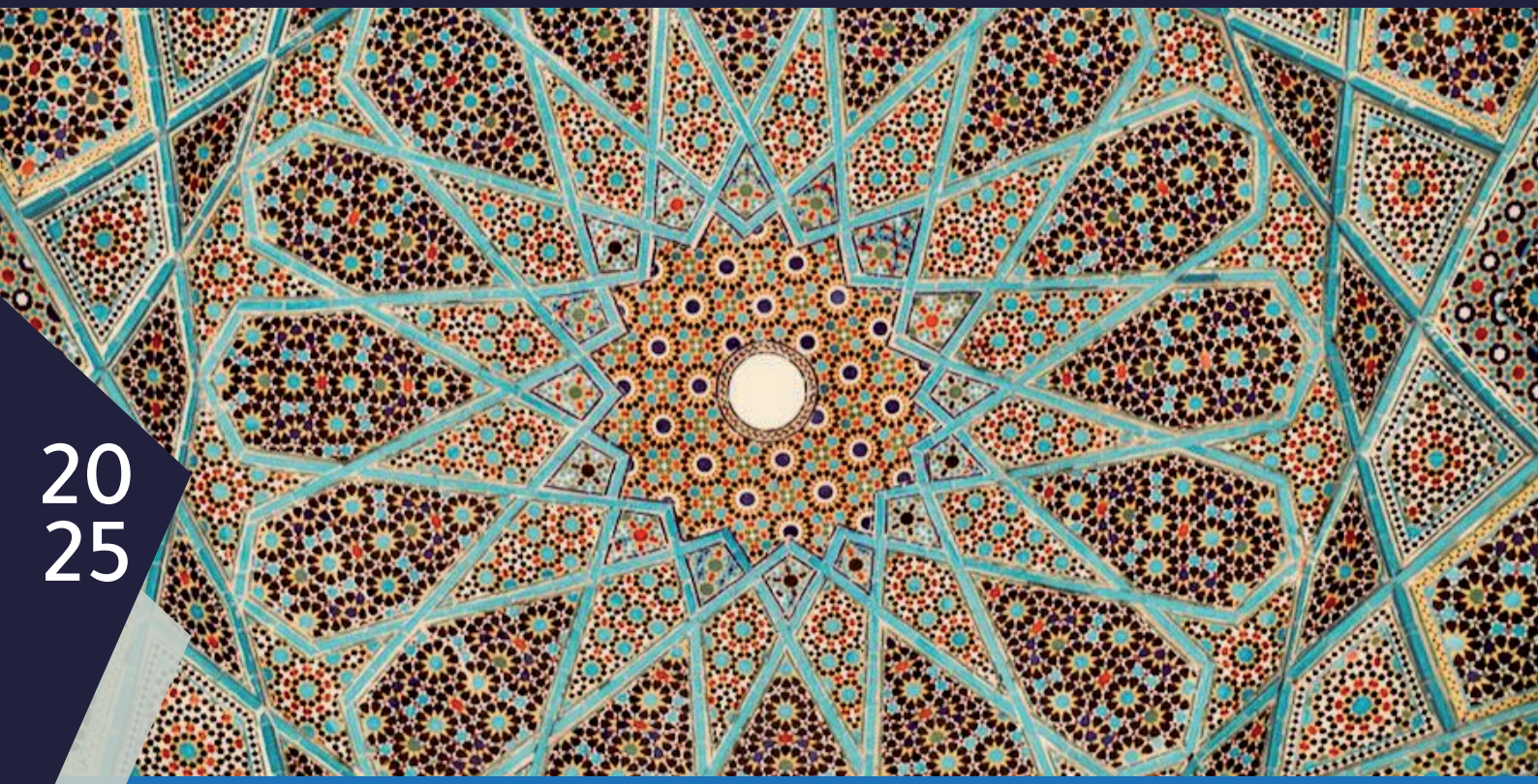
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرهانات المعاصرة للنزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي الإسلامي

زهير بورهة
باحث مغربي



2025

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 2025-05-15

جميع الحقوق محفوظة © 2024

الرهانات المعاصرة للنزعة الإنسانية
في الفكر الفلسفي الإسلامي

ملخص:

نحاول في هذا البحث أن نقدم صورة عن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية إبان عصور ازدهارها، متتبعين تمظهرها في مجالي الفلسفة والتصوف، مهتدين بالتصور الفلسفي الحديث؛ فالمتأمل في الفلسفة الحديثة سيلحظ أن عصبها هو النزعة الانسانية أو الذاتية التي بلغت ذروة انتصارها وخطرها كما يرى هيدغر Martin Heidegger في النزعة التقنية، حيث تحقق هذا الانتصار المزعوم على حساب إنسانية الإنسان، فكان عنوان العصر الذي نعيش فيه هو العجز واليأس، والاغتراب الناتج عن ضياع العلاقة الأصيلة بالوجود[1]. هذه الحالة التراجيدية فتحت الباب على مصراعيه للبحث في سبل إعادة تسكين الإنسان في عالمه بعد أن اغترب عنه. وفي هذا السياق، تأتي هذه الدراسة لتميط اللثام عن صورة من صور النزعة الإنسانية التي لعل وقعها على الإنسان المعاصر كان ليكون مختلفا عما نراه اليوم، لو لم يتم إجهاض إمكاناتها.

1 عبد الغفار مكاوي، مقدمة نداء الحقيقة، تأليف مارتن هيدغر، دار الثقافة، القاهرة 1977، ص 163

مقدمة:

لقد ساد اعتقاد أريد له أن يسود من طرف المستشرقين الغربيين مفاده أن النزعة الإنسانية لم تظهر إلا في الفكر الغربي مع عصر النهضة؛ أي إنها شأن خاص بالحضارة الغربية. لكن ما يغيب عن ذهن هؤلاء أو يتغاضون عنه لأسباب سياسية أيديولوجية متعلقة بالمركزية الأوروبية، هو أن الثقافة العربية الإسلامية _كما سيتبين في هذه الدراسة_ كانت قد عرفت في أوجّها النزعة الإنسانية على المستوى النظري والعملي معا. لكن بعد أفول النزعة العقلانية المتمثلة في الأدب والفلسفة والتصوف لصالح النزعات الأرثوذوكسية الجامدة التي تغذي الحركات الأصولية، بدأت الحضارة تخطو خطواتها الأولى في طريق الانحطاط، فأفلت النزعة الإنسانية بأفول النزعة العقلانية التي كانت تغذيها؛ لأن «انتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية»[2].

ولذلك نرد على هؤلاء بالقول، إن جوهر النزعة الإنسانية هو الإنسان بصفته مركزا للمعرفة والقيم وحركة التاريخ، أو بالأحرى هو إنسانية الإنسان من حيث حريته وكرامته، وأن الاعتراف بمركزية الإنسان يتحدد بشروط تمليها المعطيات الثقافية والفكرية الخاصة بكل حضارة تاريخية. وبالتالي، فالنزعة الإنسانية ليست واحدة كما تحاول الثقافة الغربية وأيديولوجيوها، بفعل الهيمنة الاستعمارية والسلطة العلمية، تمريره وترسيخه في الأذهان. ولنا أن نقول أيضا مع هيدغر إنه إذا كنا نفهم من النزعة الإنسانية بوجه عام ذلك الجهد المبذول لجعل الإنسان حرًّا من أجل إنسانيته، وإلى تمكينه من اكتشاف كرامته، فإن النزعات الإنسانية ستختلف حسب التصور الذي يكون لدينا عن «الحرية» و«الطبيعة الإنسانية»؛ أي إن النزعة الإنسانية، كل نزعة إنسانية مرتبطة بتأويل معين للإنسان[3].

وإذا كنا نفكر في النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية كتأويل من عدة تأويلات ممكنة للإنسان، فليس لأننا نرى في هذا التأويل بديلا ممكنا عن النزعة الإنسانية الغربية، وإنما نشير إلى أنه ينطوي على رهانات كان من شأنها أن تسد ثغرات النزعة الإنسانية الغربية؛ ذلك أن هذه الأخيرة كما يصرح هيدغر نفسه «لا تضع إنسانية الإنسان في مقام أرفع[4]»، أو بالأحرى تقدم تأويلا أداتيا حسابيا تقنيا للإنسان، وهو تأويل انتهى بالحطّ من قيمة الإنسان عندما تم اختزاله فيما هو شيئي استهلاكي؛ فصار قابلا للإنتاج والتسويق، عبدًا للتقنية، حتى أضحت سعادة الإنسان لا تنفك عن السلعة التي أنتجها قبل أن يصير عبدا لها.

---

2 أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص 14

3 Martin Heidegger, Lettre sur L'humanisme, Questions III et IV, Traduit par Roger Munier, Gallimard, 1990, p76

4 هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، العدد6، الجمعية الفلسفية المغربية، 2008، ص57

من هنا، تقوم هذه الدراسة على فرضيتين: الأولى هي أن النزعة الإنسانية لم تكن ظاهرة فكرية ظهرت فجأة، وإنما خضعت لسلسلة طويلة من التشكّل، ومرّت من مراحل مختلفة، وعرفت صوّرا متنوعة، إنها بناء أقامه الفلاسفة لبنة لبنة بجهودهم الدؤوبة، ودعموه بعطائهم المتواصل، وقد كان للثقافة العربية الإسلامية القديمة دورها وطريقتها الخاصة في هذا التشكّل، وهو الدور الذي تسعى هذه الدراسة إلى استجلائه وبيان طبيعته في مجال الفكر الفلسفي والصوفي الإسلاميين، فتدرس خصائص النزعة الإنسانية في كل مجال على حدة، عبر تبيّن مركزية الإنسان ومحوريته، سواء في مجال الفلسفة عبر طغيان تمجيد العقل أو في المجال الصوفي من خلال طغيان تمجيد الروح. والثانية أن البحث في النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية يستشرف آفاقا مخالفة لأفاق النزعة الإنسانية في الثقافة الغربية، فإذا كانت هذه الأخيرة انتهت إلى طريق مسدود، عنوانه العريض هو نقد النزعة الإنسانية لتجاوز الاغتراب الذي أضحى الإنسان المعاصر قابعا فيه، فإن من خصائص النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية أن يظل الإنسان ساكنا في عالمه، ماسكا بمعنى كينونته، محافظا على الطابع السحري لوجوده.

