

جذور النزعة الإنسية في القرن الأول الهجري

رسول محمد رسول
باحث عراقي



قسم الدراسات الدينية

الملخص:

ترجع بنا هذه الدراسة إلى القرن الأول الهجري، وتحديدًا إلى الأربعين سنة الأولى منه، تلك التي شهدت ولادة أول نص فكري إسلامي يتضمّن رؤية واضحة وباهرة عن النزعة الإنسانية أو (الأنسنة)، بحسب تعبيراتنا الراهنة، وهي رؤية غاب تناولها من جانب الباحثين في شؤون تلك النزعة التي حركت الفكر الأوروبي الحديث بدايةً، والفكر العربي الحديث تاليًا، بحيث لم تتطرق لها دراسات عربية حديثة ألقت الأضواء على تلك النزعة في الفكر العربي الإسلامي كأبحاث الدكتور عبد الرحمن بدوي وأبحاث الدكتور محمد أركون وغيرهما.

تعود هذه الدراسات إلى بدايات انبثاق نزعة الأنسنة في الفكر الأوروبي الحديث لتقف عند دلالة ما هو أنساني مصطلحًا، ومن ثم تلقي الأضواء على تطورات بحث هذه النزعة من حيث هي ظاهرة فكرية في التاريخ الثقافي والفلسفي العربي الإسلامي لدى عبد الرحمن بدوي ومحمد أركون، إلا أن جهودهما تلك ما كانت تطرقت إلى تلك الجذور باعتبارها فكرة فلسفية كما ظهرت في القرن الأول الهجري العربي الإسلامي، وتحديدًا في نص (فكري - سياسي) ضمّته رسالة ديوانية وجهها خليفة المسلمين الرابع الإمام علي بن أبي طالب (23 ق هـ - 40 هـ) في سنة 36/37 هجرية إلى عامله على مصر مالك بن الحارث الأشتر الذي سرعان ما تم اغتياله قبل أن يتسلم منصبه الجديد، وهو الاغتيال الفكري - الجسدي في آن واحد، ذلك الاغتيال الذي عبّر عن أزمة الفكر العربي السياسي في تلك المرحلة العصبية من تاريخنا السياسي، فكان السياسي العبثي مهيمناً وبشكل سافر على أيّ قيمة معرفية فكرية ذات منحى إنساني منفتح يعلو على الجهويات التي تتعامل مع الإنسان بوصفه قيمة هوياتية جهوية؛ هوياتية عرقية مناطقية ومذهبية ودينية وليس مجرد قيمة إنسانية كبرى.

يتصدّى هذه البحث إلى تحليل بنية النص الذي ورد في تلك الرسالة الديوانية، والذي جاء فيه: (....) الرعية صِنْفَانِ؛ إمّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وإِمّا نَظِيرُ لَكَ فِي الخَلْقِ..). ولما كان نص كهذا يتداخل فيه التاريخ مع المعرفة الفكرية، فإنّ الباحث توفّر على ثلاثة مناهج؛ **المنهج التاريخي** كون النص إياه يرتبط بتطورات أحداث شهدتها الواقع العربي الإسلامي اليومي في الأربعين سنة الأولى من عمر الدولة الإسلامية الوليدة. و**المنهج التأصيلي** كون هذا النص يمثل جذراً أصيلاً لولادة الفكر الأنساني في الفكر العربي الإسلامي في بواكير حراكه الأولى، وهي البواكير التي لم يتناولها المتخصصون العرب ولا غيرهم ممن اشتغل على جذور النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي. و**المنهج البنيوي** كون هذه الدراسة تتصدّى إلى تحليل بنية النص المذكور وفق أنموذج نظرية (رومان ياكوبسون) في الفعل التواصل، والذي اشترط وجود ستة مفاهيم أساسية

في هذا السبيل على الرغم من أننا بصدد نص توجيهي غير أدبي، وهي؛ المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والسياق، والاتصال، والسنن أو التفسير.

