

A study on the foundations of humanism

Mahmoud Mahrous Mahmoud Al-Shahawy

Ph.D. in Philosophy and History of Law, College of Law, Benha University – Arab Republic of Egypt.

E-mail: Mahmoudshahawy66@gmail.com

Summary

First, the term "humanist" was given to the educated elite that had been greatly interested in the Greek and Roman culture; the elite that expressed itself through literature, art, and daily behaviors more than through philosophical discourse. This atmosphere was considered as a coup against the Church and all Christian heritage inherited from the Middle Ages. However, all this was done without giving any other proposal or alternative except the liberation from any authority, and the call for individualism, starting with thought and ending with behavior. Humanism believes in the instrumental reason to the extent of sanctification. The ideas of humanists had dominated over most of the horizons of thought. In fact, they have subconsciously dominated over our thoughts as learned people. So, the reading of books was no longer related to the date or circumstances of their origins, which led to a closure of consciousness among the Islamists in particular; as a result of their strong abidance by inherited beliefs, that often led to extreme actions. In this article, we follow the deductive approach through observing the process of founding the thought of humanism by studying its foundations, and then analyzing them. We have concluded that the best way in dealing with humanism, as a modern intellectual theory, is to be with no excessiveness nor negligence, but through studying it deliberately and criticizing it objectively.

Keywords: divine mind, modernity, humanization of the text, humanization of reason, humanization of awareness.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP .90–114

Received: 03/10/2022; Accepted: 29/10/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



دراسة في مباني الأنسنة وأسسها

محمود محروس محمود الشهاوي

دكتوراه في فلسفة القانون وتاريخه، كلية الحقوق جامعة بنها، مصر

البريد الإلكتروني: Mahmoudshahawy66@gmail.com

الخلاصة

أطلق اسم الإنسانين أولاً على الشريحة المثقفة، ذات الولع الشديد بالثقافة اليونانية والرومانية، وقد عبّرت عن نفسها عن طريق الأدب والفنّ والأنماط السلوكية اليومية أكثر من تعبيرها عن طريق الطرح الفلسفي. وهذا الجوّ يتميّز بأنه انقلاب على الكنيسة وكلّ التراث المسيحي الموروث من العصور الوسطى، ولكن من دون تقديم طرح آخر سوى التحرّر من أيّ سلطان، والدعوة إلى الفردية بدءاً من الفكر، وانتهاكاً بالسلوك. وتؤمن النزعة الإنسانية بالعقل الأداتي إلى حدّ التقديس، وقد سيطرت أفكار الإنسيين على معظم آفاق الفكر، بل سيطرت بطريقة غير شعورية على أفكارنا كمثقفين، فقراءة النصوص لم تعد مرتبطة بتاريخ ولا ظروف نشأتها، ممّا أدّى إلى حدوث انغلاق للوعي عند الإسلاميين بالأخصّ؛ نتيجة صلتهم الشديدة بالموروث، فنتج عن ذلك أفعال متطرفة في كثير من الأحيان. وسنتبع في هذه المقالة المنهج الاستنباطي من خلال رصد لعملية بناء فكر الأنسنة من خلال دراسة مبانيها، ثمّ ننتقل إلى تحليل أسسها؛ ووصلنا إلى أنّ الطريقة المثلى للتعامل مع الأنسنة بوصفها نظرية فكرية حديثة، بلا إفراط ولا تفريط، بل ينبغي دراستها ونقدها بموضوعية.

الكلمات المفتاحية: العقل الإلهي، الحداثة، أنسنة النص، أنسنة العقل، أنسنة الوعي.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد 18، ص. 90 - 114

استلام: 2022/10/03، القبول: 2022/10/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

تجديد الفكر الديني دعوة عابرة للزمان والمكان، كون متعلقها الفكر الذي لا حدود له، والذي هو عرضة للتطوير والتجديد، حيث حدود فاعليته هو العقل البشري الذي لا يهدأ ولا يقف، وتتراكم معارفه بالتقادم. لكن السؤال الذي يطرح نفسه لماذا الفكر بحاجة مستديمة للتجديد؟

يروى في الأثر عن الإمام علي: «العقول أئمة الأفكار، والأفكار أئمة القلوب، والقلوب أئمة الحواس، والحواس أئمة الأعضاء» [الكراكي، مستدرک الوسائل، ج 11، ص 206].

تعدّ الأفكار المنطلق الأساس نحو تشكيل شخصية الفرد عقدياً وسلوكياً، وبالتالي تشكيل المجتمع الإنساني وتوجهاته وسلوكه. فهي تشكّل بعده النظري والعملي وتوجّه عاطفته وانفعالاته، وتلعب دوراً محورياً في كتابة تاريخه وحضارته.

وفي بحثنا سنتناول نشأة الأنسنة ومبانيها والأسس التي بنيت عليها، فالبناء هو الهيكل أو التنظيم، يقال: «بناءً عليه» أي نتيجة له. أمّا الأساس لغةً ما يبتنى عليه الشيء بالجملة، ومنه قوله تعالى: ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى﴾ [سورة التوبة: 108] وقوله تعالى: ﴿أَقْمِنَ أُسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [سورة التوبة: 109] وفي هاتين الآيتين: الأساس يعتمد عليه البناء، فعلى قدر الأساس يكون البناء، وهو متقدّم عليه زمناً ورتبةً؛ ولذا يقال: "الأساس أوّلًا ثم البناء". فالأساس المعرفي هو الأرضية المعرفية التي تبتنى عليها حركة الفكر. والحاجة إلى الأساس ضرورة سواء في الأمور المعنوية والحسّية؛ إذ إنّهما عبارة عن بناء. ولا شكّ في أنّ علوّ البنيان على قدر توثيق الأساس. وكذا كلّ منظومة فكرية ما لم تُبنى على أساس رصين تهاوت أو كادت أن تتهاوى. فأساس كلّ شيء فكرة أساسها الخبرة العلمية والعملية، وقبولها العام التي لا غنى عنها. [السبت، قواعد التفسير، ج 1، ص 22؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج 1، ص 32؛ المناوي، التوقيف على مهمّات التعريف، ج 1، ص 103؛ الجوزية، الفوائد، ج 1، ص 156؛ الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، ج 1، ص 17]

وقد بنيت الأنسنة على أربعة أسس رئيسية، أثّرت في الإنسان وتحكّمت في عالمه، وهذه الأسس بُنيت عليها أفكار أصبحت عماد المجتمع الغربي.

أولاً: نشأة الأنسنة

ينبغي أولاً التفرقة بين الصفة والاسم فيما يخص هذا المصطلح. فصفة "الإنساني" أو "الإنسي" (Humaniste) اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، بالتحديد عام 1539 م. أمّا كلمة النزعة الإنسية على هيئة الاسم أو المصدر (Humanisme) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، مع العلم أنّ مدلولها كان موجوداً منذ وقت طويل. وكانت "الإنساني" أو "الإنسي" تطلق على الباحثين المتبحرين في العلم، وبخاصّة في علوم اليونان والرومان القديمة، وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. وأمّا كلمة (Humano) فتعني الإنسان في اللغة اللاتينية، وهدفها تحقيق المثل العليا للكمال الإنساني في كلّ المجالات. والحركة الإنسية حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع، والتوصّل إلى أقصى حدود الكمال.