وبناء عليه، فإن قياس حجم الرهانات المعاصرة للنزعة الإنسانية في ثقافتنا العربية الإسلامية، رهين بقياس ومسح نتائج النزعة الإنسانية في الثقافة الغربية الحديثة والوضع المأساوي الذي انتهت إليه، وبالتالي ضبط تلك الأزمات التي تمخض عنها هذا الوضع، حتى يصبح في مكنوننا رسم خطوط النزعة الإنسانية الإسلامية في ضوء الحلول التي كان من الممكن من خلالها أن نتجاوز هذه الأزمات. فما هي النتائج السلبية التي انتهت إليها النزعة الإنسانية في الحداثة الغربية؟ وكيف تمخض التأويل الفلسفي الغربي عن هذه النتائج؟ ثم ما هي رهانات التأويل الفلسفي التي كان من شأن الفكر الإسلامي أن يقدمها للنزعة الإنسانية لولا إجهاض ممكناته؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، وتماشيا مع طبيعة الموضوع، تم تقسيم هذا البحث إلى مبحثين: خصص الأول لتعريف النزعة الإنسانية كما هو متعارف عليها في الخطاب الفلسفي الحديث، مع الإشارة إلى أسسها الفلسفية، ومن ثم التطرق إلى تلك الأزمات التي اجتمع حولها الخطاب الفلسفي المعاصر في نقده للنزعة الإنسانية الغربية. أما المبحث الثاني، فقد تعرضنا فيه إلى نماذج فكرية في عصر ازدهار الثقافة العربية الإسلامية، ويتعلق الأمر بتتبع خيوط الخطاب الفلسفي والصوفي للوقوف عند تلك الأسس التي رسمت حدود النزعة الإنسانية الإسلامية. وسيلحظ القارئ أننا لم نقم بإجراء أي مقارنة بين النزعتين العربية والغربية، فذلك متروك له، ثم إن الغاية من هذه الدراسة ليس هو التباكي على الرسوم أو التعالي الموهوم، بل إظهار ذلك الدرس الإنساني الذي لو كُتب له النجاح لخلّف نتائج مختلفة عما هو مشهود اليوم.

هذا وتماشيا مع طبيعة الدراسة، كان المنهج المتّبع في هذه المباحث هو منهج نقدي تحليلي يعنى بتقريب المفاهيم المستغلقة على الفهم ووضعها في سياقها الفلسفي، مع الغوص في طيّات النصوص على

أمل أن تكون الصورة واضحة، سواء بالنسبة إلى النزعة الإنسانية الغربية أو النزعة الإنسانية العربية، فلا يحتاج القارئ جراء ذلك إلى بذل مجهود كبير في تبين عناصر الإشكالية وخيوطها.

1. النتائج السلبية للنزعة الإنسانية الغربية

إن الحديث عن النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي الحديث، هو حديث عن ذلك التيار الفكري الذي يتخذ من الإنسان -كذات عاقلة حرة ومريدة- مركزا لتفكيره، فيخصّه بمكانة متميزة في العالم[5]. وقد تحددت ماهية الإنسان داخل هذا التيار بوصفه كيانا ميتافيزيقيا يشغل الفراغ الذي خلفه انسحاب الإله من العالم، ومن ثم اكتسب صفات لم تكن لتنسب في العصور القديمة إلا للذات الإلهية؛ فهو معيار الوجود، أي إن كل ما هو موجود يجد سند وجوده في معرفة الإنسان به وتصوره له[6]، ثم هو المقياس الأساسي لإنتاج المعنى، والمرجع الوحيد الحاسم في المعرفة والقيم، والمحرك الأساسي الذي يؤثر في الأشياء ويوجه مسار التاريخ[7]. فالنزعة الإنسانية إذن، تقوم على تأليه الإنسان وأسطرة العقل، فيكون الإنسان بذلك هو مركز العالم، والقوة الفاعلة الوحيدة في الكون[8].

لا نريد بهذا التعريف للنزعة الإنسانية إلا الوقوف عند أساسها الفلسفي الذي بموجبه حازت على شرعية إبستمولوجية؛ فصحيح أن النزعة الإنسانية قديمة قدم الفكر الذي يجعل الإنسان محورًا له، غير أنه بداية مع العصر الحديث خاصة في انطلاقته الديكارتية، أصبحت هي قوام الفلسفة، والفلك الذي يدور حوله كل الفلاسفة، مما أكسبها بعدها الجوهري الذي لا يستقيم تعريف النزعة الإنسانية من دونه، ونقصد البعد العقلاني الذي دشنه ديكارت (René Descartes) وسار على نهجه الفلاسفة بعده. فمع ديكارت أصبح الكوجيطو هو الدعامة الأساسية لوجود الإنسان، وما الكوجيطو إلا اختزال للإنسان في العقل والفكر، ومن ثم يصبح العقل هو جوهر الإنسان، وهو أعدل قسمة بين جميع الناس كقوة فطرية، الشيء الذي كان من نتائجه تراجع قيمة البدن الذي لم يعد إلا شراكة عضوية بين الإنسان والحيوان، وتراجع قيمة الروح التي لم تعد وسيلة اتصال بين الإنسان والرب، ما دام أن كل اليقينيات ليس لها مصدر غير الإنسان العاقل نفسه. وبالوصول إلى عصر كانط Emmanuel Kant، ظهر أن ذلك الفضاء الرحب الذي كان الإنسان يلتقي فيه بالذات الإلهية صار معزولا عن كل تدخل إلهي، ونعني فضاء الأخلاق، حيث لم يعد الفعل خيّرًا، إلا إذا اتفق مع الواجب، ولا يكون الواجب فعلا أخلاقيًّا، إلا إذا كان مصدره العقل.

---

5 عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر ستروس فوكو)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992، ص191

6 محمد أحمد سليمان، هيدغر الوجود والموجود، إشراف عبد الحميد عطية، دار التنوير للطباعة، 2009. ص 15

7 محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب. دط، 2015، ص 17

8 Edgar Morin, Penser l'Europe, Gallimard, actuel, Paris, 1992, p101

لقد انعكس هذا التصور للنزعة الإنسانة على الحياة العامة للإنسان المعاصر، حيث تحوّل ذلك التقدم والازدهار الذي كانت الفلسفة تعد به الإنسان إلى مفاهيم مناقضة؛ من قبيل اليأس والتشيؤ والاغتراب والسقوط والانحطاط، وهي مفاهيم اجتمع حولها تيار واسع من الفلسفة المعاصرة، يستحق أن نطلق عليه تيار «موت الإنسان»، والذي هو ترميز لذلك الوهم الذي كانت تتغذى عليه الفلسفة الحديثة عندما دارت أبحاثها حول الإنسان بما هو وعي وحرية وإرادة. وقد أشار هذا التيار إلى مجموعة أزمات أدت إليها النزعة الإنسانية، نذكر أهمها:

أزمة الإيمان وانهيار الأخلاق

لقد تم ترسيخ مركزية الإنسان في الفكر الغربي الحديث عبر خلق قطيعة مع الإرث الفكري الذي كان يتمحور حول الذات الإلهية، وقد نتج عن ذلك، خلال عصر التنوير، بعد صراع طويل حول السلطة بين الدولة العلمانية والكنيسة، إرساء مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وهو الفصل الذي ظهر فيه أن الدولة قد انتصرت في صراعها إلى الحد الذي تقلصت فيه أدوار الكنيسة لتقتصر على إضفاء المشروعية الأخلاقية على الدولة مقابل امتيازات محدودة. إن هذا التحول الذي وجد له صدى في الفلسفة الحديثة أسهم بشكل غير مباشر في تهميش البعد الروحي للإنسان لصالح هيمنة البعد العقلاني المادي، أو بالأحرى تم تشطير الإنسان، لكن تراجعت السيادة الروحية لصالح السيادة المادية الزمنية[9].

ومن الجدير بالاهتمام أن نسجل هنا نقطة مهمة، وهي أن هذا التجاذب حول السلطة انعكس على الفلسفات السائدة التي عجزت عن إقامة علاقة تمفصلية جديدة بين الجانب الروحي والجانب المادي على شاكلة التمفصل الذي نجده في الثقافة العربية الإسلامية فلسفيا وصوفيا وحتى أدبيا[10].

بعبارة أخرى، أصبحت الفلسفة المدعومة من طرف الدولة هي دين العالم الجديد؛ عالم الحضارة الصناعية والحداثة الوضعية؛ فقد تحولت الفلسفة إلى سلطة عقائدية عليا وحلت بذلك محل اللاهوت المسيحي الذي سيطر على العقول طيلة القرون الوسطى، وفي هذا السياق يجب أن نفهم صرخة **نتشه** المدوية «لقد مات الإله ونحن قتلناه[11]»؛ فنتشه كان شاهدا على أفول الاعتقاد المسيحي في ظل الدولة البورجوازية الصناعية الرأسمالية العلمية؛ أي كان شاهدا على تراجع الإيمان المسيحي لصالح العقلانية المادية؛ إذ تحولت الكنائس إلى متاحف بعد أن كانت تعج بالمصلين[12]. وهكذا تبرّأ العقل من الإيمان، وأصبحت الروح عقلانية خالصة أو علمية محضة. لذلك يرى فيبر Max Weber أن العقلانية الزائدة هي

9 محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص22

10 نفس المرجع، ص 21- 23

11 Friedrich Nietzsche, The Gay Science, Edit Bernard Williams, Trans Josefine Nauckhoff, Cambridge university press, New York, 2001, p119-120

12 محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 24

العامل الذي يمكن أن يقوض المجتمع الحديث، وهي عملية يشترك فيها النظامان الرأسمالي والاشتراكي على السواء، هذه العقلانية تتجلى في التنظيم البيروقراطي الذي يستبعد التصورات السحرية عن العالم وعن الحياة الإنسانية[13].