تكشف هذه الدراسة عن الأسباب التي أدت إلى ضمور الفكر الأنسني في الثقافة الإسلامية على مدى القرن الأول الهجري كله حتى انقطاعه عن صمته وتجدد صوته مرةً أخرى في مطالع القرن الثاني الهجري عندما أخذ العرب والمسلمون يبدشنون آفاقاً جديدةً بالانفتاح على ثقافات غيرهم، خصوصاً الثقافات العقلية الفلسفية والجمالية الأدبية التي كانت تضع الإنسان في مقام مختلف عن مقام سابق صودرت به قيمته إنساناً.

منذ فجر العصر الأوروبي الحديث، وكذلك في عصر الإصلاح الديني، 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 الدينية البشرية في العالمين المسيحي واليهودي على نحو تضامني، معنية، في الوقت نفسه، ببعث رؤية فلسفية جديدة تعيد المكانة للإنسان قيمة في حد ذاته، ولثقافته ومعرفته، بعيداً عن أي لاهوت ديني مغال، ولذلك استعانت بالموروث الفلسفي والثقافي والأدبي اليوناني الدنيوي القديم، عبر الوسيط العربي أحياناً، والذي كان منتجاً معرفياً وأدبياً إنسانياً خالصاً لإشاعة سياسات الثقافة الإنسانية بين الناس.

لا شك أنّ 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 بدوي)، وكذلك الفيلسوف الجزائري الأصل (محمد أركون)، وغيرهما من الباحثين العرب، إلى تأصيل تلك النزعة 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)، 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 ولّده سيطرة رجال الكنيسة المغالية، وأخذ الإنسان يولد من جديد شيئاً فشيئاً حالة ذاتية مختلفة عمّا كان عليه في عهود تاريخية طويلة؛ حيث الانخراط الولائي الكلي لسلطة الفكر اللاهوتي أو أي سلطة أخرى مفارقة للوجود البشري غير سلطة التفرد الذاتي للإنسان.

في ظلّ ذلك، تطوّرت دلالة مصطلح (الإنسيين) إلى اتجاه أو نزعة عبر عنها مصطلح (النزعة الإنسانية) أو (النزعة الإنسانية) = (Humanism) التي قادتها، في خلال تلك الفترة، مجموعة كبيرة من

المثقفين متعدّدي التخصصات المعرفية والجمالية، والتي أولت (الإنسان) بوصفه كائناً دنيوياً أهمية مركزية في الفكر والوجود والكون والحياة^(*).

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 تغيب، وبلا هوادة، ذات الإنسان المتفردة، وتلجم منحاه العقلي وهو يتداول وجود معيشه اليومي في الحياة، لكن تطوّرات النزعة الإنسانية أقبلت بدورها على صناعة أيديولوجية لنفسها ما جعلها عرضة للتطرف الفكري من جديد، وكان من ذلك التحول صوب الإلحاد الديني ما جعلها عرضة للتمرد عليها بالعودة إلى جوهر تلك النزعة الحقيقي والمتمثل بإعلاء شأن الإنسان في الوجود؛ ذلك أنّ النزعة الإنسانية أو قل الموقف الإنساني، بحسب محمد أركون، "لا يعترف إلاّ بالإنسان، في كل مكان وزمان؛ فالإنسان بالنسبة له قيمة عليا لا يجوز المس بها أو الاعتداء عليها أو تشويهها، والإنسان هو إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسيولوجية أو العرقية أو الدينية أو المناطقية، وبالتالي فالموقف الإنساني يتمثل في تجاوز كل هذه المشروطيات التي تحاول الحد من إمكانيات الروح البشرية أو تعوق تفتحها وانطلاقها صوب الإنوجاد الذاتي والشخصي. إنّ 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، إنّهُ يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته أو أن يقضي على نسمة الحرية الإنسانية فيه، وبهذا المعنى يمكن القول إنّ الحس الإنساني موجود في جميع المجتمعات البشرية أو في جميع السياقات الاجتماعية - التاريخية وإن يكن بدرجات متفاوتة"¹.