ولقد كانت إحدى مظاهر النهضة وأهمّها هي فكرة إحياء التراث القديم، أو كما أسماها المؤرّخون حركة "إحياء العلوم". وقد عُرف المشتغلون بهذه الدراسات باسم "الإنسانيين"؛ لأنّهم كانوا يهتمّون بدراسة الإنسان نفسه، وهو ما يعدّ شيئاً جديداً في التاريخ البشري. ولقد اتخذت عبارة "الإنسانيين" معنيين: معنًى واسع، يقصد به كلّ من تبنّى المثل الأعلى للنهضة وشغف بالآداب والفنون القديمة. ومعنًى ضيّق، يقصد به أناس مثقفون منبثقون عن البرجوازية (كنسيون، أساتذة جامعات، أطباء، وموظفون) يعبرون عن نزعة المجتمع ويجهّزونه بأدواته الفكرية، ويدخلون في حماية الأمراء ويتقاضون رواتبهم ويقومون بالدعاية لهم. وأوّل المفكرين الإنسيين - كما ذهب كثيرون - بيتراارك (Francesco Petrarca) (1304 - 1374 م)، وبعضهم يرجعه إلى دانتي أليغييري (Dante Alighieri) (1265 - 1321 م). وكان من أشهرهم في القرن الخامس عشر بيك الميراندولي (Pic de la Mirandole). [البرغم، الثورة الصناعية وأثارها الاجتماعية والقانونية، ص 102]

أمّا في عصر النهضة، فكان المفكّرون في هذا العصر، يهتمّون اهتماماً بالغاً بالجمال. وبعد أن بحثوا عنه وتذوّقوه، أرادوا أن يحققوا في أنفسهم المثل الأعلى للإنسان، فكانوا يؤمنون بحبّ الذات والاستمتاع على الأرض، وإثبات الأنا وامتداد الفرد، الذي يرغب كلّ الرغبة في أن يعيش كلّ أنواع الحياة التي يمكن تصوّرها. كان يريد نفسه ملك الكون، فأصبحت الصفة المميّزة للإنسان إرادة القوّة، ومن لا يستطيع أن يتميّز بالخير، كان يبحث عن الشهرة بالشر.

[حاطوم، تاريخ النهضة الأوروبية، ص 82]

وفي القرن الثامن عشر ألغى مفهوم الله في إلحاد الفلاسفة. فالطبيعة الإنسانية عندهم هي مفهوم الإنسان، موجودة عند جميع الناس. فإنسان الغابة وإنسان الطبيعة مثلهما كمثّل البرجوازي، خاضعان للتعريف نفسه، ويمتلكان الخصائص الأساسية نفسها. ومن هنا ظهرت فكرة الوجودية، التي تعبّر عن أنّ الإنسان يوجد أولاً، ويلتقي بالعالم وينبثق منه، ثمّ يعرف بعد ذلك ماهيته وإمكانياته ووظيفته في العالم. فلا وجود لطبيعة إنسانية، ولن يكون الإنسان شيئاً سوى ما سيصنعه بنفسه. [سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 29 - 31]

لا تعنى الأنسنة سوى بأن يحقق الإنسان أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأفعال والأقوال على تثمين الإنسان كأعلى قيمة في الوجود. وكذا شريطة وقوعها في الخصائص العامة للأنسنة، والتي تتمثّل في الآتي:

1- معيار التقويم هو الإنسان.

2- الإشادة بالعقل، وردّ التطوّر إلى ثورته الدائمة.

3- تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضّر معها.

4- القول بأنّ التقدّم إنّما يتمّ بالإنسان نفسه.

5- تأكيد الحسيّة الجمالية. [خيري، آلام من نسيج خاص.. مقالات في الفكر الأنسني، ص 62]

فالأنسنة في الفكر الغربي وليدة الفكر التنويري، وفي الفكر العربي قام المفكر محمد أركون بترجمة الكلمة اللاتينية بما يماثلها بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، وليس بالمعنى الضيق المحدث. فأركون قام بنحت هذا المفهوم للتفرقة بين النزعة الإنسانية والأنسنة؛ وذلك لأنّ الأولى تركّز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفق آفاق جديدة. فقد اقترح أركون مصطلح الأنسنة ليقوم بلفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الدينية الإنسانية، بأنّه لا سبيل إلى الاعتماد بمصير الإنسان اعتناءً شاملاً نقدياً، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها. [ابن حليمة، أنسنة الظاهرة الدينية في الفكر الإسلامي الحديث المعاصر.. مقارنة إبستمولوجية لمفهوم الأنسنة في المشروع الفكري لدى محمد أركون، ص 124 و125]

من خلال ما سبق يمكن تعريف الأنسنة الغربية بأنها تحرير للذات الإنسانية في وعيها، بوضع الإنسان في موقع المركز في الوجود، من خلال جعل العقل الإنساني المرجع والحاكم الأوّل في فهمه للنصوص، لتكون أفعاله نابعة عن مرجعية وعيه الذاتي؛ باعتباره صاحب السلطة في كلّ ما يتعلّق بمعارفه.

ثانيًا: مباني الأنسنة

1- الإنسان والطبيعة (المادة)

لفظ الطبيعة عندما نقرأه في السياق الفلسفي المادي قد يتبادر للذهن الأشجار والبحار، ولكن هذا لفظ خادع. فصفات الطبيعة هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي. وقد فكّ هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي حينما قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة» [المسيري، الإنسان والحضارة، ص 241]؛ ولذلك نرى أنّ كلمة المادة يجب أن تحل محل كلمة الطبيعة. فالطبيعة تساوي المادة، والإنسان الطبيعي هو الإنسان المادي.

الطبيعة - في تصوّر الماديّين - هي نظام يتحرّك بلا هدف أو غاية، نظام واحد مغلق مكتفٍ بذاته، والإنسان جزء لا يتجزأ منها. فالحيّز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيّز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة، تظهر الواحدة الطبيعة (المادة). [المسيري، دفاع عن الإنسان، ص 273]

يعترف الاتجاه المادي بأولوية المادة، ويرى أنّ العالم الذي يحيط بنا لم يخلقه أحد، وأنّ الطبيعة موجودة أزلياً. وتؤكد الماديّة أنّ العالم موجود وجوداً موضوعيّاً، والإنسان جزء منها.

[كامل، دحض المثالية.. دراسة تحليلية ونقدية لكل من المثالية والواقعية والمادية، ص 170]

فالحضارة الغربية منذ عصر النهضة تعتمد على مصدرين هما: المصدر الإغريقي والمصدر المسيحي. وهذا التلاقي بين هذين المصدرين أدّى إلى فصل الحياة اليومية عن المساحة الأخلاقية، وبالتالي تمّ تفكيك العلاقة بين الالتزام والإيمان والدين، فلم يعد أحدهم شرطاً للآخر، وامتزج مبحث الإله في مبحثي الإنسان والطبيعة. وهذا ما تمّ تسميته (وحدة الوجود الروحية) التي تحوّلت إلى (وحدة الوجود المادية). ووحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية قد يختلفان في بعض الأوجه الفرعية، إلّا أنّهما يتفقان في الأساسيات والبنية. فجوهر الأولى يسمّى الإله، فالإله حلّ في العالم (أي في الطبيعة والإنسان). فالإله هو الأصل، والعالم ما هو إلّا وهم. أمّا جوهر الثانية يسمّى قوانين الطبيعة (المادة) أو القانون الطبيعي. فهو قانون شامل يمكن - من خلاله - تفسير كلّ الظواهر. فأيّ منظومة حلولية كمونية يمكن أن تصبح روحية ثمّ مادية في فترتين متتاليتين، أو تصبح روحية اسمًا ماديّة فعلًا في الوقت نفسه. وهذا هو المعنى الحقيقي لاتّحاد المقدّس والزمني. وهو ما وصفته الفيلسوفة المجرية إغنيس هيلر (Agnes Heller) بأنّه أنسنة الفلسفة، أي أنسنة الكون، وهو تصوّر أدّى إلى ظهور الإنسان

في الطبيعة، أي الإنسان الطبيعي. [المسيري، تهافت مفهومات العلمنة في العالم العربي، ص 257]

يرى الشاعر الفرنسي فرانسيس بونج (Francis Ponge) أن الإنسان هو مستقبل الإنسان. وقد عبر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) عن تلك المقولة قائلاً: «وهذا صحيح تمامًا. لكننا نقع في الخطأ إذا فهمنا من هذا القول أن هذا المستقبل مكتوب في السماء، وأن الله يعلمه، فهذا لن يكون البتة مستقبلاً. أمّا إذا عطينا من هذا القول أن أي إنسان يظهر، يكون ثمّة مستقبل عليه أن يصنعه، مستقبل بكر ينتظره، فعندئذٍ يكون اللفظ صحيحاً» [سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 43 و44].

2- تقديس العقل

تؤمن النزعة الإنسانية بالعقل إلى حدّ التقديس، فيه أصبح الإنسان إلهاً مهيمناً على الكون. فالغرب إبان عصر النهضة قدّم العقل وأعطاه القدرة على الوصول إلى حقائق الأشياء بلا شرع. فالعقل بمجرد أن خلق، لا يكون ولاؤه إلّا لنفسه، وليس لأحد آخر. [عبده، أنسنة الوحي في الفكر العربي المعاصر، ص 184 و185].