وبالنظر إلى المسألة من الجهة الأخلاقية، فإننا نسجل على النزعة الإنسانية الغربية إقصائها للعلاقات الإنسانية التضامنية بين الأفراد؛ ذلك أنها تقيم مذهبها على الذاتية الخالصة التي دشنها ديكارت، والتي يعبر عنها الكوجيطو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وهذه الذاتية هي التي يدركها الإنسان في عزلته ووحدته أو ما يعبَر عنه بمعضلة «السوليبسيزم»؛ أي «أنا وحدي موجود». ولأن الكوجيطو يقصي الآخرين من حيث إنهم خارج الذات، فقد انعكس هذا على النزعة الإنسانية الغربية من جهة تكريسها للأنانية وللقومية وتمجيد الذات في نزعة نرجسية عنصرية إقصائية للأقوام الأخرى، أو بعبارة أخرى، صارت العلاقات الإنسانية بين الأفراد منظور إليها بوصفها علاقات مادية بين الأشياء؛ لأن العلم الحديث جعل نظرة البشر لأنفسهم ولغيرهم لا تختلف عن نظرتهم إلى الأشياء المادية[14]. وقد بدأ هذا التحول كما يرى ميشيل فوكو Michel Foucault من اللحظة التي أصبح فيها من الممكن للإنسان الوصول إلى الحقيقة في معزل عن الدين وفي معزل عن الأخلاق[15]*، وقد بدأ هذا التحول مع ديكارت الذي حرر العقلانية العلمية من الأخلاق، فصارت رهينة بالوضوح والبداهة والإثبات المباشر[16].

فمن السمات الجوهرية إذن، التي تكشف عن حقيقة أن النزعة الإنسانية الغربية هي إقصاء للإنسان باسم الإنسان مما يجعلها نزعة لا إنسانية؛ كونها لم تستطع أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والعنصرية، وأنّى لها ذلك وهي تغذي هذه العوامل؛ ففكرة تفوق البيض على السود، أو فكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي، أو نظرية تفوق الجنس الآري على الجنس السامي، هي كلها أفكار انتعشت في تربة النزعة الإنسانية الغربية وسادت كمذهب فلسفي في القرن التاسع عشر، وهو ما يجعل كل القيم الأخرى من قبيل التسامح والتعاون والقبول والحق والعدل والمساواة مجرد شعارات رنانة.

أزمة المعنى والقيم

إن أزمة المعنى وفقدان الهدف من الحياة وانتشار النزعات العدمية كان نتيجة حتمية لأزمة الإيمان والروح؛ فالحداثة الغربية التي تأسست نزعتها الإنسانية على شعار نزع الطابع السحري عن العالم، أقصت من تقدمها الحداثي تدخل الأديان، لكنها لم تستطع أن تقدم بديلا رمزيا عن المهمة السحرية

13 عاطف أحمد، التوجه الإنساني (تحليل مفهومي تاريخي)، في: عاطف أحمد، النزعة الإنسانية (دراسات النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط2، 1999، ص32

14 إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، 1999، ص315

15* الخير والحقيقة غير مفصولان في العقلانية الإغريقية مثلا؛ لأن المبدأ هو أن العارف بحقيقة الخير لا يستطيع أن يمارس الشر.

16 Michel Foucault, Dits et Ecrits 1980, NRF, Editions Gallimard, Paris, 1994, P410-411

التي ينهض بها الدين، ونقصد مهمة المواساة الوجودية للإنسان، وهذه المهمة هي الجوهر الروحي الذي تتوحد حوله كل الأديان، وتتمثل في منح الإنسان المعنى الذي يفتقده، وإعطائه قيمة لحياته، وشد أزره في أوقات الأزمات، وتهدئة قلقه الداخلي، وتخفيف شدة وطأة الخوف من الموت، وكبت المخزون الحيواني في أعماق النفس الإنسانية، ولجم العنف؛ «فالتقديس يلجم العنف أحيانا ويدجنه، كما يهيّجه ويحمس عليه أحيانا أخرى»[17].

إن غياب التقديس للروح المطلق كان من نتائجه تراجع النشاط التأملي لصالح النشاط العملي؛ أي تراجع الاهتمام بالعالم الميتافيزيقي (العالم الأخروي) وتهيئة النفس لاستحقاقه، لصالح العالم المادي (العالم الدنيوي)، فأصبحت النفس مستغرقة في مجالات الحياة المدنية من نشاط وفعالية في التجارة والمال والسياسة... وصار المجتمع مجالا لتأكيد الذات والتنافس والإنجاز الشخصي وتحقيق المجد في العالم الدنيوي[18]، ولأن هذا العالم زائل لا محالة، طالما أن الإنسان كائن زمني كما يقول هيدغر؛ أي إنه كائن محكوم بالموت، فإن قيمة الحياة والمعنى من الحياة، مجرد مفاهيم تلوكها الألسن، مما يولّد حالة من الاغتراب واليأس الوجودي، وهو ما يتنافى مع إنسانية الإنسان[19].

ومن مظاهر أزمة المعنى في عالمنا المعاصر أن باتت قيمة الشخص تقاس بالمعايير نفسها التي تستخدم لتقييم السلع، وهي معايير نفعية ذات قيمة تبادلية. ولأن السوق الجديد هو فضاء عالمي تعرض فيه «الشخصيات» فإن موقف الإنسان من ذاته يتشكل وفق متطلبات هذه السوق، حيث يتعلم كيف يسوّق نفسه وفق قاعدة «أنا أكون كما تريدني أن أكون»، دون أي اكتراث بالقيم العليا أو المعاني الكبرى للحياة. لن تجد عنده أي اهتمام بالأسئلة الوجودية أو القضايا الفلسفية والدينية، مثل: لماذا يعيش الإنسان؟ ولماذا ينتهج طريقا في الحياة دون غيره؟ إنه كباقي أعضاء المجتمع الحديث؛ مجرد كيان بلا جوهر أو إحساس بالهوية، أشبه بأداة تفتقر إلى الذات[20].

وبالنظر إلى الموضوع من منظور اقتصادي؛ كان من نتائج التنظيم العقلاني البيروقراطي أن تم الانتقال من الكسب في مفهومه الروحي إلى الكسب في معناه المادي؛ وذلك راجع لانفصال السلوك الاقتصادي عن النظام الأخلاقي والقيم الإنسانية، ولتراجع النظريات الأخلاقية التي لم تكن تنظر إلى المفاهيم الاقتصادية من قبيل السعر والربح والملكية إلا بوصفها داخل النظام الذي يؤسسه علم اللاهوت الأخلاقي. هذا الانتقال كان له تداعيات خطيرة على الوجود الأصيل للإنسان تجلت في ظهور

17 أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، م م، ص 33

18 النزعة الإنسانية في الفكر العربي القديم، م م. ص ص60 - 61

19 Martin Heidegger, BEING AND TIME, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford. First English Edition, 1962, P281-296

20 إريك فروم، الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، العدد 140، 1989. ص ص139-140

نزعتين: الأولى تمثلت في التوجه الراديكالي نحو اللذة، وانكشفت الثانية في الأنانية المفرطة. وكلتا النزعتين قامتا على مقدمتين سيكولوجيتين كانتا وليدتا العصر الحديث؛ الأولى هي أن السعادة هدف الحياة وتحقيقها رهين بإشباع الرغبات المادية، والثانية تمثلت في كون أن تحقيق المصلحة الشخصية يفضي إلى الانسجام مع المصلحة العامة. والمقدمتين معا إذا ما نظر إليهما كمبدأين نظريين فإنهما لا يعكسان أي نتيجة سلبية، بل إنهما قد ظهرا عند هذا الفيلسوف أو ذاك في عصور سابقة على العصر الحديث، لكنهما كانتا دائما محتضنتان في عالم يؤمن بالكسب الروحي قبل المادي؛ عالم معني بتمييز الرغبات بين ما هو لحظي تعقبه أضرار، وبين ما هو صالح تطلبه الطبيعة الإنسانية في نضجها العقلي والروحي، أما وأن العصر الحديث قد قام بتشطير الإنسان بعد أن قطع مع اللاهوت، فإن من التداعيات الخطيرة التي تمخضت عنها هذه النزعة اللاإنسانية أن أصبحت كل الرغبات متاحة ومرغوب فيها دون وازع أخلاقي، وأضحت المصلحة تقاس بالإشباع المفرط للرغبات التي يتيحها الإنتاج المادي. ومن ثم كان المبدأ القائل إن المصلحة الخاصة تفضي إلى المصلحة العامة، غير صحيح ما دام أن الأنانية المفرطة هي سيدة الموقف؛ فلا عجب في أن ترى الزعماء السياسيين ورجال الأعمال يقدمون على اتخاذ قرارات في ظاهرها صالحة للجميع، لكنها في باطنها لا تعود بالنفع إلا على أصحابها[21].

إرادة القوة والهيمنة

من المعلوم أن العصر الحديث كان يعد الإنسان بالتقدم غير المحدود، هذا الوعد العظيم كما يسميه إريك فروم Erich Fromm، والذي يتضمن من بين ما يتضمنه السيطرة على الطبيعة والسعادة المطلقة والحرية اللامحدودة والوفرة المادية... أخفق في الوفاء بوعوده، أو بالأحرى يمكن القول إن النجاح الملموس، والذي يمكن أخذه معيارا للتقدم، وهو أن الإنسان صار أكثر اقترابا من السوبرمان لم يتحقق إلا على حساب التجرد من إنسانيته[22]. هذه النتيجة كانت وليدة الأساس الفلسفي والعلمي الذي تقوم عليه منظومة العصر الحديث، وقد بدأ ذلك من خلال وضع حدود بين الحقول المعرفية بحجة تدقيق التخصصات، مما أدى في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية إلى تشتت المعنى وتبعثره بدل توحيده، وفي مجال العلوم الحقّة أدى التركيز على الفوائد العلمية والتقنية إلى مزيد من التنافس على القوة والسلطة والأسواق والأرباح... ويتبع كل ذلك حسب محمد أركون تهميش الفلسفة والعلوم الاجتماعية وجعلها في الهامش التابع للعلوم الدقيقة؛ فقد أصبحت العلوم الاجتماعية منذ أوغست كونت وإميل دور كايم لا تنفك تقلد العلوم الدقيقة[23].

