

Humanism between Western and Islamic dealing

Abdullah Edalkos

Ph.D. in Contemporary Islamic Thought, Sultan Moulay Slimane University, Morocco.

E-mail: ldlkousse@gmail.com

Summary

This study deals with humanism in the Western and Arab contexts, and the ambiguities and problems that the concept of (humanism) has. The study highlights the difference, in perception, between the two by showing the authoritative and conceptual bases on which it was built, whether in the Western or Arab deliberation. The study also discusses this topic, using examples from both contexts; examples that we have chosen just as samples but not the whole, to give a general perception about this issue. In the study, we have relied on a complex approach that combines history, description, comparison, and analysis, aiming, as much as possible, at covering the subject in its various aspects. We have concluded that the advent of humanism dates back to the very advent of the awareness of man's uniqueness. In fact, the role of religions in this awareness cannot be denied at all. The study of the value of humanism in the Western thought cannot be true except by evoking the philosophical dimensions, whose features had become clear during the eighteenth and nineteenth centuries. Surely, the Arab-Islamic civilization abounds with examples of philosophers and others scholars in various fields of knowledge, who had authored works of no less importance and profundity than what the Western civilization had offered to the human heritage, and according to the Islamic authority that is compatible with the texts of Divine Revelation.

Keywords: humanist movement, humanism, the West, Islamic heritage, philosophy.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP .1-30

Received: 03/09/2022; Accepted: 16/10/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



النزعة الإنسانية بين التداول الغربي والإسلامي

عبدالله إدالكوس

دكتوراه في الفكر الاسلامي المعاصر، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

البريد الإلكتروني: Idlkousse@gmail.com

الخلاصة

تتناول هذه الدراسة مسألة النزعة الإنسانية في السياقين الغربي والعربي، وما يعتري مفهوم (النزعة الإنسانية) من التباسات وإشكالات، وتبرز الدراسة الفارق في التصور بينهما ببيان الأسس المرجعية والتصورية التي بنيت عليها سواء في المجال التداولي الغربي أو العربي، كما تقف لبيان هذه المسألة عند نماذج من السياقين، وهي نماذج اخترناها من باب التمثيل لا الحصر تسمح ببناء تصور عام حول هذه القضية، كما أننا اعتمدنا في بحثنا على منهج مركب يزاوج بين التاريخ والوصف والمقارنة والتحليل، بغرض الإحاطة بالموضوع بجوانبه المتعددة ما أمكن ذلك. وتوصلنا إلى أن ولادة النزعة الإنسانية ترجع إلى لحظة ولادة الوعي بفرادة الكائن البشري، ودور الأديان في هذا الوعي لا يمكن إنكاره البتة، وأن البحث في قيمة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي لا يمكن أن يستقيم إلا باستحضار الأبعاد الفلسفية التي اتضحت معالمها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما إن الحضارة العربية الإسلامية تزخر بنماذج من الفلاسفة وغيرهم في حقول معرفية مختلفة ممن أنتج نصوصاً، لا تقل أهمية وعمقاً مما أنتجته الحضارة الغربية في التقليد الإنسي، ووفق المرجعية الإسلامية المتوافقة مع نصوص الوحي.

الكلمات المفتاحية: الحركة الإنسانية، النزعة الإنسانية، الغرب، التراث الإسلامي، الفلسفة.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد 18، ص. 1 - 30

استلام: 2022/09/03، القبول: 2022/10/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

ترتهن الأفكار والمعارف بسياقات التأسيس وبخصوصيات المجال التداولي الأصلي، فهي ابنة بيئتها تحمل خصائصها الحضارية والمعرفية؛ لذلك يعد الوعي بهذه المسألة واستحضارها مدخلاً أساسياً لفهم أبعادها وكشف تحيزاتها، وبالتالي تبيئتها، والإفادة منها. وهذه المعارف ليست منعزلة ومفصولة، إنما هي مندججة ومتداخلة، يتوقف اللاحق منها على السابق، وتشكل بذلك أنساقاً معرفية منسجمة كثيراً أو قليلاً، وإن تعددت أبعادها واتسعت شبكتها العلائقية.

تأسيساً على ما سبق فإنّ المدخل الأساس لإدراك الأبعاد المتعددة للنزعة الإنسانية في الغرب، لا يتحقق إلا من خلال القراءة التاريخية لمفهوم الأنسنة (Humanism) «وتحليل السياقات التي نشأ فيها، والتجليات التي عبّر من خلالها عن نفسه في مختلف مجالات الفكر والفن والنشاط الإنساني، والتطوّرات التي شهدتها خلال مجمل تلك العمليات» [عاطف أحمد، التوجّه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي ضمن "النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 9].

أمّا في سياقنا العربي والإسلامي فتجدر الإشارة إلى أنّ عدداً من الباحثين قد تناولوا في كتاباتهم ودراساتهم الحديث عن النزعة الإنسانية، من داخله، ومن المنتسبين إليه، أو المشتغلين عليه، وتكتسب هذه الكتابات والدراسات أهميّة فائقة بغضّ النظر عن تقييمنا لها، واختلافنا أو اتفاقنا معها؛ وذلك لكونها اعتنت بهذه القضية، ولفتت الانتباه إليها، وقدمت لنا نتائجاً وعطاءً يساهم ويضيء بصورة من الصور في تكوين المعرفة بهذه القضية.