وكانت رحلة هذا التغيير قد دقّ ناقوسها الأوّل كوجيتو ديكارت، ثمّ ابتنى لها عقلها العقدي كانط (Immanuel Kant)، وابتكر منطقها الجدلي هيغل (Hegel) في محاولة تفسير لشمولية التاريخ وفهم سيرة التعارض بين العقل والواقع، منتصراً للأوّل على الثاني. حيثما لا سيادة إلّا لحقوق العقل لقيادة العالم، وهو ما يعبر عنه بـ "حاكمية حقوق الإنسان". [الصفدي، أنسنة الذات، ص 12]

3- وحدة العلوم

يعدّ نظام هيغل أشهر نظام ميتافيزيقي يفترض أنّه شامل ويمثل جميع العلوم الخاصّة. حيث بدأ نظريته التي تساعد على إنجاز توحيد العلوم من فكرة «كلّ كمّيّة إذا زادت زيادةً كافيةً، تتحوّل إلى كيف». أمّا كارناب (Rudolf Carnap) كان أكثر من اهتمّ بتلك الفكرة، حيث أوضح أنّ جميع المفاهيم - بغضّ النظر عن كونها متعلّقةً بالعلوم الطبيعية أو بعلم النفس أو بالعلوم الاجتماعية - إنّما ترتدّ إلى أسس مشتركة. [عبد السلام، وحدة العلوم عند فيليب فرانك، ص 294]

ولقد دافع كارل ريموند بوبر (Karl Raimund Popper) وبشدة على فكرة الوحدة، فهو يؤكّد أنّ العلوم الاجتماعية تكشف عن مسار العلوم الطبيعية نفسه، ولا سيّما المحاولة والخطأ،

إلى جانب التخمين والتفنيد. فالعلوم الاجتماعية والطبيعية لا يمكن الفصل بينهما من وجهة نظر منهجية. [وافي، كارل ديموند ووحدة المنهج بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ص 37]

ولقد نتج عن استمرار تلك الأفكار، قيام ثورات علمية متتالية، وبسطت العلمانية سيطرتها على الحقول المعرفية، وأصبح الدين تحت محك الدراسة والمساءلة، بدلاً من أن يكون مصدراً للمعرفة، فأصبح يتم تداوله في الفكر الغربي في حقول علم الاجتماع كونه ظاهرة اجتماعية، وفي حقول علم النفس كونه تجربة فردية، وربما تحليلاً نفسياً. واستبعدت مجموعة من العلوم، مثل: العلوم المبنية على الوحي، وعلوم السحر؛ إذ إنه لا يمكن إيجاد قوانين حسيّة داخل هذه العلوم توازي القوانين الطبيعية لدراساتها. [السيف، أنسنة مناهج دراسة الدين في الفكر الغربي.. دراسة نقدية إسلامية، ص 3275 - 3277 وص 3286]

وعمدت وحدة العلوم إلى تصنيف كلّ أنواع العلوم في جدول، بما فيها العلوم الطبيعية. فهي تهدف إلى محاولة إخضاع كل شيء للسببية الصلبة التي تدعو إلى التحكّم الكامل في الأسباب، والقدرة التامة على معرفة أسباب كل شيء، والسيطرة التامة عليه. فمثلاً: (أ) يؤدّي إلى (ب) في عالم الأشياء، إذن (أ) يؤدّي إلى (ب) في عالم الإنسان، وما لا يندرج تحت هذا لا يستحقّ الدراسة. وبالتالي تمّ تفكيك العلوم الإنسانية. فأجزاء كبيرة من السلوك والوعي الإنساني تمّ استبعادها تحت شعار أنّه لا يمكن دراستها علمياً، أي أنّه لا يمكن دراستها مادّياً، أي لا يمكن دراستها من منظور وحدة العلوم.

4- الحداثة وما بعدها

الحداثة هي أيّدولوجيا غربية ولدت مع بداية عصر النهضة، وحلّت محلّ أيّدولوجيا القرون الوسطى. ومقتضاها: أنّ الكنيسة الكاثوليكية - مع عقائدها الخاطئة - يجب ألا تقود الفكر والفعل الإنسانيين، بل بالأحرى العقل باعتباره الميزة الجوهرية للإنسان. [كنينج، حداثة ضدّ الحداثة.. الغرب في حداثته وما بعد حداثته وإمبرياليته، ص 108]

يقول الفيلسوف الفرنسي وعالم الاجتماع جان بودريار (Jean Baudrillard) بأن الحداثة ليست هي العقلنة ولا الإستقلال الذاتي للوعي، إنما هي إعادة تدريب هذه الذاتية المفقودة في منظومة من التشخيصات في مفاعيل الموضة والتطلّع الموجّه. الحداثة ليست امتساخ كلّ القيم، بل إنّها التفكيك العامّ لكلّ القيم القديمة دون تجاوزها، مع التباسها تحت شعار نوع من الاختلاط العامّ. [بودريار، الحداثة، ص 194]

دخلت الحداثة التاريخ بوصفها قوّة تقدّمية، لتحرير البشرية من الجهل. ولكن ما هي النتيجة: حربان عالميتان، صعود النازية، معسكرات الاعتقال والإبادة الجماعية، الحروب الدموية، اتّساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء. وهذا ما جعل الإيمان بفكرة التقدّم مشكوكًا، وفقدت الحداثة مصداقيتها، ممّا جعل الغرب يبحث عن رؤية كونية، وهو ما تمّ تسميته "ما بعد الحداثة". هذه الرؤية الجديدة، تندرج في سياق الإدانة والرفض للأسس المعرفية للحداثة. [كيننج، حادثة ضدّ الحداثة.. الغرب في حداثته وما بعد حداثته وإمبرياليته، ص 111 و 112]

فإذا كان العقل البشري إلهاً في عصر الحداثة، ففي عصر ما بعد الحداثة لا يوجد أيّ إله. فهذا العصر هو عصر عدم وجود المحور، وهو العصر الذي وجهت فيه الاعتراضات على العقل البشري المغرور والمتكبر. [الراجي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 125]

عندما سيطر الرأسماليون على رقابة الآلة والتكنولوجيا والعلم - في القرن الثامن عشر - تحدّد مصير البشرية. فكلّ فردٍ على الأرض سيرغم على أن يصبح مستهلكًا للبضائع المنتجة، وسرعان ما أصبحت الأسواق الأوروبيّة متخمة؛ ونتيجة لذلك وجب أن يتوجه فائض الإنتاج إلى آسيا وأفريقيا. فاستمرّت المصانع الأوروبيّة في زيادة الكميّة الإنتاجية للسلع الفاخرة، واستمرّ بحثهم عن أسواق لها في البلاد الإفريقية والآسيوية. ولكن كان من المستحيل أن تنتظر من رجل أو امرأة أفريقية أو آسيوية أن يستعمل هذه المنتجات في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، حتّى لو أعطيت له دون مقابل. فليدهم وسائل أخرى للبهجة والسرور، لديهم منتجاتهم الوطنية الخاصة بهم. في هذا الخصوص، لم يكن لدى الرأسماليين الأوروبيّين أو المهندسين أو المنتجين ما يستطيعون عمله، كان هذا بالأحرى عمل المفكرين. وقد تمثّل مشروع المفكرين بأنّه على جميع شعوب العالم أن يصبحوا على شاكلة واحدة، يجب عليهم أن يحيا نفس الحياة، ويفكّروا نفس التفكير. وما دام التاريخ والديانة والثقافة جملةً، والفكر والفنّ والأدب هي التي تكون شخصيّة المجتمع؛ لهذا كان يجب تدميرها أوّلًا. [شريعتي، المدنية والحضارة، ص 40 - 43]

قدّمت أوروبا ثقافة جديدة اسمها «الحضارة»، وعرضتها على العالم بأكمله، وبتعبير أدقّ: فكلّمة التحضّر، معناها التحضّر في الاستهلاك، فالإنسان المتحضّر هو الذي أصبح ذوقه يتطلّب أصنافاً حضاريةً مستوردةً من أوروبا، وأشكالاً جديدةً في المعيشة. ولكي يتمّ إقناعهم بذلك، تمّ تعريف الحضارة على أنّها المدنية. وبذلك تعاون الناس مع الأوروبيّين في رسم خطوط التحضّر بصورة أكثر فاعلية. فهم جعلونا نعتقد أنّ التمدّن والثقافة صناعة