* لخصّ الباحث الجزائري الدكتور (مصطفى كيجل) دلالة مفهوم (الأنسنة) بالاستناد إلى مصادر عربية وغربية عدّة وعلى النحو الآتي: تأتي مصطلحات النزعة الإنسانية والأنسنة والإنسانية في اللغة العربية ترجمات للمصطلح الفرنسي (Humanisme)، والذي يشتق 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 أنّ 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 النزعة الإنسانية على هيئة اسم المصدر (Humanisme)، فلم تُشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أنّ 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 ظهرت في إيطاليا أولاً، وذلك قبل أن يظهرها 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 كيجل ظهور الأنسنة إلى فرانثيسكو بترارك (1304 - 1374)، وإلى سلواتاتي (1331 - 1406) لتعني من يتعاطى الدراسات الأدبية موروث الفروع الليبرالية عند قدامى كتّاب اللاتينيين. ينظر: (د. مصطفى كيجل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه من جامعة منتوري - الجزائر، 2008، ص 58) (نسخة pdf).

¹ محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي... جيل مسكوي والتوحيد، ترجمة: هاشم صالح، ص 39، دار الساق، بيروت، 1997.

-1-

منذ أربعين عاماً، أخذ المفكرون العرب والمسلمون يسألون موروثهم الفلسفي عن مساراته وتوجّهاته حتى شهدنا في النصف الأول من القرن العشرين، وما تلاه من سنين في القرن الجديد، رغبة في البحث عن جذور النُّزعة الإنسية 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 بوزاع (إرادة التأصيل)، ومن ذلك مدلول مصطلح (النُّزعة الإنسية) أو (النُّزعة 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 (النُّزعة 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 الخليفة بالبقاء في تراثنا العربي"، ومن ذلك تسليط الضوء على "الفعل الأصيل للإنسان في تحقيقه لممكناته، ونعني بها النُّزعة الإنسانية"².

في هدير ذلك المسعى التأصيلي، راح بدوي يبحث عن جذور تلك النُّزعة في التاريخ الثقافي العربي قبل الإسلام، فما هو عربي عنده لا ينحصر بالمنطقة 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 النُّزعة الإنسية خلال القرون الخمسة الأولى بعد ولادة السيد المسيح (ع)، واستمرت تالياً لتظهر عند تخوم مناطق كبيرة محاذية للجزيرة العربية. يقول بدوي: "إنّ مهد الحضارة العربية هو إيران والفرات ودجلة وإسرائيل، وأنّ أصولها مستمدة من الديانات السماوية عند الفرس والكلدانيين في الفترة ما بين عام 700 قبل الميلاد والسنة الأولى لميلاد السيد المسيح، وأنّ المدنية الإسلامية إنّما تكون طوراً من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً"³.

في هذا السياق، يقدّم بدوي نماذج من المفكرين الذي أرسوا لبنات الفكر الإنسي في ذلك العصر، ومنهم (برزويه)، كما ورد ذلك في متن كتاب (كليلة ودمنة) على عصر (كسرى أنوشروان)، ومنهم أيضاً (بولس

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

³ عبد الرحمن بدوي: النُّزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص ص 26-27

الفارسي) الذي عاش في المرحلة نفسها، وذلك في كتابه (المنطق السرياني)، وفي سياقهم أيضاً (سلمان الفارسي) قبل اعتناقه الإسلام ديناً.

وهنا، وبإزاء هذه النماذج المفكرة بالإنسان (من حيث هو إنسان)، يعتقد بدوي أن "هذه الصورة للنزعة الإنسانية، التي كانت أولية، لا تتسم بالخصائص 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 المحدثه، والفكرة الرئيسية فيها هي فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الإلهي أو الأول"⁵. وهي أيضاً فكرة تعود بجذورها إلى الأفلاطونية المحدثه، وإلى هرمس، بل وإلى أرسطوطاليس حتى، وكلها تشير إلى خاصية أساسية تقضي بأن "الإنسان هو مركز الوجود"⁶، وهو ما تعزز أيضاً لدى نفر من المتصوفة 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 التأصيل العربية الخاصة 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 نهض 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 طبع مرة أخرى باللغة الفرنسية عام 1982. ولم تتوقف معارك أركون من أجل الأنسنة عند هذا الحد، بل عكف على نشر كتابه الجديد (الأنسنة والإسلام.. مدخل تاريخي نقدي) = (Humanisme et islam) في عام 2006، والذي ضمّنه تحليلاً شاملاً لكل محطات "معاركه من أجل الأنسنة" كما يقول في "تبريرات" إقباله على تأليف هذا الكتاب⁷.

