محمد أركون في أثناء تطرقه لـ "الحادث القرآني" ضمن "مسار الفكر العليم"، اعتقاداً منه أن الإناسة الثقافية تسهم في فهم معالجة الظاهرة الدينية، وفي هذا تعارض - حسب رأي أركون - مع "الطريقة الأخبارية" التي يتبعها المستشرقون (ينظر، رون هالبير: العقل الإسلامي، ترجمة جمال شحيد، 196).

وتتفق معظم الدراسات على أن ما وحد فكرة النزعة الإنسانية بين العرب المسلمين هو عوامل كثيرة، منها العامل الاجتماعي، والثقافي، والديني، قبل أن تنتصر التوجهات الفقهية الدوغمائية في عهد السلاجقة لتقيض الفكر الحر، والتي أطلق عليها أركون بالثقافة الارثوذكسية في إجبار الناس بالالتزام بالموروث، كما يمثلها الجانب الفقهي الذي لا يملك الحقيقة سواه!...

نور الدين علوش: كيف يمكن بعث الأنسنة من جديد في الفكر العربي المعاصر؟

الأستاذ فيدوح:

لعل أول مبادرة يفترض أن نقوم بها هي معالجة قضايانا فكرياً، بما

تستدعيه النظرة الكونية، وفيما له صلة بما تنجزه الرؤية المعرفية الإنسانية، والعناية باستثمارها عناية تامة، بدءاً من نهضة تعلّمية، وتعليمية، وصولاً إلى نهضة فكرية فلسفية، بعيداً عن العموميات. حينذاك نستطيع القول إننا أوشكنا على الاقتراب من المعرفة، وتوظيفها في حياتنا اليومية، والانتقال من النقل إلى العقل، وأعتقد أن هذا الأمر لن يتم إلا بإصلاح منظومتنا التعليمية، وإصلاح الوعي، لما يحتاج إليه من تصور واضح وجلي لرؤاه، أو كما قال المتصوفة: "رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته بوارِدٍ قويٍّ"؛ لما في دلالة العارف من معانٍ مختلفة بيننا وبين المتصوفة. وكم نحن بحاجة إلى وارد قوي لاسترجاع مكانتنا في هذا الوجود.

نور الدين علوش: ما هي الأبعاد الفلسفية والأسس المعرفية للأنسنة عند أركون؟

الأستاذ فيدوح:

ذكرت في دراسة لي في هذا الشأن أن محمد أركون كان وسيطاً بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي؛ أي صوتاً مخاطباً الآخر، من داخل منظومة الفكر الغربي الداعية إلى الفصل بين النقل والعقل، بعد أن تبيّن لهذه المنظومة أن المقومات التي تحدد مسار التلاقي بين صحيح المنقول وصريح المعقول متباينة في السبل الإجرائية، ومتباعدة في المعاني الضمنية، وهو تصور يستوجب - الحاجة الماسة في نظرها إلى - الإصلاح بغير ما درج عليه البحث الذي قاده النهج التقليدي في ضوء مجريات الوصف، والشرح، والتبيين. وقد تبين له أن النسق الفكري عليه أن يدرج إلى مراتب إعمال العقل في فهم الواقع، في مقابل انشغاله بالنقل فقط، وجعله في أسوار الماضي، كما تبين له أن الوعي العربي بحاجة إلى إدخاله في معترك المختلف بعد أن عمّر في المؤتلف، وأنه بحاجة - في نظره - إلى انقياده لمشيئة نقد النقد، والتفكير في الأشياء كما ينبغي أن تكون عليه بالمعنى التساؤلي الأنثروبولوجي بطرائقه الوظيفية.



## المحور الثالث

نور الدين علوش: بعد الربيع العربي ما موقع الأنسة والتنوير في  
المشهد الفلسفي والثقافي؟

الأستاذ فيدوح:

لا أحد يشك - بعدما آل إليه الوضع، وتحول إلى اللامعقول - في  
أننا نتأرجح بين صعود اللامعنى أو سقوطه، بالنظر إلى المتعارضات المركبة  
التي توجه ثقافة الشعوب المتناقضة، وبعد أن أصبح كل شيء يتحرك وفق  
وجهات لا يحدها حد، وكل شيء يحكمه التفكيك والتذرر، حتى غدا  
مجتمعنا، "مجتمع رمي كل شيء" - كما أسماه ألفان توفلر Alvin Toffler -  
حقيقة واقعية، وهو في ذلك يعني أكثر من مجرد رمي سلع مستهله، وما  
يتبعها من تراكم فضلات، بل أيضا القدرة على رمي القيم، وأنماط  
العيش، والعلاقات المستقرة بعيدا، ورمي الألفة مع الأشياء، والأبنية،  
والأمكنة، والناس، حيث انهارت معها كل القيم الإنسانية على النحو الذي  
أشار إليه "دافيد هارفي". وفي ظل هذا التصور كيف تريد من الأنسة أن  
تتأطر بعد أحداث ما يسمى بالربيع العربي "مجازا، كونه كرس انفلات  
المعنى، وعزز هيمنة الفكرة المضللة، وأسهم في تشتيت مجتمعنا الذي لم  
تعد تحده فواصل؛ بفعل إدخالنا فيما وضعنا فيه من تباريح الهموم وانفصام  
الحياة، وانصداعها، وتشرد الجيل الطالع بين التفصيل والتقسيم.

وبالعودة إلى موقع الأنسة في ظل حالة الأهوال، والفرع، والهلع،  
وكل ما يمت بصلة إلى الرعب، فإننا أصبحنا نعيش حياة يعمها الهجر  
والابتعاد عن الحقيقة بجفاء، بعد أن لُفَّ بالربيع لُفًّا؛ بمخادعة ومداورة  
التصور، والتوائه، بما لا يدع مجالاً للشك، ولا يقبل الجدل عن خلفيات  
ما يقع من أحداث تدعو إلى الريبة الملوثة؛ الأمر الذي أفضى إلى صرعنا،  
وأسهم في تضييع مسارنا الحقيقي، وأصبحنا مثل الليل في حُلُكة حده  
الأقصى، وبعد أن سقيننا مما هو أمرٌ من الحنظل. والحال أنه لا بد من

صحوة ضمير الوعي المغيب، والاسترشاد بمقولة كانت Kant: "السماء مرصعة بالنجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في باطن نفسي." بغرض الابتعاد عن الانغلاق الفكري، والقطيعة مع الثبوتي المزيف والمنخدع، والولع بالآخر المضلل في كثير من غاياته.

نور الدين علوش: ما دور الأنسنة في محاربة التطرف والارهاب؟

الأستاذ فيدوح:

كل شيء قابل للرتق، وإصلاح شأنه، إذا كانت النية صادقة، والإرادة ثابتة؛ للقضاء على منبع التخلف قبل منبع التعصب؛ لأن التبشير بالجهل والتخلف من مؤسساتنا التعليمية والدينية أفضى بنا إلى الابتعاد عن المنطق، والعقلانية، والمعرفة المثمرة. أضف إلى ذلك أن كل رغبة في التغيير هي بمثابة زرع أمل بما يجنيه هذا الأمل من خير على أرض الواقع، ولذلك يشترط في مسيرتنا التغيير، وما أحوجنا إلى التغيير قبل أي وقت مضى.

صحيح أن مقارنة هذا الموضوع في هذا الموضوع يثير حفيظة بعض الناس، ولكن بعيدا عن المزايدات، بجميع أنواعها، على مؤسساتنا أن تتحمل تبعات ما زرعه حتى أصبحنا نحصد الزؤان الذي أدخل أنسانيتنا، المسلوقة، في موقع المتفرج على بشاعة الوضع، وكأننا نيام أو مخدرون، ومصابون بالفتور والبلادة، وإلا ما معنى أن نعتاد على هذا البلاء، وهذه الآثام، من دون أدنى حراك، سوى الآهات المتصاعدة، والتأوه من توجع تقطيع فلذات أكبادنا، بفعل تغاضينا عن الحقيقة، وبصمتنا عن تفشي الجهل الذي أوصلنا إلى هذا الانحدار والحضيض المقيت.