أوروبية يمكن استيرادها. وهذا وَجْدُ مخلوقٍ لا ماضي له محرومٍ من تاريخه وديانته، غريبٍ عن جنسه، غريبٍ عن خصائصه الإنسانية. [شريعتي، المصدر السابق، ص 41 - 45]

ثالثاً: أسس الأنسنة

1- أنسنة النصّ

تتابع الجدل حول كينونة النصّ مبنى ومعنى، فقد تشكل مصطلح "النقد الجديد"؛ إذ يكون النصّ كياناً مستقلاً، لا صله له بالسيرة الذاتية، ولا بالزمان ولا المكان. وتلاحقت الدعوة إلى ما سميّ بالنصّ المغلق، وبها ترسّخت ذاتية النصّ، وأتته لا يعكس سوى نفسه، ولا صلة له بمنشئه، كما تعبّر المقولة الذائعة "موت المؤلف"، والتي تنفي أيّ تماس للنصّ بتاريخه. ومن هنا يظلّ الاحتمال هو الركيزة المرجعية، وتظلّ المعاني - لا المعنى الواحد - هي الاحتمالات الواردة والمتجدّدة. [عيد، لغة النصّ، ص 16]

ونتيجةً لذلك، فقد نادى أصحاب النزعة الإنسانية إلى تعميم كلّ أنواع المعارف، بحيث يكون من حقّ الجميع أن يفسّروا الكلمة الإلهية والنصوص دون التقيّد بمسلّمات عقديّة، بعد أن كان الكتاب المقدّس حكراً على مجموعة معيّنة هي وحدها القادرة على فهم معانيه. ومن ثمّ أصبحت جميع المعارف القديمة - بما فيها الكتاب المقدس - متاحة للجميع. [عبده، أنسنة الوحي في الفكر العربي المعاصر، ص 175]

وقد انطلقت إيديولوجيا أنسنة النصّ من فكرة مضمونها رفض كلّ معرفة خارجية عند الإنسان، ولو كانت من قبيل الوحي أو الدين. وغرض هذه المرجعية رفع عائق القداسة عن النصّ الديني، وتطبيقاً لهذه الأيديولوجيا تمّ حذف جميع المصطلحات التي تدلّ على التقديس والتعظيم، وجرى استبدالها بمصطلحات جديدة تدلّ على المادّية. [مقراني، اثر خطاب الهامش المعاصر على النصّ القرآني، ص 17 و 18]

إنّ تأكيد الحداثيين على أنّ فهم النصّ القرآني لا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال إخضاعه لنظام اللغة العربية التي تجسّد بها، ومن ثمّ إخضاع النظام اللغوي إلى ثقافة البيئة التي كان النظام سائداً فيها يؤدّي إلى قطع النصّ بمصدره الإلهي. فهذا الفهم هو أساس المنهج البنيوي، الذي عجز عن تحقيق ما تطمح إليه النصوص بعيداً عن منشئها. والحاجة أصبحت ملحة للتركيز على الإعجاز القرآني؛ لأنّ عدم القول به انتصاراً لمقولة «اعتيادية

النص القرآني»، وهذه الاعتيادية بعيدة عن حدّ الإعجاز. [العريطي، أنسنة النصّ القرآني عند الحداثيين.. النظام اللغوي «عربية النص» امودجًا، ص 16 و17]

ومما زاد من حدة أنسنة النصّ بشكل عامّ "غير النصّ القرآني" أن ظهرت وانتشرت وسادت النماذج الاختزالية في الصحافة والإعلام. فهم لا يختلقون الحقائق (في أغلب الأحيان) وإنما يجتزئونها؛ وذلك يرجع إلى أنّ المشتغل بالإعلام، ليس عنده فسحة من الوقت للنظر العميق في الوقائع التي يكتب عنها؛ ولذلك ارتبط الإعلام بما يسمّونه بالأحداث الساخنة، التي يضطرّ الإعلامي إلى عزلها عن أيّ سياق أو خلفية تاريخية أو اجتماعية وأي دوافع إنسانية مركّبة، وأي إشكاليات سابقة. وإن حدث وأدرك الإعلامي بعض الأبعاد المركّبة، فرييس التحرير يريد لها في حيّز صغير من الوقت. وقد أدّى ذلك إلى سيطرة الإعلام على العقول، وبدأت النماذج الاختزالية تهيمن على السواد الأعظم من البشر. ولا شكّ أنّ إيقاع الحياة الحديثة الآخذ في التسارع لا يسمح بأيّ تأمل أو تفكّر؛ ولذا يجد الإنسان نفسه مضطّرّاً لاستخدام الصيغ اللفظية الجاهزة والصور النمطية. [المسيري، دفاع عن الإنسان، ص 325 و326]

ومن المحال في تجنّب أنسنة النصّ (غير القرآني) أن يدرك المتلقّي أنّه لا يأتي للنصّ أو الظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكليّة والنهائية، وهذا ما سماه ديفيد كارول (David Carol) "ما قبل الفهم". وهذا لا يعني السقوط في الذاتية، من خلال إبراز الأنا شقافةً مستقلةً عن كلّ هيمنة، بل إنّّه يأتي للنصّ أو الظاهرة متسلّحًا بالأفكار والتساؤلات والتحيزات والمسلمات، بما يجعله قادرًا على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذا الأفكار مع إخضاعها للتساؤل، وتجاوزها إن ظهر عجزها التفسيري. [المصدر السابق، ص 307]

2- أنسنة العقل

بدأت أنسنة العقل - في مراحلها الأولى - باعتبار العقل في مرحلة تالية للمادة. فمادّية العالم شرط لمعرفته، ولفهم هذا العالم لا يحتاج الإنسان إلى استعارة وسائل داخلية من خارج عالم الطبيعة / المادة، فهناك حواسّ الإنسان الخمس التي ترصد المحسوسات، وهناك عقله الذي يركّب تلك المحسوسات. فالمعرفة هي انعكاس للواقع الخارجي في دماغنا غير إحساساتنا، والعقل ما هو إلّا صفحة بيضاء والمعرفة تتراكم فيها. ثمّ انتقلت أنسنة العقل إلى أنّه لا توجد حدود للمعرفة، فكّل ما هو موجود قابل لأن يعرف، والتساؤلات

المتافيزيقية ليست موجودةً وليست موضوعًا للمعرفة. والمادة لا تسبق العقل فحسب، وإنما تسبق الأخلاق. فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية. [المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 17 و18]

من المتفق عليه أنّ كانط في نقده للعقل العملي، عالج ثلاث مشكلات رئيسية، هي: مشكلة الأخلاق، مشكلة الدين، مشكلة الحرب والسلام. وهي جميعًا متصلة عن طريق العقل، كمبدأ وجودي ومعياري معرفي. فالأخلاق الكانطية ترتبط بفكرة الإلزام، لكنّ هذا الإلزام يأتي من الداخل وليس من الخارج، فهو إلزام يعطيه الإنسان لنفسه، بوصفه كائنًا عاقلًا. أمّا الدين عند كانط فلا يمكن الاستغناء عنه، ولكن بشرط ترويضه عن طريق العقل. فتعاليم الكنيسة تبقى اجتهاداتٍ وتأويلاتٍ قابلةٌ للنقض والتبديل، والعقل هو الضامن الوحيد لسلامة الاعتقاد، وليس أي شيء غيره. [هائل، كانط والحادثة من التداعيات السلبية الى الحاجة العربية للدرس، ص 246]

إنّ الإطاحة بإرث فكري سابق ليس أمرًا سهلاً، وهذا ما قام به ديكارت (René Descartes) حين أسّس لمسار عقلاني معتمدًا على العقل. فعلى الإنسان - بحسب ديكارت - العودة إلى داخله ليتيقن ويعرف، متجرّدًا من إلزام النظام الكوني، وإلزام الإله المهيمن. ومن ثمّ يؤسّس لأن يصبح الإنسان هو سيّد نفسه، وهذا إمّا يعتبر الحجر الأساس في المذهب الإنساني، الذي كُتب له - بعد ديكارت - التوسّع أكثر في الغرب والالتكاء عليه في أغلب التفاصيل. [مرتضى، ديكارت أسيرًا.. المواجهة بين العقلانية والـميتافيزيقيا المدرسية، ص 220]