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

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

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 عدة 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 المترجمة باللغة 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 أدت، تلك الانحرافات، إلى خنق حياة الروح أو الشرارة الفكرية منذ نهاية العصر الليبرالي عام 1940، والدخول في المرحلة التاريخية المدعوة ثورية.."⁸، والتي أصبحت مفردة/سلام خلالها "عرضة للتلاعبات الأيديولوجية الواسعة التي يقوم بها الحركيون الأصوليون اليوم"⁹.

لهذا، نجد (محمد أركون) هنا لا يختلف عن (عبد الرحمن بدوي) في ترسيخ إرادة تأصيل نزعة الأنسنة في الفكر العربي والإسلامي من حيث التوجُّه العام بالرغم من اختلاف المعالجة شكلاً ومضموناً، إلا أنَّ أركون بدا واعياً بمتطلبات المرحلة أكثر وهو يتصدَّى لتأصيل الفكر الأنسني وإعادة الروح فيه من جديد، والحديث عن تحدياته، ومن ذلك التعميم الأيديولوجي الذي تمارسه الأيديولوجيات الإسلامية وغير الإسلامية بصدد وجود إسلام واحد يمتد من الشرق إلى الغرب، بينما التعدُّد والتنوُّع هو الحاكم في ذلك المشهد، ولذلك لجأ أركون إلى استخدام مصطلح "الوسط الإسلامي"، وكذلك مصطلح "السياق الإسلامي"¹⁰ بدلاً من مصطلح "الفكر الإسلامي" الواحد الشامل انتصاراً للتعدُّد والتنوُّع الذي تشهده الممارسة الدينية من وطن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر في عالم متعدّد الثقافات والممارسات التعبدية؛ 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"¹¹، وكذلك إعادة بناء "المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ أو المفكّر اليوم لتبيان كيفية ضمور بذور

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

⁹ محمد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 8

¹⁰ محمد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 9

¹¹ محمد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 16

نزعة الأنسنة الواعدة التي كانت ستنتج إنسانية منفتحة ومؤمنة بالله في الوقت ذاته، وفي السياق الإسلامي¹² نفسه. وهذا يعني، أن أركون يحتفي بثنائية الديني - الدنيوي عبر استخدامه لمصطلح (البعد التراجيدي)، ويقصد بذلك وجود "قدر تاريخي يصيب المجتمعات البشرية بشكل لا حيلة لها فيه، ولا مرد له"¹³، وهو بُعد "لا بد أن نحسب له الحساب وليس فقط لعامل الإسلام"¹⁴.

وبصدد ذلك، يعتقد أركون بأنه "ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التراجيدي أو المأسوي فهو الذي سيساعدنا على العودة إلى الأصول المفاهيمية الأولى للفلسفة الإنسانية، وعلى استكشاف منشأها الاجتماعي وتتبع هذا المنشأ، وتتبع مساراتها التاريخية عبر القرون"¹⁵.