ويرى محمد أركون أنّ الفكر الإسلامي لم يتناول الموضوع بشكل كافٍ، ويرى أنّ هذا النقص في دراسة النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي يشمل حتى الكتب العلمية والاستشرافية على حدّ وصفه. فعلى الرغم من أنّ البحث الاستشرافي قد أعطى لتاريخ الفكر والثقافة في المجال الإسلامي حيّاً وافراً من الاهتمام، غير أنّ الدراسات التي تناولت مسألة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية محدودة جدّاً، ولم يجد أركون إلا خمسة مؤلفات في هذا الشأن، بالإضافة إلى أربعة من مؤلفاته.

غير أنّنا لا نسلّم بما ذهب إليه محمد أركون إلا إذا اعتبرنا أنّ النزعة الإنسانية تحمل دلالات محدّدة، صيغت في السياق الغربي؛ ذلك أنّ الدارس للتراث العربي والإسلامي يصادف نسبة هامّة من الكتب في مباحث علمية مختلفة، أفردتها أصحابها للنظر في "الإنسان"، منها ما يدخل في التقليد الكلامي، وهي الكتب التي تناولت الإنسان في

صفاته وأفعاله، ذلك شأن كتاب المتكلم المعتزلي أبي هاشم الجبائي (275 - 321 هـ) الموسوم بـ "كتاب الإنسان"، والكتاب المعنون بـ "كتاب الكلام في الإنسان" للمتكلم الشيعي ابن سهيل النوبختي (237 - 311 هـ)، وكتاب "البيان عن حقيقة الإنسان" لصاحبه المتكلم عبيد الله الأنباري. ومنها الكتب الفلسفية ككتاب "مائية (أو ماهية) الإنسان" الذي نسب إلى الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 - 256 هـ)، وكتاب تلميذه أحمد ابن الطيب السرخسي المتوفى سنة 286 هـ، الموسوم بـ "سيرة الإنسان"، ومنها كتب الصوفية التي وضعت في الإنسان، ويكفي الإشارة إلى ما كتبه محي الدين ابن عربي (558 - 638 هـ) وحده والذي ناف السبعة كتب، لنلمح مكانة الإنسان في الخطاب الصوفي منها: "كتاب الإنسان" و"كتاب البيان في حقيقة الإنسان"، وكتاب "نسخة الأكوان في معرفة الإنسان"، وكتاب "مضاهات الأكوان فيما يقابلها من الإنسان"، وكتاب "الإنسان الكلي في معرفة العالم العلوي والسفلي"، وكتاب "الميزان في حقيقة الإنسان"، كما نستحضر هنا كتاب الصوفي عبد الكريم الجيلي الموسوم بـ "الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر".

بناء على ما سبق تأتي هذه الدراسة للوقوف عند مفهوم النزعة الإنسانية ودلالاتها، مسترشدين في ذلك بالمنهج التاريخي المقارن، بغرض الوقوف عند الفوارق المرجعية والتصورية التي تتأسس عليها هذه النزعة، سواء في السياق الأوروبي الغربي، أو السياق العربي الإسلامي.

المبحث الأول: مفهوم النزعة الإنسانية في التداول الغربي وتشكلاته

المطلب الأول: مفهوم النزعة الإنسانية في السياق الأوروبي

يرى دون إيفانز (Don Evans) أن عبارة النزعة الإنسانية (Humanism) «لم تظهر في الثقافة الغربية للمرة الأولى، حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة إلا في أوائل القرن التاسع عشر، بل إنّ بعض الباحثين الغربيين يذهبون إلى أن استخدام مصطلح "النزعة الإنسانية" بطريقة قريبة من معناها الحالي يبدو أنه قد حدث في السنوات الأولى من القرن العشرين». [Don Evans, Humanism Historical and Contemporary Perspectives, p 2]

وكان يقصد بالعبارة في البداية الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يتأسس عن طريق الثقافة والآداب القديمة، وبالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية؛ وذلك لغاية تلقيها مثلاً أعلى في السلوك وفي المعرفة من شأنه أن يعلي من قيمة الإنسان ومكانته. [الدواي عبد

الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، ص 5 و6]

وينبّه هاشم صالح في معرض دراسته لمفهوم النزعة الإنسانية على ضرورة التمييز بين الصفة والاسم، «فصفة الإنساني أو الإنسي (Humanist) اشتقت في اللغات الأوربية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539. أمّا كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر (Humanism) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أنّ مدلولها كان موجوداً منذ وقت طويل، فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه، وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على الباحثين المتبحرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهوروا في إيطاليا أولاً، وذلك قبل أن يظهرُوا في بقية أنحاء أوروبا» [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص 72].