إنّ العقلانية التي تحمّست لها فلسفة الأنوار، كانت تهدف إلى عقلنة العالم وتحرير الإنسان من الأوهام والخرافات التي استعادتته وكبّلت إرادته، غير أنّها أخذت طابع لا عقلانيًا في سياق التطوّر التاريخي، ونتج عن ذلك ما يسمّى بـ "أفول العقل". إنّ الأزمة الحقيقية للعقل تكمن في عملية اختزال العقل في هذا الطابع الأداتي، وفي استبعاد العقل الموضوعي الذي حرص الفكر الفلسفي - منذ القدم - على أهمّيته في إدراك المعاني الكليّة والقيم الإنسانية كالعدالة والتسامح والحرية. هذه النظرة الاختزالية للعقل، نتبع عنها أن أصيب الإنسان بالـ "تشويّ"، وتمّ استخدامه من قبل المؤسّسات الاقتصادية والسياسية لتكريس المصلحة والهيمنة بصورها المختلفة. [بو منير، العقل الأداتي بوصفه شرًا أو مقاربة النظرية

بالمقارنة مع الماضي يتبين الفرق الشاسع بين القدامى من جهة، وبين المعاصرين المحدثين، فالقدامى من العرب والمسلمين انفتحوا على الثقافات واستوعبوا معطياتها، وأفادوا من إنجازاتها، وعملوا على صهرها وتوظيفها بصورة خلاقة ومثمرة. غير أنّ العقل المعاصر ينشغل بعقلية النموذج ومنطق التطابق مع الأصل. هذا العقل يعاني من تناقض بين ما يريده ويطمح إليه، وبين ما يفكر فيه ويقدر عليه. غير أنّ هذا العقل لا يصدر عن هوى المعرفة، بقدر ما هو محكوم بموقفه الأيديولوجي، الأمر الذي يجعله يتعاطى مع الأحداث والقضايا بالآليات العقيمة ذاتها. [حرب، حديث النهايات.. فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ص 69]

في القرون الأخيرة خذل المسلمون إسلامهم يوم أن عطلوا العقل عن وظيفته الكونية، التي دعا القرآن إلى مباشرتها والنهوض بها. حيث لم ينزل كتاب سماوي أمر العقل بتبني منهج في البحث الكوني - يقوم على الاعتماد العقلي وملاحظة الظواهر الكونية - مثل القرآن. فليس في القرآن مثلاً: أطفئ سراج عقلك، ثم اتبعني. ومن اللافت للنظر أنّ كلّ الآيات المتعلقة بهذه الأمور تدعو العقل إلى ملاحظة وارتباط الظواهر بعضها ببعض. [الجلينيد، فلسفة التنوير.. بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، ص 35 و36]

وكمحاولة لتجنب أنسنة العقل الإسلامي، يجب تركيز التفكير من خلال الربط بين المنظور التاريخي والرؤية الاجتماعية والتساؤل الإنساني والنقد الفلسفي. وذلك يتم من خلال بناء عقل مثقف يتمتع بوظيفتين أساسيتين:

الأولى: الاهتمام بمسألة المعنى. وهذا لا يعني أنّ المثقف يمارس سيادةً معياريةً على المحتويات، فهو ليس بخبير مختصّ في المعنى. ولكن يضاعف الأسئلة حول شروط تلفظ المعنى. والتمييز بين المعنى وتأثيره، وبين المعنى الحرفي والمعنى المجازي.

الثانية: الدفاع عن حقوق العقل، من خلال وضع شروط للتمتع الأمثل بهذا الحقوق، لمناهضة الفوضى الدلالية والمفاهيمية. ومن ثمّ فإنّ مهام المثقف هذا تتعلق بمميّزات متجددة للفكر تسبق المسئوليتين الأخلاقية والسياسية. [أركون، الأنسنة والاسلام، ص 147 و148]

3- أنسنة الوعي

تبلور وعي الإنسان بالمسار الحضاري مع نشأة النزعة الإنسانية كحركة فلسفية واجتماعية، امتدت من القرن الرابع عشر وحتى القرن السادس عشر، وتعرف بإنسانية النهضة، والتي صاحبت حركة الإصلاح الديني. وهذه الحركة، قد ارتقت إلى حركة تنوير

في القرن الثامن عشر. والقيمة الحضارية لهاتين الحركتين تأسست على إجلال الإنسان، وعلى أعمال العقل من حيث إنه عقل مبدع. [أبوسنة، أنسنة مجتمع المعرفة، ص 282]

ومما يزيد من معدّل الانغلاق للوعي عند الإسلاميين أنّ ثقافتهم شديدة الصلة بالمروروث، وعلاقتهم بالفكر الحديث سطحية، بل تكون معدومة، ولا يملكون أجوبة واضحة عن قضايا العصر الواقعية، فيتم الاستعاضة بالتقرير النصي - من باب الإيحاء - بأن التراث لديه أجوبة عن معضلات اليوم. [بلقزيز، في نقد الدوغمائية والنزعة النصية، ص 83] وهو ما دفع الخطاب الحداثي إلى النظر للوعي الإسلامي على أنه ما يزال تحت سيطرة الطابع الأسطوري. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعدى الأمر إلى وصف النص القرآني بأنه ذو بنية أسطورية. [العمروني، التاريخية.. المفهوم وتوظيفاته الحداثية، ص 62 و 63]

إنّ استمرار ديانة معينة بتكرار امتداح هذه العقيدة، عبر مواضيع متماثلة، ستكون خسائره كبيرة، وقد تؤدي إلى ظهور دين جديد. وهو ما حدث بالفعل في فرنسا أعقاب الثورة الفرنسية من ظهور دين جديد ممزوج بالكاثوليكية القديمة. [غرامشي، الثقافة.. الفلسفة والوعي النقدي، ص 33]

تظهر الخشية من أن يقود التعامل العقلاني مع وعى الفرد إمّا إلى تدينس المقدّس والتلاعب بالحقائق الكونية والأنوار الربّانية، والتعامل مع النموذج النبوي وفق تأويل دنيوي. وإمّا إلى إلغاء البعد البشري تمامًا والتوغّل في المثالية، وإضفاء القدسية المطلقة، ويتمّ منحه الصفات الإلهية. [الخويلدي، أنسنة الخطاب الديني، ص 85 و 86]

يرى جان بول سارتر أنّه إذا أتينا بجماعة من الأفريقيين أو شباب من الآسيويين إلى أمستردام أو باريس أو لندن ... وأبقيناهم لعدّة شهور قليلة، وتجوّلنا بهم وغيرنا ملابسهم وما يتحلّون به، وعلمناهم طرق التصرف في المجتمع وبعض مقاطع اللغة. فباختصار سنفرغ ما لديهم من قيمهم الثقافية، ثمّ نعيدهم مرّة أخرى إلى بلادهم. ولن يكونوا أبدًا هذا النوع من الناس الذي يصرّح بما في نفسه، وسيكونون مرجعًا لصدى ما نقوله نحن. سننادي بشعارات الإنسانية والمساواة، وسيردّدون صدى ندائنا في أفريقيا وآسيا "إنسانية.. مساواة". وقد أطلق سارتر على هؤلاء لقب "المستوعب"، فهو نصف مفكّر ونصف مثقّف، فهو ليس بمفكّر كامل ولا بمثقّف كامل. [انظر: شريعتي، المدنية والحضارة، ص 45]

وهو ما حدث مع رفاة الطهطاوي، فهو لم يكن أزهرياً متنوراً يستطيع مواجهة التجربة الأوروبية على قاعدة المكانة التاريخية للأزهر، بل كان نتاج انهيار الدور التاريخي لهذه المؤسسة. فلم يكن للطهطاوي أي دور مؤسس، بل كان استجابةً سلبيةً لسياسات كانت قد أقرتها النخب السياسية الحاكمة في الدولة العثمانية. وكان ثمن ذلك: انقطاعاً عن تجربة المواجهة الشعبية مع المستعمر. [الضيقة، الطهطاوي وعقيدة التحديث، ص 134 - 136]