في نهاية المطاف درس أركون تجربة (ابن مسكويه) الإنسانية 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 (تصدير) الكتاب في ترجمته إلى العربية عن الفرنسية، والذي جاء تحت عنوان "تبريرات" كشف فيه عن جملة من المفاهيم والاستنتاجات، منها مثلاً مفهوم "الأنسنة المعيشة"¹⁶، ومفهوم "المعنى في مستوى مجسّداته النفسية 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 عن مجمل الحركات الأيدولوجية العربية والغربية التي ناوأّت كل ما هو أنسني على صعيد الممارسة الثقافية والميدانية. وليس بعيداً كذلك عن تأكيده على مفهوم

¹² محمّد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيد، ص 20، وكذلك انظر: ص 30

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 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

"التضامن الأنسني"¹⁹ الذي يتمنى اشتغاله كجدار حاد لتخرُّص الأيدولوجيات المناوئة لنزعة الأنسنة في العالمين المذكورين.

-3-

لا يحق لنا هنا التوغل أكثر في تفاصيل ما أقبل عليه (محمد 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 المفكر فيه في نصوص أخرى ترتبط بشخصيات ميدانية ليس فقط في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، إنّما أيضاً في التاريخ اليومي لتلك المجتمعات.

لقد تحدّث أركون عن وجود بذور أنسانية لم تلق الاهتمام التواصل 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 تطرّق إلى حراك ذلك العصر الأنسني من خلال أعمال ظهرت فيه، لكنها لم تكن نتاجاً عربياً أصيلاً كما هو الحال في تجربة نص نادر خطّه يراع الإمام (علي بن أبي طالب) (23 ق هـ - 40 هـ)، رابع الخلفاء الراشدين، عندما كان حاكم الأمة الإسلامية في زمانه، حيث امتدّت 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 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.

وكنا في كتابنا (صورة المثقف في التراث العربي)²⁰، قد درسنا حالة المثقف في تلك (الرسالة/ العهد)، لكنّها (هذه الرسالة) تحبل بالكثير من الأفكار الموجّهة 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)

¹⁹ محمد أركون: المصدر السابق نفسه، ص 23

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

في تلك الفترة بحسب الملفوظ التوجيهي الذي ورد فيها والموجه إلى المرسل إليه أو المؤتى إليه المباشر (مالك الأشر) ، صاحب الشأن السياسي المقصود والمؤلى على مصر حاكماً جديداً، والمطلوب منه إدارة الأمة المصرية عامة.

جاء الملفوظ الأنسني في مطلع (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 جِبْنَ وَلَاهُ مِصْرَ جِبَايَةَ خَرَايَهَا، وَجِهَادَ عَدُوَّهَا، وَاسْتِصْلَاحَ 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 تَكَفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ، وَإِعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ، وَأَمْرُهُ أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ مِنَ الشَّهَوَاتِ، وَيَرْعَهَا عِنْدَ الْجَمَحَاتِ، فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ. ثُمَّ اعْلَمْ يَا مَالِكُ أَنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دُولٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدَلٍ وَجَوْرِ، 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 أَلْسِنِ عِبَادِهِ، فَلْيَكُنْ أَحَبَّ الدَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ، فَاْمْلِكْ هَوَاكَ، وَشَحْ 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 سُبْعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ 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 التواصل الأديبي، والذي اشترط وجود ستة مفاهيم أساسية في هذا السبيل على الرغم من أننا بصدد نص توجيهي غير أدبي، هي: المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والسياق، والاتصال، والسنن أو التفسير²².

بالطبع، نحن لسنا بإزاء نص شعري، وإن كان النص الفائن مصوباً بلغة مفعمة البلاغة 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 الولاة المكلفين بإدارة شؤون المسلمين في مصر (مالك الأشر)، وفيه (رسالة أو مُرسلة) يحبل بها (العهد) إياه، ويأتي ضمن (سياق)

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)

حكومي 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 أنّنا 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 تساوq 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 جُملةً وتفصيلاً، ناهيك عن سلوكه اليومي الذي كان يقصد تلك المطابقة بين الإيمان والعمل ليمسي أحدثه 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، لأنّ القبيلة هي الهوية الأصل لكل سلوك بشري، كما أنّها المرجع الثقافي والمجتمعي والسياسي للفرد في قومه حتى لو كانت - القبيلة - مصدر شر له، ولعلنا نجد في المثال الجاهلي القائل: "إن يبيع عليك قومك لا يبيع عليك القمر"²³، خير دليل مُعبّر عن تلك الثقافة التي تؤكّد مركزية القبيلة في سلوك الفرد باعتبارها أولوية مطلقة.