ولكن، "هل يصلح العطار ما أفسد الدهر"، وكيف يمكن للأنسنة أن تصلح ما لا يمكن صلاحه. ومع ذلك فإن الاستسلام للأمر الواقع، والخضوع للضغوط، مردود ما دام العقل سبيلنا، والوعي مرشدنا، والفكر نجاتنا، والإنسانية مآلنا، ومرجعيتنا؛ لذا، فإن قطع دابر شر التخلف هو

من أولويات مهام الإنسانية لمنازلته، لا لشيء إلا لأنه مصدر خراب الوعي، وتفشي كل الأمراض الاجتماعية، ومن ضمنها التطرف الذي لا يمت بصلة إلى ثقافتنا أو ديننا الحنيف. من هنا لا بد أن يكون التعامل مع هذا الموضوع فكرياً؛ لأن " الأفكار لا يمكن انتزاعها، أو تعديلها إلا بالفكر " وأن استمرار الإرهاب هو نتيجة حتمية لاستمرار انحطاطنا معرفياً، وكان يفترض التصدي له بالعلم من الجذور منذ مدة حتى نصل إلى الإشعاع النوراني الذي تسهم في بنائه الإنسانية، ولكن ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ سورة الرعد: من الآية 11

نور الدين علوش : هل يمكن الحديث عن الأنسنة بدون أرضية العلمانية؟

الأستاذ فيدوح :

أعتقد أن كل معرفة أو نظرية تأتي لحاجات إنسانية، لكن مشكلتنا تكمن في سوء تمثيل المجتمع الإسلامي لهذه المعارف والنظريات، وحتى لحقيقة الإسلام الذي نؤمن به، ولكن ما نفعل إذا كانت مقولة مالك بن نبي " قابلية الاستعمار " أو التقبل الذاتي لتقليد الغرب في كثير من مفاهيمه هي ما يأسرنا .وإذا كانت العلمانية، تتبنى شعار الديمقراطية، أو شعار "الدين لله والوطن للجميع" أو شعار "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين"، فإن هناك إقراراً في حياة الكثير منا بأن الإسلام هو التشريع القادر - أيضاً - على تنظيم القيم الفاضلة للمجتمعات بشكل يوضح الحقوق والواجبات، وما أحوجنا إلى ذلك.

ولعل ما أشار إليه القاموس الفلسفي لفولتير حين وضح أكثر - مما أرمي إليه في هذا المقام - ما يفني بالغرض في هذا المقام، وذلك حين ذكر: "هناك قانون طبيعي مستقل عن الاتفاقات الإنسانية، يبدو لي أن معظم الناس قد أخذوا من الطبيعة حساً مشتركاً لسن القوانين". وفي هذا إشارة إلى أن مصدر الإنسانية تحددها قيم سنن الطبيعة التي تخدم الغرض السامي

للإنسان بالفطرة، كما تمنحها الضوابط الأخلاقية في غايتها الكونية. وهو ما أشار إليه - أيضا - إميل بوترو Emile Boutroux في كتابه (العلم والدين في الفلسفة المعاصرة) من أن الإنسانية هي الموجود العظيم الذي يسمو بنا عن أنفسنا، ويضيف إلى ما عندنا من تعاطف قدرًا فائضًا من القوى التي يحتاج ذلك الميل إليها؛ لإخضاع ميول الأثرة، وفي الإنسانية يتحاب الناس ويتآخون، ثم في الإنسانية يستطيع الناس أن ينعموا حقًا بالخلود الذي يتطلعون إليه.

ومن هنا فإن الحديث عن الأنسنة بأرضية علمانية، أو من دونها، يبدو أنها أصبحت متجاوزة في الألفية الثالثة؛ بعد أن تحول موضوع الإنسان إلى ما يشبه الانفصامية التي أدت بحياتنا إلى التشظي الذي يمنع علينا - حسب رأي دافيد هارفي - حتى تصور فكرة متماسكة لمستقبل أفضل، وإذا كان ممكنا للإنسان المستلب كما أصر ماركس، أن يلتحق، مع قدر من التماسك والتنظيم بمشروع التنوير، وبما يكفي لبلوغ مستقبل ما أفضل، فإن فقدان الذات المستلبة سيحول حتما دون البناء الواعي لمستقبل اجتماعي بديل إلا بالقيم النبيلة المستمدة من سنن الطبيعة، وما تدعو إليه الشرائع في غاياتها الإنسانية، تعزيزا لجرية الإنسان الداخلية ومسئوليته اتجاه واجباته. وأمام هذا وذاك يكمن الداعي الأكبر في إصلاح المجتمع عن طريق العلم الذي من شأنه أن يسهم في التزود بمعرفة القيم الإنسانية، وبالعلم وحده نتخطى الأصفاد المفروضة علينا.