في المقابل قدّم الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" ثمانية علوم أساسية، هم: علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، وعلم الطبيعة، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام. [درويش، الوعي بالآخر.. قراءة في علم الدين، ص 67]

يقول الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (Martin Heidegger) إنّ لكل إنسان وجودين: أحدهما، الـ "أنا" بوصفه موجوداً حياً في المجتمع، فهو وجود مجازي يُكتشف من عمر الإنسان المكتوب في بطاقة هويّته. والثاني، الوجود الأصلي الحقيقي، فهو لا يوجد عند بعضهم، وهو على درجات فيمن يوجد عندهم. هذا الوجود الثاني وجود تصنعه الثقافة، فهو وجود حقيقي واقعي إنساني عند الإنسان، تبلور في طول التاريخ وتكوين الثقافة وإبداع الفن وصناعة الحضارة. فهو ذلك الشيء الذي يوضع أمام الثقافات الأخرى، فتظهر هوية ثقافية. فالوجود الحقيقي من صنع يد الإنسان نفسه، وعن طريق العوامل الثقافية، ومن صنع العوامل الثقافية والتاريخية لذاته التي يربّي نفسه على أساسها. يقول علي شريعتي: «المجتمع المنتج هو المجتمع الذي يفكر بنفسه، ويخلق بنفسه مثله، وقيمه، وفنونه، ومعتقداته، وإيمانه، ووعيه الديني، وآراءه التاريخية والاجتماعية، ونظامه الطبقي، واتجاهاته الجماعية» [شريعتي، العودة إلى الذات، مجلّة أمة الإسلام العلمية، العدد 8، كانون الأول 2010 م، ص 75 و76].

هناك مجموعة مثقفين عرب وصلوا إلى درجة عالية من الوعي، فهم يشعرون بضرورة التغذية من جذور مجتمعاتهم الشرقي، وأيضاً ضرورة الاختيار من نجاحات الغرب. لقد استلهموا روح العالم، ووضعوا طريقاً آخر أمام شعوبهم، وهو أن نقود الشرق ونرشده إلى الطريق الذي أوصل الغرب إلى هذه المرحلة من السلطة والقوة والسيادة. إنّ هذا ليس بتقليد ولا هو رفض مطلق للتقليد، بل هو تقليد مختار راقٍ، إذ إنّ كلّ إنسان يقلّد التقدّم. ولكن لا يبقى مقلّداً دائماً. ويرى علي شريعتي أن هذا الطريق يتمثل في جملة واحدة، هي: أن نبقي بأنفسنا واعين في قواعدها الثقافية، ولكننا نختار أمام الغرب بوعي واستقلالية - وليس بصورة قسرية - باعتبارنا شخصاً عارفاً متفهّماً لاحتياجاته، وهو يختار على ضوءها.

ويقول أيضًا: «نحن إذا أقبلنا عليه بعفوية (الغرب) فسوف نقع في شركه، وإذا نحن ابتعدنا عنه، فإننا لن نبتلى بالرجعية فحسب، بل سنصبح فريسة للغرب دون أن نعي» [شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 216 و217].

ومن هنا: أصبح التراث ساحة للصراع وليس موضوعاً لفعل معرفي أخلاقي. في واقع الأمر لم يتغير هذا بمرور الوقت، فقد ظلّ التسييس يتحكم في خطابات عصرنا، حتى المطالبات بالتجديد تتم تحت لواء تحديث مشوّه. وما زال هذا التصوّر من الإعجاب بالآخر مع الإصرار على رفضه يتشبّث بواقعنا العربي بكلّ قوّة. فهذا الغرب كافر، ولكننا نستخدم ما أنتجه من وسائل تقنية توفّر الكثير من الرفاهية. إنّه غرب منحلّ أخلاقياً، ولكن لنا الحقّ في الاستفادة من تقدمهم العلمي والطبي. فأصبحنا نستخدم الهيكل الماديّ الخارجي للحدّاءة، بينما التجديد الحقيقي لا يولد إلّا من رحم تفكيك ثقافة الوعي التي تحكم العقل. [إرادة، الوعي والسلطة، ص 42]

بدأت أنسنة الوعي تتحقّق بصورة كبيرة بعد ظهور وسائل الترشيد على هدي القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادّة والمتجاوزة للإنسان. هذا الترشيد لا بدّ أن يتمّ من خلال فكر يتغلغل في وجدان الإنسان فيستنبطه، ثمّ يعيد صياغة رؤيته لنفسه وللكون. وبعد إنجاز ذلك: سيسلك كلّ فرد طريقة تتفق مع النموذج بشكل تلقائي غير واع، دون أن يكون في ذلك أي قسر خارجي. وقد بدأت عملية الترشيد بضرب الكنيسة والأسرة. وتمّ تهميش الدين والقضاء على الجماعات والمؤسسات الوسيطة، وأصبح للمواطن أن يمارس عقيدته في منزله أو في فراشه. نتج عن ذلك أنّ العلم الحديث يحرص على الموضوعية والحياد والتجرّد من العواطف. كما أنّ كلّ الأمور نسبية، تؤدّي إلى المساواة بين كلّ الأمور في جميع الأوجه. وظهر قطاع اللذة، هدفه الترفيه عن الإنسان بطريقة تضمن ترشيد أحلامه. وكان من المفترض أن يؤدّي الترشيد إلى السعادة والحريّة والعدالة. [المسيحي، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 140 - 143]

وكمحاولة لتجنّب أنسنة الوعي الإسلامي، يجب الربط بين التطوير والوعي من خلال ثلاثة مراحل:

الأولى: إعداد الناس في المجتمع لتقبّل فكرة التطوير، وليس التطوّر منفرداً، في كلّ مجال على حدة.

الثانية: جعل الناس في المجتمع ينخرطون في عمليات التطوير، ويشاركون في تحقيق أغراضها.

الثالثة: إعداد الناس لتقبّل نتائج التطوير، إضافةً إلى المشاركة في استثمارها على المستويات الفردية والجماعية. مع مراعاة ضرورة إدخال أشخاص جدد مع بداية كلّ مرحلة، وإعادة صياغة خطط بفاعليه جديدة بعيدة عن ارتهان الأشخاص المؤسّسين للخبرة السابقة؛ نظرًا لسقوط بعض هؤلاء في مغريات الارتكان إلى المؤلف، الذي يصبح قديمًا بعد فترة من الزمن. [شرف، الوعي الاجتماعي والتقدّم، ص 19 و 20]

4- أنسنة الفعل

فلسفة الفعل هو ذلك النشاط العقلي الإرادي الذي يحيل الخطابات النظرية إلى مشروعات عملية تطبيقية، على أن يكون الفعل الناتج عن ذلك الإجراء يسعى إلى تحقيق أمرين:
الأوّل: إثبات وجود الأمل الحرّ.

الثاني: أن يؤثر فعله في الآخرين، أي الوجود الإنساني.