إنّ العامل الجهوي الذي تؤسّسه القبيلة العربية يحد من الانفتاح على الآخر، وبالتالي يحد من الحضور التواصلّي للموقف الإنساني؛ فالإنسان ليس هو إنساناً في ذاته البشرية، إنّما 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 الدّين الجديد بأسس مختلفة قوامها (الإيمان) بالله معياراً للفرق بين البشر فيما إذا كانوا مؤمنين أو مشركين؛ فلا فرق بين عربي وأعجمي إلّا بالتقوى، وإنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، وغير ذلك من الموجهات القرآنية التي دعت، في الوقت نفسه، إلى التعارف البشري، والتواصل الإنساني (**).

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

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

ولكن ضمن السياق الجديد الذي أصبح فيه (هوية القبيلة) بنية مُفكَّكة مقابل (هوية الله) المتراسة البنيان، ولم تعد فيه هوية القبيلة مركزاً، إنّما الهوية الدّينية الإسلامية هي المعيار المركزي للتفاضل بين البشر؛ قال علي بين أبي طالب في بيتين شعريين له:

"لعمرك ما الإنسان إلّا بدينه

فلا تترك التقوى اتكالا على النسب

فقد رفع الإسلام سلمان فارس

وقد وضع الشرك الشريف أبا لهب"²⁴.

دخل (علي بن أبي طالب) الإسلام باكراً، وعاش في كنف الرسول الجديد (محمد بن عبد الله) (ص)، حتى تزوج ابنته سيدة الأنام (فاطمة بنت محمد)، وصار رجل الإسلام الهمام الذي يدافع عن الدّين الجديد، ويعمل على ترسيخ شأنه في الحياة، وصولاً إلى ترأسه قيادة الخلافة العليا حتى استشهاده مُغتالاً سنة أربعين هجرية.

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

"كن ابن من شئت واكتسب أدباً

يغنيك محموده عن النسب

فليس يغني الحسيب نسبته

بلا لسان له ولا أدب

إنّ الفتى من يقول ها أنذا

ليس الفتى من يقول كان أبي"²⁵.

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

²⁵ المصدر السابق نفسه، ص 16

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

إنّ توارى (فكرة النسب)، وكذلك (فكرة القبيلة)، بكل ما لهما من ثقافة وخطاب فكري ومجتمعي تداولي، نراه يفسح المجال لظهور (إنسان جديد) تحكمه (هوية التقوى والإيمان بالله)، وهو ما كان عليه (علي بن أبي طالب) ذاته (إنساناً فرداً)، وهو الذي شهد تحولات جذرية طرأت على المجتمع العربي بظهور الدين الجديد، بل وكان قريباً من النبي الجديد محمد بن عبد الله (ص) الذي عمل بسياسات تبيئة العقيدة الدينية من دون اللجوء إلى القسر المطلق في إحكام تلك التبيئة وإنزالها 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، مساحةً من الحرية في الاستجابة إلى دعوة الإسلام في ظل تنوّع العقائد والأديان السماوية الذي كان سائداً في المجتمعات البشرية كعقائد الدين اليهودي والدين 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.

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

"أشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان؛ إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق".