---

21 إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص18-20

22 نفسه، ص17

23 أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، م.م. ص 26- 28

وما يشير إليه أركون هنا صراحة هو الوصاية السياسية على العلوم؛ إذ تم تدجين العلوم والأبحاث الإنسانية من أجل تسخيرها لخدمة أهداف الدولة الحديثة، فتكون النتيجة هنا نتيجة إقصائية؛ أي إقصاء الإنسان باسم الإنسان، وهو إقصاء مزدوج داخليا وخارجيا؛ داخليا باسم العلوم وتخصصاتها الدقيقة، حيث يتم تشطير الإنسان وتشييئه أو جعله كلية مادية محضة، شأنه شأن باقي الأشياء، وخارجيا باسم الدولة الغربية المدجّنة للعلوم والتخصصات الإنسانية، حيث يتم إقصاء الإنسان الذي لا ينتمي إلى رقعتها الثقافية والجغرافية، فتنظر إليه بصفته ذلك الآخر الغريب المتطفل، أو بوصفه تلك القيمة المادية المستفاد منها، ولنا في النقاش الدائر في الأوساط الثقافية الغربية حول قيمة المهاجرين الأفارقة عبرا نحاكم من خلالها النزعة الإنسانية الوهمية.

ثم إن الاقتضاء بالنزعة الموضوعية للمعرفة العلمية لم يقتصر على جعل العلوم الإنسانية في المرتبة التابعة فقط، وإنما تعداه كما يرى ذلك ميشيل هنري Michel Henry إلى بروز نزعة موضوعية حتى في الوسائط الإعلامية التي سايرت موجة اقتلاع الإنسان من نفسه، واحتلال عقله بواسطة المحتوى الذي هو في طبيعته تلاعب أيديولوجي لا يعرف حدودًا، فصار كل فكر حر، وكل فعل ديمقراطي، هو أشبه بدمى العرائس، وأصبحت العلاقات الشخصية محكوم عليها بالاقتصار على التمظهرات الخارجية، شأن الحب الذي تحول هو الآخر إلى مجرد حركة موضوعية للأجساد والصور الفوتوغرافية[24].

إن التقدم الذي كانت النزعة الإنسانية تعد الإنسان به ظهر أنه من الأوهام العظيمة التي لم نفطن إليها بعد، فما زال الكثيرون يعتقدون أن تحقيق الثروة والرفاهية سيحقق السعادة للجميع، في حين أن الإشباع عن طريق الاستهلاك المفرط هو الطريق الأقصر إلى الشقاء والتعاسة؛ إذ أصبح الإنسان الاستهلاكي أشبه ما يكون بالرضيع الأبدي الذي لا يكف عن الصياح في طلب زجاجة الرضاعة»[25]، ثم إن هذا التقدم جعل الجميع تحت أقدام الآلة البيروقراطية التي تدوس بأجهزتها الإعلامية على مشاعرنا وأفكارنا وأذواقنا لتتلاعب بها كما تريد. وحتى إذا سلمنا بأهمية هذا التقدم الصناعي الذي تحقق حتى الآن فإنه سرعان ما يلح علينا ذلك السؤال حول أسباب الهوة السحيقة الفاصلة بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة. ناهيك عن كل المخاطر[26]* الصادرة عن هذا التقدم المزعوم والتي تشي باقتراب ذلك اليوم الذي ستنتهي فيه كل أشكال الحضارة[27]. وفي هذا السياق، نستحضر قول أركون: «إن انتصار النزعة الإنسانية أو نجاحها وديمومتها، لا يتوقف على مدى الغنى الاقتصادي والتقدم التكنولوجي للمجتمع بقدر ما يتوقف على مدى تقديره لما سأدعوه حقوق الروح»[28].

24 ميشيل هنري، الهمجية زمن علم بلا ثقافة، ترجمة جلال بدلة، دار الساقي، ط1، 2022، ص ص17-18

25 إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمضمون، ص39

26* نقصد مخاطر البيئة، واستنزاف الطبيعة، والتغيرات المناخية، والسباق نحو التسلح النووي...

27 إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص16

28 محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، م م، ص39

كما لنا أن ننظر مع **ميشيل فوكو** إلى عصر الأنوار وما يتبجح به من إعلاء للإنسان والعقل الإنساني، لنرى أن النزعة الإنسانية الغربية هي نزعة اختزالية للإنسان؛ فالإنسان في نظرها ذلك الحيوان الذي يتميز بالعقل، وبالتالي هي نزعة إقصائية للاعقل، وهو الإقصاء الذي بدأه **ديكارت** عندما استثنى المجانين من الصفة الإنسانية باسم العقل، واستمر في الفكر الغربي لأنه كان يستجيب لرغبات سياسية اقتصادية، فتمخض عن «الاحتجاز الكبير» للحمقى والمجانين والعاطلين والمتسولين والزنادقة... الذين لم يعد المجتمع يرى فيهم صورة الله على الأرض، بل نشاز يجب احتجازه وتقويضه؛ إن بعدم المبالاة في أوقات الأزمات، وإن بالتسخير والاستغلال بتوفير اليد العاملة الرخيصة في أوقات الرخاء، وبالتالي فالنزعة الإنسانية الغربية ليست نزعة كونية[29].

من السمات الأخرى للنزعة الإنسانية الغربية كما حدد ذلك ميشيل هنري في كتابه "الهمجية زمن علم بلا ثقافة" الافتراق غير المعقول بين العلم والثقافة، والذي يقصد به أن التقدم الملموس لمنتجات العصر الحديث -وإن كان قد تأسس عن طريق الذاتية العقلانية التي بدأها ديكارت- صاحبه إقصاء للذاتية، مما يجعل المسألة برمتها أشبه بالمفارقة؛ إذ كيف يمكن للإعلاء من شأن الإنسان أن ينتهي إلى الحطّ من قيمة الإنسان، لكنها مفارقة مفهومة وواضحة؛ إذ من المؤكد أن الفلسفة الغربية بنظرتها التشطيرية للإنسان واختزاله في بعد واحد هو البعد العقلي حتى أضحى كلية عقلانية خالصة، قامت في أساسها العلمي والفلسفي على تعطيل الذاتية بما هي مجموع قوى متضافرة لا يصح تعريف الإنسان من دونها؛ أي إلغاء حساسيتنا اتجاه ذواتنا والآخرين، ومجمل انطباعاتنا ورغباتنا وأهوائنا وعواطفنا وأفكارنا، مما أدى حتى إلى تراجع الخيال الشعري لصالح الخيال العلمي، وهذا درس آخر من الدروس اللاإنسانية للنزعة الإنسانية الغربية.

ونظرًا إلى هذه الأزمات التي تشي بوضعية قلقة يعيشها الإنسان المعاصر، وجد سوروكين (Soroken 1992) بعد تحليله أزمة الحضارة الغربية المعاصرة، أنه لا يمكن الخروج من الأزمة إلا ببناء تصور جديد أسماه النظرية التكاملية للواقع والحقيقة؛ ويقصد بذلك أن العلوم الإنسانية في ارتكازها على البعد المادي للإنسان انتهت إلى طريق مسدود هو الطريق المادي التجريبي؛ فيجب إحياؤها عبر رؤية توازنية بين الجانب الروحي وما يتصل به من حقائق مصدرها الوحي، والجانب العقلي وما يمتّ إليه من حقائق عقلانية مصدرها العقل، والجانب الحسي مع ما يولّده من حقائق حسية تجريبية[30]. وهو الطرح نفسه الذي انتهى إليه فيلسوف عالم بالطبيعة البشرية هو إريك فروم، حيث إن الوجود الحق والأصيل له منابعه في الطبيعة الإنسانية، وهو وجود لا يمكن استعادته إلا بالتوليف بين الجوهر الروحاني والتفكير العقلاني[31].

---

29 لالومون، فوكو مفكر الحداثة، ترجمة حسن أحجيج، موقع توفيق رشد للأبحاث والدراسات الفلسفية، ص ص4- 5

30 إبراهيم عبد الرحمن رجب، العلوم الاجتماعية: الوضع الراهن وآفاق المستقبل، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد 30، عدد 04، 2002، 683-687

31 إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص12

إن هذه النتيجة التي توصل إليها الكثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين، بعد تبيّن الهوّة الفاصلة بين مبادئ النزعة الإنسانية المسطرة عند انطلاقتها وبين ما آلت إليه عند تحقيقها في الواقع العملي لأوروبا، كانت هي الحافز للعودة للنزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، لإظهار أن المهمة الحقيقية للعقل تتمثل في تقديم رؤية شمولية عن العالم لا نظرة جزئية، والرؤية الشمولية للعالم قائمة على الرؤية الشمولية للإنسان من حيث هو روح ومادة، وسيظل الفكر الإنساني عاجزًا عن هذه المهمة طالما أنه قائم على التخصصات الدقيقة، وتقسيم الواقع وعزل عناصره عن بعضها البعض، وبالتالي تنعدم كل محاولة لإقامة نزعة إنسانية شاملة؛ أي نزعة كونية لمجمل أعضاء البشرية، نزعة تتجاوز الحدود العنصرية الضيقة لكي تصل إلى الإنسان من حيث هو إنسان.

وإذا كنا لا نميل إلى التقليل من أهمية المكتسبات التي حققتها الحداثة الغربية حتى اليوم، كما لا نميل إلى اعتبار النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية هي البديل عن النزعة الإنسانية الغربية؛ لأن هذه النزعة على أهميتها كانت تسبح في مناخ القرون الوسطى، وبالتالي لم يكن مسموح لها أن تتعدى سقفا معينا، فإننا مع ذلك نجنح إلى القول الذي يرى أنه كان من الممكن أن تتفتق النزعة الإنسانية في ثقافتنا عن إمكانات تتجاوز حدود النزعة الإنسانية الغربية، لو لم يتم إجهاضها.

2. النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي.

إن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية ارتبطت بالدين الإسلامي قلبا وقالبا، فسواء دار البحث حول أسسها الفلسفية أو محدداتها الصوفية، فإن كلا المجالين يمتحان من مغرف الدين، وبالتالي فالتأويل الإسلامي للإنسان بما هو عصب النزعة الإنسانية الإسلامية يقوم على التصور الديني الإسلامي للإنسان؛ وإن أول ما نسجله في هذا التصور هو الخروج بالإنسان العربي من العصر الجاهلي «الظلمات» إلى عصر الأنوار؛ فالأول قائم على النزعة العصبية والأنانية القبلية، والثاني قائم على عالمية الرسالة، جاعلا من الإنسان من حيث هو إنسان هو الموضوع والغاية.

وعليه، فالنص المقدس (القرآن) هو نص إنساني وخطاب موجه للإنسان؛ فالإنسان يتبوأ مكانة متميزة بدأً من قصة الخلق حيث نفخ الله فيه من روحه[32*]، مرورا بقصة المعرفة التي اكتسب فيها سرًّا من أسرار الله، والتي استحق بموجبها سجود الملائكة[33**]، ثم قصة الخلف حيث استخلفه الله على الأرض لإعمارها[34***]، وصولا إلى قصة الأمانة التي عرضها الله على سائر الموجودات التي أبت وأشفقت على

32* قوله تعالى: "... ثم سواه ونفخ فيه من روحه". السجدة 9

33** قوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها". البقرة 31

34*** قوله تعالى: "إني جاعل في الأرض خليفة" سورة البقرة، الآية 30

نفسها من حملها وتكلف الإنسان بها[35]****، فاكتسب مسؤوليته على حريته. وبالتالي فقصة الإنسان الأول في القرآن ليست عرضا تاريخيا وإنما تشكيلا رمزيا يوحي بأن الرسالة للجميع وأن لا فرق بين الناس طالما أن آدم أب للجميع، وأن الله رب للجميع، وأن لا قرابة بين الناس فيما هو لغوي عرقي عدا القرابة الروحية، ولا اختلاف بين الناس فيما هو ديني جنسي عدا التقوى. وبمثل هذا الفهم الذي يعمق تصورنا عن الإنسان أنطولوجيًّا واجتماعيًّا وأخلاقيًّا، نفهم المعنى من أول الآية «ولقد كرمنا بني آدم» إلى آخرها «وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا»[36].

وإذن، فالنزعة الإنسانية التي نرى أن الفكر العربي الإسلامي يدعو إليها هي التي أقرّها القرآن ووضع أسسها الأولى، وهي نزعة كونية لا تميل إلى الإعلاء من شأن عرق ما على حساب عرق آخر، كما أنها لا تعترف بالحدود الجغرافية واللغوية والدينية... وإنما هي شأن إنساني متعلق بكرامة كل إنسان: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[37]. وقد تم تعميق هذه النزعة في الحركات الفكرية الفلسفية وباقي المذاهب المعرفية التي قامت إبان الانفتاح الثقافي وعصر التدوين، وهو ما شكل ازدهارا للحضارة العربية الإسلامية، لكن سرعان ما تم إجهاض هذا المذهب الإنساني عندما اختلطت الخطابات الفكرية بالنوايا السياسية والغايات الدنيوية، والتي جعلت من التأويل الأيديولوجي للنص الديني سبيلا لبلوغ هذه الغايات.

كانت الفلسفة العربية الإسلامية تدور مباحثها حول طبيعة العلاقة وحدودها بين الإنسان والخالق، وهي العلاقة التي تم التعبير عنها بموقف الدين من الفلسفة، أو أيهما يحوز الأسبقية: الإيمان أم الفهم، النقل أم العقل...؟ ومن مظاهر تمجيد الإنسان في الفلسفة العربية الإسلامية دفاع الفلاسفة المسلمون عن أهمية العقل ودوره الحاسم في الاتصال بالخالق، وأن الإيمان دون معرفة هو إيمان ناقص، مع عدم إهمال أهمية الوحي كطريق للمعرفة الاشراقية والاتصال الروحي بالخالق؛ فكانت هذه النزعة التوفيقية سارية في كل الرسائل الفلسفية والصوفية: بدأً بالكندي، مرورا بالفارابي، ابن سينا، إخوان الصفا، والغزالي... وصولا إلى ابن طفيل وابن رشد.

فها هو فيلسوف العرب[38]*، يميز بين طريق الشرع وطريق الحكمة، ويبين الفرق بينهما، معتبرا الحقيقة واحدة والطريق الموصل إليها متشعب؛ فإما أن نصل إلى الحق عن طريق العقل، وهو طريق الفلاسفة في الاعتماد على الاستدلال والبرهان والبحث والتنقيب، وهذه هي المعرفة العقلية، وإما أن نصل إلى الحق

35**** قوله تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقنا منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا". الأحزاب 72

36 سورة الإسراء، الآية 70

37 سورة الحجرات، الآية 13

38* أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي،185ه/252ه على وجه التقريب، من قبيلة كندة العربية، يلقب بفيلسوف العرب لأنه أول فيلسوف عربي اشتغل بالفلسفة.

عن طريق الوحي، وهو طريق الأنبياء ومن اصطفاهم الله لحمل رسالته، وهذه هي المعرفة الإشراقية. ولما كان الطريق الثاني مخصوصا على المصطفين، كان الكندي يدافع عن الطريق الأول؛ لأنه يتوفر لأصحاب العقول وأرباب البصائر الذين من شأنهم التفكير والنظر والبرهان والغوص في المعاني[39]. لذلك كان يقول عن الفلسفة إنها: «أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة...لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق... وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول... الذي هو علة كل حق... وعلم العلة أشرف من علم المعلول»[40].

فالفلسفة إذن هي علم بحقائق الأشياء، لأن كل شيء له حقيقة، وسبيل هذه الحقيقة العقل الذي تميز به الإنسان عن باقي الكائنات، وفي نشدان هذه المعرفة كمال الإنسان وتمامه، بل لا يقتصر أمر الكندي على معرفة الحق، وإنما يتعداه إلى تأكيده على العمل بالحق، وهنا تظهر الروح الإسلامية في فلسفة الكندي، رغم اجتراح مبادئها من الفلسفة الإغريقية؛ فلا علم دون عمل، أي دون نزوع أخلاقي نحو ترك للمعاصي، وطلب للفضائل، وتجلد في الشدائد... وبالتالي فالنزعة الإنسانية في فلسفة الكندي ترتدي مسوح الحكمة العملية التي من شأنها أن تدفع الإنسان إلى الانسجام مع الكون علميا وعمليا[41].

ويعد الفارابي هو المؤسس الفعلي للنزعة الإنسانية بالمعنى الشامل في الفلسفة الإسلامية؛ لأنه أكثر من اهتم بوضع قواعد مثلى للاجتماع البشري، وأكثر الفلاسفة اهتماما بسعادة الإنسان، وهذا ما يتجلى في كتابيه «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«تحصيل السعادة»، فهو يعرف المدينة الفاضلة بقوله: «هي المدينة التي يرقى الاجتماع فيها إلى التعاون على الأشياء التي تنال فيها السعادة»، فالسعادة غاية وكمال وخير، بل هي أكمل الخيرات وغاية في ذاتها[42]. ولأن الإنسان حيوان اجتماعي، فإن سعادته مرتبطة بالجانب السياسي والأخلاقي، حيث هناك تكامل وتعاون وانسجام بين الأفراد، وهذا ما يمنح النزعة الانسانية عند الفارابي بعدًا كونيا تشاركيا ينأى بالإنسان عن الأنانية التي تولّد السعادة الزائفة.

أما في مجال المعرفة، فلا شك أن الحقيقة الكاملة التي تدور حولها أبحاث الفلسفة والتصوف الإسلاميين هي الله، وإنما محور النقاش الفلسفي هو ما سبيل إدراك هذه الحقيقة؟، وإذا كان الكندي صنع طريقين إلى الحقيقة، طريق بواسطة العقل وهو دأب الفلاسفة، وطريق بواسطة الذوق الاشراقي، وهو ديدن المتصوفة، مؤمنا بقدرة العقل البرهاني على بلوغ الحقيقة. فإن الفارابي يطرح الإشكال في سياق إشكالية العلاقة بين ما هو جزئي وبين ما هو كلي، ولعلها كانت إحدى الإشكالات التي طرحها الفيلسوف الألماني كانط في

---

39 محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي وفلسفته، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1985، ص50

40 الكندي، إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب، القاهرة، ط1، 1948، ص ص77-78

41 النزعة الانسانية، دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير عاطف محمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط2، 1999.ص223

42 أبو نصر الفارابي، المدينة الفاضلة، نقلا عن ابراهيم عاتي، الانسان في الفلسفة الاسلامية نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1993، ص214

نقده للميتافيزيقا؛ فنحن لا نستطيع أن نتجاوز عالم الظواهر (الفينومين) ومعرفتنا لا تتعدى العالم المحسوس (الجزئي)، وبالتالي فإننا لا نبلغ معرفة المطلق (الكلي) الذي هو الله. يعبر الفارابي عن هذه الإشكالية بالقول: «إن كماله المطلق يجعل عقولنا المحدودة عاجزة عن إدراكه إدراكا واضحا، فهو غير متناه وعقولنا متناهية، ونحن غائصون في بحر المادة، ممّا يصدّنا عن إدراك النور الساطع الذي يبهر أعيننا»[43].