فلسفة الفعل لا تعبر عن الانفعالات المؤقتة أو المشاعر أو الأحاسيس الناتجة عنها، أو الأفعال غير الإرادية الناتجة عن احتياجات جسمية أو غريزية، ولا تعبر عن الانفعالات المكتسبة بالعادة، أو الموجهة بقوة الأعراف والتقاليد. فهي ثورة يقودها العلم والعقل والوعي، وتحققها مرهون بقدرة الأنا على التطبيق، بغضّ النظر عن المقاصد والمآلات. [نصار، فلسفة الفعل وحرية الأنا الموجود، ص 76 و 77]

أمّا الفعل الإنساني لا ينطوي على مجرّد حادث، إنّما ينطوي على قدر من العقلانية والقصدية والإرادة، وهو بلا شكّ حركة جسمية ورمزية وبيئية ذات معنى. فالفاعل وهو بصدّد تقويم فعله، لا بدّ من تقويم الظروف الأوليّة التي ينطلق منها الفعل، وتقويم النتائج التي يوصلنا إليها بالقياس إلى ما يحرك الفاعل من إرادات ومقاصد واعتقادات. وهذا الفعل الإنساني يتميّز عن الحوادث الطبيعية، والفعل الغريزي الحيواني، والعادات والمنعكسات الشرطية، وعن مجرّد كونه سلوكًا. [عقبي، دلالات فلسفة الفعل في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 425 - 426]

فعظمة كلّ فعل لا يكمن إلّا في الفعل، ويستحيل أن يكون في فاعله، أو في نتيجته. فالقصد الأوّل للفاعل في كلّ فعل - سواءً قام بالفعل إرادياً أو بضرورة طبيعية - هي إبداء صورته الخاصّة. [العيادي، فلسفة الفعل، ص 23 - 25]

ربط الفارابي بين الفعل الإنساني والأخلاق، ففعل الإنسان مرتبط بقدرته على الإدراك والفهم. والفعل الإنساني يختص بالإنسان فقط؛ لأنه يتميز بالذهن، وهو القدرة على اختيار الأفعال والآراء. والإنسان عندما يكون ذا رأي، فلا بد أن يختار من الأفعال الخيرة الفاضلة. فهو يقول: «الفضيلة الفكرية إذن سابقة للفضائل الأخلاقية» [الفراي، تحصيل السعادة، ص 75 و 76]

أمّا الفعل عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) يتخذ ثلاث مراحل أساسية: الفعل كتحفيز، والفعل كرضا، والفعل كمشروع. وقد اتفق ريكور مع فرويد (Sigmund Freud) برد الفعل إلى دوافع لا شعورية. [لصفر، فلسفة الفعل.. مفهوما وتطويرها، ص 32 و 33]

فالتمييز بين الفعل كتحفيز (المعرفة) والفعل كرضا (الإرادة) والفعل كمشروع (القدرة) لا يعني أنها مراحل أو أطوار مفصولة. فالإرادة ليست لاحقة للمعرفة، والقدرة ليست لاحقة للإرادة. وبالتالي لا يشكل الفعل تنفيذاً لاحقاً للمخططات والبرامج، بل هو اختيار مستمر لتلك البرامج والمخططات والعمل على إنضاج أصالتها في علاقتها بقسوة الواقع وخشونته. فالقدرة المستجمعة في الجسد، وحضور القدرة في صلب الإرادة، توجه المشروع جهة الفعل. وحتى لو كانت الإرادة لا تقبل على الفعل إلا بعد حساب احتمالات نجاحه وفشله، فإن ذلك الحساب وذلك التفكير ليسا سابقين على الإرادة، بل هما فيها من حيث إنها ليست إرادة عمياء ولا اعتباطية. [العيادي، فلسفة الفعل، ص 101]

فالإرادة تغرب وتتأثر بعدة عوامل، منها: مفاعيل عملها، والإغراءات التي توصل الإرادة إلى حدّ خيانتها لذاتها. وكذا التقاليد والأعراف، والإخضاع والمراقبة، إلى حد يصل فيه الأشخاص إلى الإقرار بعجزهم في صلب نظام اجتماعي يحدّد أدوارهم ووظائفهم ودلالات وجودهم. ومن أخطر المؤثرات على الإرادة، والتغاضي عنها، فباسم نفوذ الوعي أو النفوذ الشخصي أو نفوذ العقل، وكذلك التاريخ، نودّ تجنب فعل الإرادة. إنّ التغاضي عن الإرادة هو عدمية مرادفة للوهن. فأئني للإرادة أن تواجه - إن نحن دعوناها للمقاومة - وقد كُنا تغاضينا عنها. فالإرادة التي تغرب وتستسلم هي ذات الإرادة التي تكدح وتثابر وتقاوم كلّ ضروب الاغتصاب تلك، ذلك أنّ الإرادة هي القوة الفاعلة. [العيادي، فلسفة الفعل، ص 125 و 126]

عند النظر والتأمل في أصول الإسلام وطبيعة الترابط بين نصوصه، نرى بوضوح أنّ الفعل في الإسلام يتميز بالشمولية. ويقصد بتلك الشمولية أمران:

الأول: الفعل الذي يدعو إليه الإسلام من حيث التنظير.

الثاني، فعل المسلم من حيث التنزيل.

فالأول يتميز بفلسفة خاصة لأنه مختلف في بنيته وقضاياه، فهو ليس دينًا فرديًا، روحياً غيبياً فقط، بل هو دين فردي جماعي، روحي مادي، فهو شامل لحياة الإنسان في عالميه الغيبي والشهودي. ففي العالم الشهودي - بكل ما فيه من قيم وأخلاق وتشريعات - فقد جاء الإسلام ليخرج الإنسان من وضع كان يعبد فيه المادة من بشر وحجر ووسائل مادية، إلى عبادة الله الواحد. وكذلك جاء لإزالة الطغيان الجزئي (الأسري - الاجتماعي)، والطغيان الكلي (السياسي - الاقتصادي). [الفاضل، معالم الفعل الإسلامي.. مدخل تأصيلي عام، ص 72 و73]

الخاتمة

- حاولت الأنسنة أن تضع الإنسان في مركز الكون، ولكن عندما يفشل تؤدّي به إلى الهلاك. وعندما لا يستمرّ في الإنتاج المادّي يصبح عديمًا ويلجأ إلى الانتحار، أو يرتكب الجرائم بدون سبب مادي واضح. فقضيّة المعنى تزداد حدّةً مع تزايد إشباع الجانب المادّي للإنسان، والبحث عن المعنى تمّ التعبير عنه من خلال فنون أو عقائد.

- وضعت الأنسنة خطًا بحثيًا يتّبع في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، مستهدفة من ذلك استنتاج الحقائق إذا تم استقراؤها. وقد فات عليهم أنّ الظواهر الاجتماعية تختلف عن الظواهر الطبيعية التي لا عقل لها. فالإنسان ظاهرة مركّبة لا يمكن الإحاطة بها من خلال مجموعة من القوانين، ولكن يمكن فهم بعض جوانبها. فالإصرار على تحليل الظاهرة الإنسانية من الخارج سيؤدّي إلى استبعاد قضاياها الداخلية، مثل: انشغاله بمصيره وإحساسه بالاغتراب وتجربته مع الكون.

- يدّعي الإنسيون أنّ الفكر من صور المادّة، أو أثرًا من آثارها. هذه المقولة تخلق مشاكل أكثر ممّا تحلّ. فلماذا تختلف أفكار شخص عن آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصارات أو إنزيمات تتحرّك أم أنّها شيء آخر؟ العقل يدرك الواقع لا كوقائع متناثرة، وإنّما كجزئيات تنضوي تحت كلّ متكامل، ولا يمكن الإدراك إلّا بهذه الطريقة. والمادّيون والطبيعيون يهاجمون فكرة الكلّ، حتّى يعود الإنسان إلى الطبيعة ويستوعب فيها. ففكرة الكلّ تخلق ثنائيةً راديكاليةً وتستدعي مرجعيةً متجاوزةً للنظام الطبيعي، وهي مرجعية وجود الإله كمقولة تفسيرية معقولة.

- تدور الفلسفات الإنسية حول صورة واحدة للإنسان: إمّا باعتباره شخصيةً صراعيةً دمويةً، أو باعتباره شخصيةً قادرةً على التكيّف. فالصورة الأولى تفشل في رصد الجوانب النبيلة للإنسان كالمقدرة على التضحية بنفسه من أجل وطنه. والصورة الثانية تؤكّد أنّ الإنسان غير قادر على الثورة والتجاوز. وذلك نتج عنه أنّ هناك نظامًا سياسيًا في العصر الحديث تسيطر عليها رؤى تكنوقراطيةٌ محافظةٌ، فالإنسان لا يزال غير راضٍ، قلقًا إن لم يعبر عن قلقه عن نفسه من خلال الثورة الناضجة.

- عمليات الترشيد المتّبعة في الفكر الغربي كانت تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان، وأن يتحكّم في واقعه وفي نفسه. ولكنّ ما حدث هو العكس فتحول المجتمع بأسره إلى حالة

المصنع، والإنسان ما هو سوى منتج أو مستهلك، وكل فرد يقوم بأدوار مرسومة. فتحوّل الفرد إلى شخصية هشة من الداخل لا تشعر بالأمان ولا بالمقدرة على التجاوز. ومع تصاعد معدلات الترشيح اختفى الفرد وقيمه الثقافية والروحية، والعقل النقدي القادر على التجاوز حتّى أصبح المجتمع ذا بعد واحد، يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع، فهو إنسان متسلّع متشيّع.