ثانياً: المرسلة أو الرسالة

هكذا إذن، يقسم (علي بن أبي طالب) الرعية إلى صنفين؛ صنف مسلم وآخر غير مسلم كما يؤكده متن الوصية، وهما صنف المسيحيين أو الأقباط، وصنف اليهود من الذين يعيشون في كنف الإسلام من دون أن يؤمنوا بعقيدته في الديار المصرية، إنهم النظرء في الخلق؛ فهم بشر من سائر الناس كما بقية المسلمين بشر، والفرق بين الصنفين أنّ 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 (المُرسلّة/ الرسالة) في هذا النصّ، 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 الدّينية الإسلامية، ولا تريد لهويتها أن تتماهى مع هوية تلك العقيدة الجديدة، ولذلك لا ينبغي التعامل معها بوصفها جهة 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 تتبدّى في هذه المرسلّة، من رحم أربع مرجعيات سمحاء؛ الأولى منها مرجعية إلهية، والثلاث الباقية تداولية تمتح من المرجعية الإلهية أصولها الأساسية مزدانة بتجربة بشرية أخذت على عاتقها دلق المرجعية الدّينية 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 (المرسلّة الإنسية) في مرحلة تالية؛ فالإنسان، وبحسب منطوق النصّ الإمامي، هو مسلم بالدرجة الأولى، وهو نظير لبقية البشر بالدرجة الثانية، وهذا يؤكّد بأنّ خطاب المرسلّة الإنسية هنا لا يتقاطع مع منطق (وخطاب) المرجعية الإلهية التي تحتفي بالإنسان بوصفه قيمة إيمانية إنما تكمله؛ فالإنسان ليس بهيمة حيوانية، إنّما هو كائن عاقل وواع مخلوق للارتقاء بذاته إلى مصاف القيم الإلهية ذات الطابع النموذجي، فضلاً عن كونه ذلك الكائن البشري الذي يمثل قيمة في حدّ ذاته إنساناً كرّمه خالقه ليعي ذاته ووجوده ويخوض معركة تحصيل المكانة الأرقى في حياته الدنيوية والأخروية.

يبدو جلياً بأنّه، وعلى صعيد التلفّظ الفكري، تطرح مسألة الإنسان نظيراً خلقياً لمثيله أو نظيره الإنسان لأول مرّة في نصوص (علي بن أبي طالب) خلال العشرية الثالثة من عشرينات القرن الأول الهجري. وإذا ما أردنا البحث عن مسوّغات لهذا الطرح، فإنّنا يمكن أن نجدها في طبيعة الخطاب الفكري لخليفة المسلمين الرابع كما أسلفنا ذلك، ونضيف أنّنا نجدها أيضاً في تحولات المشهد السياسي الذي كان عليه حال العرب في الأربعين سنة الأولى من سنين ذلك القرن العاجّة بالمشكلات الكبرى، كونه قرن التأسيس لأمة/ دولة الخلافة الإسلامية الأولى، ما يعني أنّ منشأ هذه (المرسلّة/ الرسالة) في خطابها الفكري ومضمونها السياسي كان مزدوج التكوين؛ رؤية فكرية لمتقف رفيع المستوى هو (علي بن أبي طالب)، وضرورات مرحلة تحتّم الركون إلى خطاب عقلي تتوازي فيه (الذات البشرية) - (ذاتاً إنسانية)؛ ذات إنسان من حيث هو إنسان، 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 يستدعي الانتقال إلى حالة المرسل إليه (مالك الأشتر) الذي آل استقباله لخطاب المرسل إلى إشكالية كبرى من الناحية التداولية أو الميدانية كونه استشهد في طريقه إلى أرض الكنانة.

ثالثاً: المرسل أو المؤتى إليه

كان (مالك الأشتر) قد ولد قبل الإسلام في اليمن نحو 25 قبل الهجرة. وكان الرسول الأكرم محمد (ص) قد شهد إسلامه، بل وأشهد الآخرين من صحبه على تقواه وإيمانه الحق حتى صار من صحابته الأنقياء، ولذلك ما كان الأشتر يرضى بظلم ظالم حتى لو كان من ولادة الأمر، فوقف ضد حكم (الوليد ابن 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 ركبته، ودعم ولايته حتى صار أحد أركان دولته من القادة العسكريين الأشاوس في أغلب حروبه من أجل بسط العدل بين الناس. وتشير بعض المصادر إلى أنَّ (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 أنَّه لو دخل مالك الأشتر مصر فإنَّها ستتحول إلى قاعدة قوية وراسخة للخلافة العلوية، فدبر خطة لاغتياله، وهو ما تحقَّق له في نهاية المطاف؛ فقد استشهد مالك الأشتر في أرض القلزم بمصر على يد نافع، مولى عثمان بن عفان، الذي سقاه شراباً مزيجاً من السمِّ والعسل²⁶ في حدود عام 38 هجرية.