غير أن الفارابي في عصر الأنوار العربية ينحو منحى مخالف لما نحاه كانط في عصر الأنوار الأوروبية، فهو لم يغلق الطريق كما أغلقه كانط، وإنما فتح أبواب الأمل أمام الإنسان لكي يعرف ربه، ويسعى إليه باستمرار؛ فهو يقول: «لا نستطيع أن نعقله إلا إذا تجردت عقولنا تماما عن المادة»، وإن هذا التجرّد يتحقق بدرجات، إذ كلما ازدادت مفارقتنا للمادة كلما زاد تعلقنا بالروح المطلق. ولا شك أن في هذا الطريق اتجاها صوفيا واضحا يهدف إلى تصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات، ورغم صعوبة هذه التصفية، فهي تبقى طريقا مفتوحا، ومشروعا دائما، لمن استطاع إلى ذلك سبيلا، من أصحاب البصيرة والراسخين في العلم[44].

وكما يظهر، فالفارابي يشير صراحة إلى المعرفة الاشراقية، متأثرا بنظرية الفيض الأفلوطينية، ومدعما إياها بمقومات اسلامية، ومحور هذه المعرفة أن يتجرّد الإنسان من حجب المادة لو استطاع ذلك، فيحدث له نوع من الكشف، ويتذوق أشياء لم يسبق أن مر بها في عالم المادة، وهي معرفة لا تحصل إلا لذوي النفوس الصافية التي تطهرت من الشهوات وتنزّهت عن الانفعالات، فإذا بها تصبح كالمرايا الصقيلة التي يشرق عليها النور الإلهي؛ لأن أصحابها يتصلون بالعالم السماوي. فطوبى للإنسان، أي إنسان، أن تتحصل له هذه المعرفة، وتتحقق له اللذة العليا التي هي سعادة حقيقية.

ويرتبط التصوف عند الفارابي بنظرية المعرفة إذ كلما اتسعت معارف المرء وتنوعت مداركه اقترب من العالم الروحي، وأصبحت روحه أهلا لاستقبال الأنوار الإلهية. وبهذا المعنى، يمكن أن نعدّ الفارابي من أهل التصوف إذا اعتبرنا رأيه بأن «المعرفة هي إشراق من العقل الفعال على العقل الهيولاني»، أو اعتبرناه من أصحاب التصوف الفلسفي «الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية»[45]. وسواء كان هذا أو ذاك، فإن فلسفة الفارابي تتمخض عن نزعة انسانية شمولية؛ لا تجزئ الإنسان بين مادة وروح، جسد وعقل، ولا تعلي من جانب على حساب جانب آخر، بل إن الإنسان هو وحدة متكاملة، وكمالها إنما في اتصالها بالروح المبثوثة فيها. ويكفي أن نشير إلى رأيه في السعادة؛ فهي عنده تتحقق بالكمال العقلي، عندما

43 جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989، ص149

44 ابراهيم عاتي، الانسان في الفلسفة الاسلامية، م.م، ص75

45 نفسه، ص185

تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل[46]، أو بالكمال الروحي عندما تصير النفس من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج إلى مادة[47]، والكمالين غير مفصولين بل يتقاطعان ويتّحدان في الإنسان الكامل.

ويجب أن نشير إلى أن التصوف عند الفارابي ليس شأنا نظريًّا كما يحبّب إلى البعض قوله، فالمتأمل في حياته يرى أنه كان يعيش فلسفته الصوفية، فمعهود عنه أنه كان يلبس الصوف[48*]، ترميزا منه على سعيه إلى تطهير نفسه وتزكيتها، من اجتناب للملذات، وتني عن الشهوات، وزهد في الحياة... لكن ليس إلى الدرجة التي يتهم فيها الكثيرون حياة المتصوفة بأنها انقطاع عن حياة الدنيا وانعزال عن الناس، وإلا فما كان ليقبل اشتغاله حارسا لأحد البساتين في الشام وهو في سن متقدمة حتى يكسب معاشه، رغم ما كان يمكن أن يوفره له قربه من بلاط سيف الدولة من مال وجاه.

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية كما تبين مع بعض أقطابها قد أسست تصورا عن الإنسان لا يخرج به عن الإطار العام الذي حدّده القرآن، فإن تصور المتصوفة للإنسان لا يخرج عن الإطار الذي يرسمه الدين الإسلامي أيضا، فالإسلام في جوهره هو أن يسلم المرء نفسه استجابة لحافز ورثه الإنسان في فطرته وجبلته، وأن ينشد اطمئنان النفس ورضاها اللذين لا يتحققان إلا إذا انكشف ربه وعبده، فكانت هذه هي الغاية من خلق الإنسان نفسه[49]. وإن تسليم النفس للخالق في نظر المتصوفة لا يعني على الإطلاق أن يغلق الإنسان عقله تمام الاغلاق عن كل معرفة وتجربة إنسانية، فالقرآن على عكس ذلك يحض المؤمن على التفكر والتأمل في آفاق الوجود، والبحث في الطبيعة والإنسان وأسرارهما، ولذلك فموقف المتصوفة من النزعة الإنسانية ـ على غرار موقف الفلاسفة ـ لا يخرج عن هذا الإطار، وفي وسع كل من يعرف القرآن الكريم معرفة محكمة أن يتلمس أثره في كبار متصوفة الإسلام كما تلمسنا أثره في كبار الفلاسفة، وعليه فإن التصوف الاسلامي كان مطبوعا بنزعة عقلانية.

وفي هذا السياق، لابد من التسطير على مسألة مهمة، وهي أن ما يهمنا من التجربة الصوفية هو بعدها المعرفي لا الوجودي؛ ذلك أنه مهما قيل عن البعد الوجودي في التجربة الصوفية يبقى ناقصا، على اعتبار أن التجربة الصوفية كما صرح كبارها قابلة للمعايشة لكن غير قابلة للتداول، وقد عبر الغزالي عن هذا التنطع بقوله: «فكان ما كان مما لست أذكره... فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر»[50]. وبذلك تتحدد أهم صفة في التجربة الوجودية للمتصوفة، وهي أنها مصبوغة بالخصوصية، وبالدرجات الزهدية، وإن

46 أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، اهداءات 1998، ص55

47 المدينة الفاضلة، ص85

48* لقد سميت الصوفية بذلك الاسم نسبة إلى ظاهر اللباس عند المتصوفين، لأنهم اختاروا لبس الصوف؛ لكونه لباس الأنبياء والصالحين من عباد الله. ولأن لبس الصوف أقرب إلى التواضع، وإنباء عن تقللهم من الدنيا، وزهدهم فيما تدعو النفس إليه من اللباس الفاخر. أنظر الشيخ عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص3

49 علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، تعريب خيري حماد، مكتبة الأنجلو المصرية، دار الجيل للطباعة، د ط، د ت، ص13

50 أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال والموصل إلى ذي الجلال، تحقيق محمد أبو ليلة وعبد الرحيم رفعت، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، 2001، ص133

أعلى درجة يصل إليها المتصوف هي تلك التي يفني فيها صفاته البشرية في الذات الإلهية. ومن هنا تتضح مركزية الإنسان عند المتصوفة، وهي ذات بعد معرفي لأنها تشترط على الانسان أن يكون عارفا بالله، متعقلا لوجوده، متأملا في كل تجليات ملكوته، متفكرا ومتصلا بهباته. وذات بعد وجودي، حيث يصبح عبارة عن كيان متحد بالله مباشرة، خارقا بذلك جدار التنزيه الإطلاقي لفكرة التوحيد اللاهوتية. وإن اشترطوا لهذا الاتحاد التجرد من الطبيعة المادية، فإن هذا التجرد لا يؤدي عندهم إلى خروج الإنسان عن إنسانيته، بقدر ما هو ارتقاء في إنسانيته إلى الكمال[51].

وعليه، فإذا كان تمجيد الفلاسفة للعقل لا يعني أن نجعل من العقل سلطانا مطلقا كما انتهت إلى ذلك الحداثة الغربية، فإن تمجيد المتصوفة للروح لا يعني تغييب العقل وقدراته الخاصة؛ ولنا أن ننظر في منقذ الغزالي من الظلال، وهو الكتاب الذي يؤرخ فيه لحياته الفكرية والروحية، كيف أن اللحظة الدراماتية التي يتوصل فيها الغزالي إلى الاطمئنان النفسي في اكتشاف الحقيقة الروحية، ارتبطت بجهده العقلي أولا، وتهيئة قلبه لاستقبال النور ثانيا؛ فالعقل وحده قد لا يفيد في معرفة الله، لكن لا مناص منه في توجيه القلب توجيها آمنا لتلقي هذه المعرفة[52].

لقد كان بحث الغزالي متمحورا حول فك التناقض القائم بين نشدان المعرفة في طريق الله، وهو نشدان فطري في الإنسان؛ لأن من شأن كل إنسان أن يتساءل حول الغاية من الوجود، ويزداد هذا التساؤل تكريسا عندما يعي الإنسان زمانيته المتناهية، وأن الموت آت لا محالة، فماذا يوجد بعد الموت يا ترى؟ هل هناك حياة أخرى؟ وإذا كان الله يعدنا بحياة أخرى، فما السبيل للتأكد من وجود الله وبالتالي وجود حياة ما بعد الموت؟ ومثل هذه الأسئلة هي المسؤولة عن القلق الذي يتملك الإنسان تجاه الغيب، وهي الحافز إلى نشدان الطمأنينة الروحية. وبين اتباع ونشدان الشهوات، وهو أيضا نشدان فطري في الإنسان؛ لأن من شأن كل إنسان أن يسعى إلى إشباع رغباته، فالله «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث»[53]، وإن مثل هذه الشهوات تختزل سعادة الإنسان فيما هو مادي وتصرفه عن الرضى والسعادة الروحية[54].