- إنّ القرآن هو نقطة الانطلاق المحتومة في كلّ رجوع انتقادي إلى الماضي العربي - الإسلامي، فهو أوّل تجلّ واضح لإبداعية الدين الإسلامي. وفي الوقت ذاته لا يمكن التطرّق إلى أيّ قضية أساسية أو ثانوية، أو إلى أيّ مجال معرفي أو فكري من دون الإحالة إلى الكلمة الأساس (أي القرآن)، التي أصبحت مصدر القانون والضامنة للقيم والمبادئ الأخلاقية.

- لا يكفي أن نعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزوّدها بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر. وليس معنى ذلك أن نقدّم تنازلات، ولكن علينا أن نحرّر تلك القدسية من بعض الغرور الاكتفائي الذي قد يقضي عليها؛ لذا ينبغي العودة إلى روح الإسلام نفسها.

قائمة المصادر

أولاً: الكتب

- الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، دار مكتبة الهلال، ط 1، 1995 م.
- أحمد حسن البرعم، الثورة الصناعية وأثارها الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي.
- جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، دار محمد علي للنشر (تونس) ط 1، 2012 م.
- حازم خيرى، آلام من نسيج خاص: مقالات في الفكر الأنسني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2010 م.
- زهير الخويلدي، أنسنة الخطاب الديني، دار إي - كتب (لندن)، سبتمبر 2015 م.
- عبدالعزیز العيادي، فلسفة الفعل، دار نهى - مكتبة علاء الدين، (صفاقس) ط 1، مايو 2007 م.
- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، دار الشروق (ط 2)، 2006 م.
- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مجلد 1، 1999 م.
- عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، دار دون للنشر، 2018 م.
- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر بدمشق، ط 2، 2007 م.
- علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2004 م.
- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط 2 (العراق)، 2007 م.
- قطب الريبسوني، النص القرآني، منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية (الأردن)، 2010 م.
- محمد أركون، الأنسنة والإسلام، دار الطليعة (بيروت)، يناير 2010 م.
- محمد السيد الجليني، فلسفة التنوير: بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، 1999 م.

محمد ياسر شرف، الوعي الاجتماعي والتقدم، ملاحظات حول علاقة الوعي الاجتماعي بالتطوير الاجتماعي، منشورات الطليعة العربية (تونس)، 2010 م.

منى سعد أبوسنة، أنسنة مجتمع المعرفة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ابريل 2002 م.

نورالدين حاطوم، تاريخ النهضة الأوروبية، دار الفكر (دمشق)، 1405 هـ - 1985 م.

هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة (بيروت) ط1، سبتمبر 2005 م.

ثانيًا: المقالات

أحمد ابراهيم درويش، الوعي بالآخر: قراءة في علم الدين، مجلة كلية دار العلوم (جامعة القاهرة) العدد 17، 1994 م.

أحمد فؤاد كامل، دحض المثالية: دراسة تحليلية ونقدية لكل من المثالية والواقعية والمادية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة سيدى محمد بن عبد الله)، السنة 2، العدد 3، 1980 م.

إسراء إرادة، الوعي والسلطة، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، العدد 366، يناير 2018 م.

أنطونيو غرامشي، الثقافة: الفلسفة والوعي النقدي، مجلة الملتقى، العدد 9 - 10، 2002 م.

جان بودريار، الحداثة، مجلة الفكر العربي (معهد الإنماء العربي) ج 11 العدد 62، أكتوبر 1990 م.

حاكم حبيب العريطي، أنسنة النص القرآني عند الحداثيين: النظام اللغوي «عربية النص» انموذجًا، مجلة اللغة العربية وآدابها (كلية الآداب - جامعة الكوفة)، تشرين الأول 2017 م.

حسن الضيقة، الطهطاوي وعقيدة التحديث، مجلة الفكر العربي (معهد الإنماء العربي) مجلد 7، العدد 45، 1987 م.

خالد عبدالعزيز السيف، أنسنة مناهج دراسة الدين في الفكر الغربي: دراسة نقدية إسلامية، مجلة العلوم الشرعية (جامعة القصيم)، مجلد 13 العدد 5، مايو 2020 م.

رجاء عيد، لغة النص، النادي الادبي الثقافي بمكة، العدد 14، ديسمبر 1994 م.

شريهان أحمد عبدالسلام، وحدة العلوم عند فيليب فرانك، المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسيوط، ملحق العدد 74، ابريل 2020 م.

عادل مقراني، اثر خطاب الهامش المعاصر على النص القرآني، المركز الجامعي بلحاج بو شعيب عين تموشنت - مخبر الخطاب التواصل، العدد 2، ديسمبر 2016 م.

عبدالإله بلقزيز، في نقد الدوغمائية والنزعة النصية، مجلة النهضة، العدد 5 - 6، 2013 م.

عبدالوهاب المسيري، عبدالوهاب المسيري شاهدا: تهافت مفهومات العلمنة في العالم العربي، مجلة الإستغراب (المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية) بيروت، السنة 3 العدد 8، 2017 م.

عصمت نصار، فلسفة الفعل وحرية الأنا الموجود، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، العدد 352، يوليو 2016 م.

علي شريعتي، العودة الى الذات، مجلة أمة الإسلام العلمية، العدد 8، ديسمبر 2010 م.

علي شريعتي، المدنية والحضارة، جمعية المسلم المعاصر، العدد 33، يناير 1983 م.

علي عبد الفتاح عبده، انسنه الوحي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الدراسات الإسلامية - (كلية التربية جامعة الملك سعود)، مجلد 32، العدد 2، مايو 2020 م.

علي عبدالفتاح عبده، أنسنة الوحي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الدراسات الإسلامية (كلية التربية - جامعة الملك سعود)، مجلد 32، العدد 2، مايو 2020 م.

فيصل عبد الرحمن هائل، كانط والحداثة من التدايعات السلبية الى الحاجة العربية للدرس، المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة اسيوط، العدد 32، يوليو 2007 م.

كريم شاتي الراحي، الحداثة وما بعد الحداثة، حولى المنتدى للدراسات الإنسانية (المنتدى الوطنى لأبحاث الفكر والثقافة)، العدد 7، ج 19، 2014 م.

كمال بو منير، العقل الأداني بوصفه شرًا أو مقاربة النظرية النقدية لمسألة الشر، أعمال ندوة الشر: القيمة والخطاب (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان)، 2013 م.

لزهر عقيبي، دلالات فلسفة الفعل في الفلسفة العربية المعاصرة، مجلة علوم الإنسان والمجتمع بكلية العلوم الإنسانية والإجتماعية (جامعة محمدخضير بسكرة) الجزائر، العدد 84، ديسمبر 2013 م.

محمد المرابط الفاضل، معالم الفعل الإسلامي: مدخل تأصيلي عام، مجلة البيان، العدد 400، أغسطس 2000 م.

محمد بن حليلة، أنسنة الظاهرة الدينية في الفكر الإسلامي الحديث المعاصر: مقاربة إبستمولوجية لمفهوم الأنسنة في المشروع الفكري لدى محمد أركون، المجلة الاجتماعية القومية، مجلد 56، العدد 3، سبتمبر 2019 م.

محمد لصفر، فلسفة الفعل: مفهوما وتطويرها، مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية، العدد 3، 2021 م.

محمد محمود مرتضى، ديكرات أسيرا: المواجهة بين العقلانية والميتافيزيقيا المدرسية، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية - مكتب بيروت، السنة 6 العدد 24، 2021 م.

مرزوق العمروني، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب الأردن، مجلد 16، ع 63، 2011 م.

مطاع صفدي، أنسنة الذات، مجلة الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء القومي)، مجلد 28، العدد 138-139.

موريس كنينج، حادثة ضد الحداثة: الغرب في حداثته وما بعد حداثته وأمبرياليته، مجلة الإستغراب (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) بيروت، العدد 17، 2019 م.

يحيى وافي، كارل ديموند ووحدة المنهج بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، المجلة الغربية لعلم الاجتماع، العدد 22، 2013 م.