باستشهاد (مالك الأشتر)، يكون التحدي التاريخي قد أوقف هدير المرسل التي ضمَّها (عهد) الخليفة الرابع إلى رعيته في مصر، بل إلى الأمة، خصوصاً الجذر الأنسي فيها، لكن ذلك (العهد/ الرسالة/ المرسل) شاع أمره في بلاد المسلمين، وشاع أمر ما فيه من خطاب فكري تنويري جديد البناء والتكوين ليحفظ كرامة الإنسان في المجتمع من حيث هو إنسان، ويحفظ التنوع الديني والثقافي والمجتمعي في الأمة كونه لا يطيح بجوهر بنيان الله في الأرض - الإنسان - قيمةً أساسيةً من قيم الحياة الدنيا والآخرة.

²⁶ المجلسي: بحار الأنوار، ج 33، ص 554، ناسخ التواريخ، ج 3، ص 294 - 295، شرح نهج البلاغة: ج 6، ص 317. انظر الموقع الإلكتروني:

<http://www.karbasi.info/index.php/2011-08-17-14-5112.html>.

إنّ اصطدام هكذا خطاب أنسني بعبثية التاريخ الفعلي وعدميته عبر اغتيال (حامل المرسلّة) = (مالك الأشتر)، حدّ من تطلّعات (ومأمولات) أن يكون الإنسان كائنًا إنساني الوجود والحضور وليس مجرد موجود يحايث ما هو جهوي، بحيث يحكمه التعصّب المغلق إلى دين ما أو قبيلة أو نسب ما أو منطقة ما؛ فما جرى بعد استشهاد مالك الأشتر اغتيالاً، وتلاه استشهاد أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) اغتيالاً (40 هجرية)، وبعد عشرين عاماً استشهاد (الإمام الحسين بن علي) (60 هجرية)، حدّ، وعلى نحو مأسوي، من قيام أيّ مبادرة يمكن لها أن تفرز صورة من صور التفكير الأنسني الجامع بين العقل والإيمان بقدرة الإنسان على العيش المشترك بوصفه إنساناً.

وهكذا راحت (العدمية القبليّة) المقيّنة تستفحل ضد كل ما هو أنسني، بل وضد أيّ فكرة أنسنية مأمولة الإمكان بعد أن قوضت منبع البذرة الأنسنية باغتيال حاملها بداية (مالك الأشتر)، ومن ثم اغتيال مصدرها ومُرسلها (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 - 95 هـ)، الذي كتب (رسالة الحقوق) في نهاية القرن الأول الهجري، وحلّق بالإنسان إنساناً إلى آفاق عليا كونه وضع موجوديته بإزاء ذاته، في محاولة أنسنية جادة منه لإنشاء صورة الإنسان الأعلى الذي يكتسب موجوديته بإيلاء الحق لنفسه وغيره في العيش المشترك وفق حياة عادلة الحقوق، وهو خطاب أنسني مجيد ختم القرن الأول الهجري به عقود المأساوية.



مسرد المصادر والمراجع:

1. د. رسول محمد رسول: صورة المثقف في المجتمع العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2011
2. د. رسول محمد رسول: نقد العقل التعارفي.. جدل التواصل في عالم متغير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005
3. رومان ياكوبسون: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، 1988
4. د. عبد الرحمن بدوي: النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1982
5. د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ودار ابن زيدون، بيروت، 1986
6. علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 2002
7. علي بن أبي طالب: ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب: جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، طبعة تجارية.
8. د. محمد أركون: الأتسنة والإسلام.. مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: د. محمود غريب، دار الطليعة، بيروت، 2010
9. د. محمد أركون: نزعة الأتسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1997
10. د. مصطفى كحل: الأتسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه من جامعة منتوري - الجزائر، 2008. (نسخة pdf).
11. د. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com