ولئن كانت أبحاث الغزالي تدور حول فك هذا التناقض بين ما هو روحي وبين ما هو مادي، فلأنه كان يبحث عن سعادة الإنسان، وفي سبيل هذه السعادة بحث المسألة الأولى المتعلقة بمعرفة الله،

---

51 مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي بيروت، ط2، 2002، ص197

52 علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، م. م، ص14

53 سورة آل عمران، الآية 15

54 الإنسان عند الغزالي، م. م، ص19

متسائلا حول حدود المعرفة وكيف يمكن للإنسان أن يكون متأكدا من أن ما يعرفه مطابق للحقيقة؟[55]. وفي هذا الشق من البحث أسس الغزالي نزعة إنسانية قائمة على «الذاتية»، لكنها ليست «كالذاتية» التي دشنها ديكارت في العصر الحديث والتي كانت عصب النزعة الإنسانية الغربية؛ فإذا كانت الذاتية عند ديكارت تقوم على العقل ولا شيء آخر غير العقل، طالما أن الشك يطال جميع الأشياء إلا فكرة الشك في حد ذاتها، وهو ما انتهى به إلى جعل العقل هو المعيار الوحيد والأوحد للمعرفة والحقيقة، وتابعه في ذلك فلاسفة الأنوار والعصر الحديث في جعل الذات مركزا للمعرفة ومعيارا لإنتاج المعنى، والإعلاء من شأو العقل وشأنه، والارتقاء به إلى مقام الأسطورة. فإن الذاتية التي دشنها الغزالي لا يعدّ العقل وحده هو محورها، بل إن الشك الغزالي طال قدرات العقل نفسها[56]*، ولنا أن نتأمل في سيرته الذاتية المبسوطة في «المنقذ من الضلال»، فهو يقول على لسان المحسوسات: «بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي، فجاء حكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي... ولعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»[57].

أما الحل الذي وجده الغزالي في الخروج من معمعة الشك التي أسقط نفسه فيها، فهو حل صوفي يتم عن طريق نور إلهي؛ وفي هذا السياق يقول: «وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[58]. وبالتالي، فإذا كان ديكارت وجد مخرجه من الشك في الذات المفكرة والتي صاغها في الكوجيطو: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وهي الذات التي شكلت محور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي، فإن الغزالي يصيغ مبدأ للذاتية تحتفظ فيه على عنصرها الروحي، وهو ذلك النور الإلهي الذي لا يتحقق للإنسان إلا باستعداد عقلي لاستقباله.

ولأن الموقف الإنساني الحقيقي بالمعنى السامي للكلمة هو الذي يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته أو أن يقضي على نسمة الحرية والإنسانية فيه، فإن الغزالي دافع عن هذا الموقف؛ ذلك أننا نفهم منهج الغزالي في البحث بأنه دعوة إلى التحرر من التبعية العقلية والتقليد الجامد، وهي دعوة حية متجددة عبر الزمان؛ لأنها دعوة للإنسان من أجل تحقيق إنسانيته، لأن الغزالي يعنى أول ما يعنى بالإنسان

---

55 كان هذا هو السؤال الذي شيد عليه نظامه الفكري، مبتدأ بالشك الذي أصابه بشيء من الانهيار العقلي والبدني جراء تكلفه في البحث، منعزلا عن حياة الناس، متخليا عن منصبه البارز، يطوف في أرجاء المعمورة فترة دامت أكثر من تسع سنوات سطر خلالها كتابه «إحياء علوم الدين»، الذي كان يدرسه في بغداد ودمشق ثم في المدرسة النظامية في نيسابور، قبل أن يعتزل حياة الناس مرة أخرى في مسقط رأسه مكرسا حياته للتصوف ولمريديه. أنظر علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، م. م، ص 22

56* إن الشك المنهجي الذي يعد عاملا تأسيسيا للنزعة الانسانية في الفكر الغربي بدأ في الفكر الاسلامي قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون مع الغزالي، وهناك بعض الشواهد التي تفيد اطلاع أب الفلسفة الحديثة على كتاب "المنقذ من الظلال". أنظر محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1997. ص ص12 - 13

57 الغزالي، المنقذ من الظلال والموصل إلى ذي الجلال، م. م، ص66

58 المصدر نفسه، ص67

في أعماله، بل إن فلسفته تمحورت كلها حول الطبيعة الإنسانية، كما أنها فلسفة للإنسان في أفكاره وقواعد تفكيره، ذلك أن الغزالي قبل أن يستقر إلى الصوفية ويستقبل الإيمان الذي قذفه الله في قلبه، كان قد طاف مختلف الاتجاهات الفكرية السائدة في عصره، خاصة تلك المحسوبة على حقل الفلسفة.

وإذا كان قد شاع عن الغزالي أنه انتقد الفلسفة والمشتغلين في حقلها، وبالتالي منسوب إليه إجهاض نزعتها الإنسانية، صار من واجبنا تصحيح هذه المغالطة، فالغزالي وإن كان محسوبا على أهل التصوف فهو فيلسوف بالمعنى الدقيق للكلمة. أما نقده، فلا يطال إلا الموضوعات التي سارع أصحابها إلى المسّ بالوجود المطلق للذات الإلهية، وبهذا الصدد يقول: «يجب تكفيرهم في ثلاث مسائل: إحداها قولهم بقدم العالم، والثانية قولهم إن الله يعلم الكليات لا الجزئيات، والثالثة انكارهم بعث الأجساد...[59]»، وإننا في الحقيقة نؤاخذ على الغزالي سياسة التكفير التي انتهجها، والتي تحولت بعده إلى حملة شرسة على الفلسفة، ولكننا نشير إلى أن القضايا التي أثارها وهي محط التكفير، لا تعدو أن تكون مجرد قضايا عقلية حول الكون، وبالتالي لابد أن تثير النقاش والخلاف، لكن أصحاب التكفير يسقطون على الفلسفة ما أسقطه الغزالي حول قضايا جزئية لم يتفق حولها الفلاسفة المسلمون أنفسهم؛ فالكندي يرى أن العالم محدث خلقه الله من عدم، أما الفارابي فيعتبر العالم فيض من الله مما يعني أنهما من جوهر واحد، في حين جعل ابن رشد من العالم معلولا لعلة سابقة هي الله، بينما أبى ابن طفيل إلا أن يعدم ترجيح أحد الرأيين لتساويهما في الحجج العقلية، واكتفى بالقول على لسان «حي» أن الله موجب الوجود[60]. وإذا كان ابن سينا قصّر البعث على الأرواح لأن الروح هي محل الشعور بالعذاب أو الثواب ولأن الأجساد فانية، فإن الكندي قبله جعل البعث للأرواح والأجساد. أما اقتصار العلم الإلهي على الكليات في نظر ابن سينا فلأجل توسيع هامش الفعل الإنساني دفاعا عن حريته.... لذلك، قلنا إن هذه قضايا خلافية شأنها شأن كل القضايا الفلسفية في كل مكان وزمان، ولا يرق الخلاف فيها إلى تحريم الفلسفة وتكفير المشتغلين في حقلها. ولعل الغزالي نفسه فطن إلى ورطة التكفير التي أسقط نفسه وتابعيه فيها، فهو يقول: «لا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل[61]»، وكأننا به يعدل عما نهجه من تكفير في حق الفلاسفة، ولكن «هيهات»، فلا رجعة عما استسرى كقانون جديد، حتى استحكمت هذه الورطة عقول الفقهاء، وأصبحت كل الفلسفة موضع تكفير، ومن هنا بدأ اجهاض النزعة الإنسانية في الفلسفة العربية الإسلامية.

وفي ظل هذا التوتر القائم بين الفلاسفة والفقهاء، وشيوع الاحتجاج من طرف أنصار النقل على قصور العقل ومحدوديته في إدراك الحقيقة، وأن لا حقيقة غير حقيقة النص المقدس... ظلت مسألة

59 الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط2، القاهرة1955، ص393

60 ابن طفيل، حي بن يقظان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2016، ص ص28- 29

61 الغزالي، فيصل التفرقة، نقلا عن أنور مغيت، النزعة الانسانية عند الفلاسفة المسلمين، دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، 1999، ص166

التوفيق بين الفلسفة والدين على رأس المسائل التي اشتغلت عليها الفلسفة الإسلامية، تتوالى فيها الاجتهادات وتقدم حولها الآراء، حتى تصل إلى ابن رشد، وهو أشهر من كتب عنها وعمّق النظر فيها، فحكيم قرطبة يحاول التوفيق بين الحكمة والشريعة، مستلهما آيات من الذكر الحكيم، وهي آيات تحثّ الإنسان المسلم على التفكّر والتدبّر في ملكوته، والتأمل في مخلوقاته، معرّفا الفلسفة بأنها «نظر عقلي في المصنوعات من جهة دلالتها على الصانع»، وبالتالي فالفلسفة بما هي استخدام عقلي من شأنها أن توصل الإنسان بالخالق أحسن اتصال[62].

وبلغة ابن رشد، فالعقل هو سبب الاتصال بين الخالق والمخلوق، ومتى صار الإنسان متصلا بالله صار مثله عارفا بمكنونات الكون. أما كيف يتصل الإنسان بالله؟ فبالانقطاع إلى الدرس والبحث والتفكر والتنقيب في حجب الأسرار التي تكتنف الكون، فإنه متى خرق هذا الحجاب ووقف على كنه الأمور، وجد نفسه وجها لوجه أمام الحقيقة الأبدية[63]. أما في تعريفه للعقل، فيقول: «إنه هو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء»، وحينئذ فإن العقل عنده ذات أو جوهر روحي، أو بالأحرى هو عقل هيولاني متصل بالعقل الفعال؛ وبالتالي له صورتين؛ صورة روحية خالدة متصلة بالله، وصورة مادية فانية متصلة بالجسد[64]. وعليه، فإن **ابن رشد** يمجد العقل كسبيل إلى المعرفة، لكن دون أن يعني هذا أنه يقصي الجانب الآخر من الإنسان، وهو الجانب الروحي؛ فلا سلطة لهذا العقل الهيولاني على سبر أغوار الكون إلا بمعونة من العقل الفعال.

يقول ابن رشد إن «أعظم عبادة تقدم للخالق وأشرفها هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته لأن ذلك بمثابة معرفته»[65]، وإننا لا نشك في أن هذه عبادة يرضى الله عنها، بل ويحث الإنسان عليها، أليس هو القائل تعالى: «وفي اختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون»[66]، «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذّكّر إلا أولو الألباب[67]». والعديد من الآيات التي تكون نهايتها «أفلا تعقلون»، «أفلا تذكرون»، «أفلا تبصرون»... فللعقل إذن في القرآن شأن كبير ومقام عظيم، ومن يغفل نعمة العقل فكأنما يدعو إلى إنزال الإنسان مرتبة دون مرتبة الحيوان. لذلك كانت السعادة عند ابن رشد بما هي مطمح إنساني، بل لا إنسان دون سعادة، وبالتالي هي جوهر النزعة الإنسانية، مرتبطة بتغليب الفكر والعقل على الأهواء

62 ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص13 -19

63 فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988، ص92

64 ابن رشد، تهافت التهافت، نقلا عن: سعيد مراد، العقل الفلسفي في الاسلام، عين للدراسات والبحوث الانسانية، ط1، 2000، ص148

65 ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، نقلا عن فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، م م، ص 105

66 سورة الجاثية، الآية 5

67 سورة البقرة، الآية269

والحواس والشهوات، ولا يدركها إلا أعاظم الرجال ممن اتصلوا بالله عن طريق العلم والمعرفة لا عن طريق الجهل والتقليد[68].

وعلى النهج نفسه، نحا ابن طفيل منحى مشابها، لكن هذه المرة بلبوس أدبية صوفية، فهو يريد أن يعيد الثقة بالإنسان وبقدرة عقله على الوصول إلى الحقيقة دون سند من القرآن، وفي قصته «حي بن يقظان» تنجلي رموز إنسانية ذات نزعة كونية؛ بدءا من اعتناء الغزالة «بحي» وإرضاعه، مما يوحي بذلك التعاطف الفطري بين جميع المخلوقات الحية، مرورا بعملية التعليم الذاتية التي يكتسبها «حيّ» دون معلّم، مستندا في أبحاثه على معطيات الحواس ومبادئ العقل الفطرية، وصولا إلى انفتاحه على العالم السماوي، مستمدا إلهامه من إشراق العقل الفعال الذي هو مصدر العلم والمعرفة، مما يوحي بقدرة الإنسان على المعرفة بعيدا عن التقليد الجامد. وفي هذه القصة يعرض ابن طفيل مراحل ارتقاء الإنسان إلى درجة الفيلسوف الكامل، بل درجة الإنسان الكامل؛ لأن معارف «حيّ» لم تكن موقوفة على حدود العقل وحده، بل تتعداه إلى القلب الذي يستقبل التجلي الإلهي الشامل، ويتضح ذلك عندما يغوص «حي» في أعماق باطنه ويجد أن النور والصفاء يغمرانه، ويدرك أنه لا حول له ولا قوة في إدراك حقيقة الوجود وموجده إلا بإعانة من خالقه[69].

وما أعظم رمزية ذلك اللقاء بين «حي» و «أبسال»؛ فقد وجد أبسال أن ما تعلمه من أصول العقيدة في جزيرة البشر معروف عند حي معرفة أكثر صفاء وكمالا، وقد هداه العقل الفعال إلى ذلك، فشرع أبسال يقيس منقوله على معقول حي، وتبين لحي أن ما ورد في الشريعة مطابق لما شهده في مقامه الكريم[70]. وتزداد قوة تلك الرمزية التي يعرض من خلالها ابن طفيل حال الأمة العربية إبان سيطرة العقل الفقهي والتأويل الرجعي والتقليد الأعمى، عندما يقرر الاثنان «حي» و«أبسال» الهجرة إلى جزيرة البشر لبث أسرار الحكمة، إشفاقا منهم على حال الناس الذين يعرضون على أمر الله ولا يأخذون من الدين إلا ظاهره[71]، لكن سرعان ما قفلا عائدين إلى جزيرتهما، بعد أن تبين لهما أن شروحهما الفلسفية للعقيدة الحقة، وكشفهما لأسرار الحقيقة، لا يقابَل من طرف أهل الجزيرة إلا بالنفور والعداوة الشديدة[72]، في إشارة من ابن طفيل إلى أن الخلاف بين الحكمة والشريعة مستعصي الشفاء ولا مخرج له، فكان ذلك إيذانا بعصر جديد، هو عصر إجهاض النزعة الإنسانية وأفول الفلسفة العربية والتصوف الاسلاميين.

---

68 ابن رشد وفلسفته، م م، ص105

69 ابن طفيل، حي بن يقظان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2016، ص36 - 40

70 نفسه، ص51

71 نفسه، ص ص 52 - 53

72 نفسه، ص ص 53 - 54

خاتمة:

ترتيبا على ما سبق، لا بد من التأكيد أننا لا نقصد من وراء هذا البحث في النزعة الإنسانية الاسلامية، أن نتغنى بأمجاد أسلافنا ونجتر الذكريات التي من شأنها أن تدغدغ عواطفنا، وإنما نريد أن نجابه مركب النقص الذي يعبر عليه الكثيرون منا إزاء الفلسفة الغربية، وذلك باسترجاع الثقة في أنفسنا وتراثنا، ليكون ذلك حافزا لنا في خلق طريق جديد نحو نهضتنا، طريق بمقومات فلسفية اسلامية، ونذكّر أصحاب الألباب أنه لا يجوز لنا أن ننسى أننا أصحاب حضارة عريقة قدمت الكثير للإنسانية.

كما أن التواصل مع النزعة الانسانية في تراثنا العربي الإسلامي هو ضرورة ملحة تمليها علينا طبيعة العصر الذي نعيش فيه، وهو عصر مطبوع بالثقافة الغربية من جهة نتائجها لا من جهة أسسها الفلسفية، فكان عصرا يطغى عليه الجانب المادي بسبب تطور العلوم وتضخم النزعات العقلية، وكل ذلك تم على حساب الجانب الروحي، وبالتالي فالعودة إلى التراث في شقيه الفلسفي والصوفي هو في سبيل بناء ملامح الانسجام التي كان من الممكن أن لا تتلاشى بين الجانبين الروحي والمادي لو كتب للفكر الإسلامي الفلسفي والصوفي مواصلة الطريق دون عرقلة لمساره.

وعليه، فموقعنا في الفترة الراهنة، يدفعنا إلى أن نعيد اكتشاف معاني الإنسان في ثقافتنا لتكون لها فعاليتها في تكويننا وتكوين عقولنا، ونحن المنبهرون بالفكر الغربي تقودنا طرقه في المعرفة لكن لا تعنينا النتائج إلا بالقدر المادي منها، أما أن نرى بعيونهم نهاية الطريق الذي يدفعوننا فيه دفعا، فإننا نأبى ذلك، وكأننا بأنفسنا لا نرى طريقا مختلفا عن طريقهم، فنمني أنفسنا بالوصول أولا إلى ما وصلوا إليه وفي نفس الطريق قبل أن نفكر معهم وبنفس طريقتهم في سبل تجاوز العقبة أو فتح باب في الحائط المسدود. أما النهاية التي نشير إليها هنا، فهي عجز النزعة الإنسانية الغربية عن مواصلة الطريق، وهي التي يعبر عنها الفكر المعاصر بشعار نهاية الإنسان[73*].

73* نهاية الإنسان هي المقولة التي ختم بها ميشيل فوكو كتابه "الكلمات والأشياء" سنة 1966. وقد اتُخذ هذا التاريخ رمزا لانهيار النزعة الإنسانية الغربية؛ والمقصود أن الخطاب الفلسفي عن الإنسان بوصفه مركزا للعالم قد شاخ وانتهى مفعوله. انظر: Michel Foucault, Les Mots et Les Choses, Editions Gallimard, Paris, 1966.

*- المراجع العربية

إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، 1999

إريك فروم، الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، العدد 140، 1989

إبراهيم عبد الرحمن رجب، العلوم الاجتماعية: الوضع الراهن وآفاق المستقبل، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد 30، عدد 04، 2002

ابراهيم عاتي، الانسان في الفلسفة الاسلامية نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1993.

أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، اهداءات 1998

أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال والموصل إلى ذي الجلال، تحقيق محمد أبو ليلة وعبد الرحيم رفعت، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، 2001

أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط2، القاهرة، 1955

أنور مغيت، النزعة الانسانية عند الفلاسفة المسلمين، دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، 1999

ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978

ابن طفيل، حي بن يقظان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016

سعيد مراد، العقل الفلسفي في الاسلام، عين للدراسات والبحوث الانسانية، ط1، 2000

الشيخ عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997

عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر ستروس فوكو)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992

عبد الغفار مكاوي، مقدمة نداء الحقيقة، تأليف مارتن هيدغر، دار الثقافة، القاهرة 1977

علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، تعريب خيري حماد، مكتبة الأنجلوالمصرية، دار الجيل للطباعة، د ط، دت.

عاطف أحمد، النزعة الانسانية (دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط2، 1999

فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988

لالومون، فوكو مفكر الحداثة، ترجمة حسن أحجيج، موقع توفيق رشد للأبحاث والدراسات الفلسفية.

الكندي، إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب، القاهرة، ط1، 1948

مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، العدد6، الجمعية الفلسفية المغربية، 2008

محمد أحمد سليمان، هيدغر الوجود والموجود، إشراف عبد الحميد عطية، دار التنوير للطباعة، 2009

محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997

محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب. دط، 2015

ميشيل هنري، الهمجية زمن علم بلا ثقافة، ترجمة جلال بدلة، دار الساقي، ط1، 2022.

محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي وفلسفته، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1985

مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي بيروت، ط2، 2002

محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1997

*-المراجع الأجنبية:

Martin Heidegger, Lettre sur L'humanisme, Questions III et IV, Traduit par Roger Munier, Gallimard, 1990

Martin Heidegger, BEING AND TIME, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford. First English Edition, 1962

Michel Foucault, Dits et Ecrits 1980, Editions Gallimard, NRF, Paris, 1994

Michel Foucault, Les Mots et Les Choses, Editions Gallimard, Paris, 1966

Edgar Morin, Penser l'Europe, Editions Gallimard, actuel, Paris, 1992

Friedrich Nietzsche, The Gay Science, Edit Bernard Williams, Trans Josefine Nauckhoff, Cambridge university press, New York, 2001

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com