الأمر نفسه يؤكدّه آلان بولّاك (Alan Bullak) بخصوص حادثة تعبّر "هيومانيزم" (Humanism)، إذ يقول إنّ «الكلمة لم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة، وإنّما صاغها في سنة 1808 م المفكر التربوي الألماني نيثامر (F. J. Niethammer) أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أمّا من طبّقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان بروكهاردت (Bruhhardt) وفويجت (G. Vaigt) في كتاب إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأوّل للهيومانيزم سنة 1859 م» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 11].

نسجّل هنا أنّنا أمام شبكة مفاهيمية مترابطة، يمتدّ بعضها إلى عصور سابقة على هذه المرحلة ما يجعلنا نقرّر أنّنا أمام بناء فكري تراكمي تشكّل وترجم عبر هذا التطوّر في بنية المفهوم، فـ «من المرجّح جدّاً أن تكون لهذه الكلمة علاقة بكلمات أخرى من نفس الجذر اللاتيني كانت متداولة من قبل، ربّما في سياقات أخرى مختلفة، وبالفعل إنّنا نجد في اللغة اللاتينية ابتداء من سنة 1120 م كلمة (Humanitas) التي كانت تدلّ على الخصائص والصفات الإنسانية، وبصفة أساسية على تلك التي يتميّز بها الإنسان وحده من دون سائر المخلوقات الأخرى. وقد اعتبرت الثقافة من أهمّ تلك الصفات على الإطلاق» [الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 189].

ويرى محمّد أركون أنّ كلمة (humanitas) اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى المحدث)، فهذه الكلمة تعني: «وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعترّيها النقص، أي تلمّ بكلّ شيء، إنّها ثقافة تحتوي على كلّ شيء، إنّها ثقافة تحتوي على كلّ أنواع المعارف والعلوم. وتتجسّد في شخصيّات تتميّز بالأنّاقة الأخلاقية المرفهة، والزيّ الحسن، واللباقة المهدّبة، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية، وباختصار فهي تتميّز بمراسيم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك، وهي مراسيم تهدف إلى توفير الخير لكلّ الجماعة عن

طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار» [أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 29].

هذه المعاني التي ذكرها أركون في دلالات تعبير الهيومانيزم تجدد مسوِّغاتها في العودة إلى الأصل اليوناني، ويتوافق هذا الرأي مع من يرى ضرورة العودة إلى اليونان القديمة، «حيث نجد أنّ ثمة عبارة معيّنة هي (Enkika paedia) تشير إلى "التعليم المتوازن"، وفكرة التعليم لدى اليونان تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق أو الديالكتيكية، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي. وهي المعارف التي كانت تقدّم تقنيةً للتعليم والنقاش في عالم بلا كتب يعتمد على التمكن من اللغة، والدقة في التفكير والمهارات الجدالية» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 11].

إذن ارتبطت النزعة الإنسانية بالمجال التربوي، وترسّخت عن طريق علم التربية الحديث، الذي بدأ يتشكّل في عصر النهضة، وتطوّر مع عصر التنوير مع مقالة كانط (Immanuel Kant) (1724-1804) "تأملات في التربية"، فالإنسان حسب كانط «لا يستطيع أن يصير إنساناً إلا بالتربية. فهو ليس إلا ما تصنع به التربية» [كانط إمانويل، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ص 14]؛ لذلك يرى كانط أنّ الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته، ويقصد بالتربية الرعاية والانضباط والتعليم.

«لقد كان هذا العلم مهمًّا جدًّا بالنسبة للفلاسفة الإنسانيين في القرنين الخامس والسادس عشر، فبما أنّهم كانوا يحلمون بتشكيل نموذج إنساني رفيع ورائع، فإنّهم رأوا ضرورة تدريب الطفل منذ نعومة أظافره وتربيته بشكل متواصل وتدرّجي على هذا المثال النموذجي الأعلى للإنسان، وهكذا يمكن للبشرية أن تتخلّص شيئاً فشيئاً من حالة الطبيعة التي هي حالة الطفل أو الإنسان المتوحّش. وهذا هو ملخّص عبارة شهيرة لإيراسموس (Erasmus) وردت في كتابه عن التربية الليبرالية للأطفال (صدر عام 1529)» [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 80].

من المؤكد أن النزعة الإنسانية ارتبطت بفكر عصر النهضة، كما شكّلت تحوُّلاً جوهرياً في بنية التفكير الأوربي في تلك الفترة إلى جانب الأحداث التي عرفتھا المنطقة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والتي أدّت إلى قلب الحياة الأوربية في العمق، كان أبرزها الاكتشافات البحرية والجغرافية الكبرى التي قام بها الإسبان والبرتغاليون، والتي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوربّا، والانفتاح على عوالم جديدة في الفكر والأدب بفضل اختراع الطباعة وانتشار الكتاب، ثم أخيراً الإصلاح الديني.

إنّ مفهوم "النزعة الإنسانية" في حقيقة الأمر مفهوم متعدّد المعاني وملتبس ويكتنفه عموم يجعله قابلاً لاكتناز تصوّرات مختلفة بحسب المرجعيات والسياقات التاريخية، فعلى المستوى المرجعي تختلف دلالات المفهوم بين الفيلسوف والعالم ورجل الدين، كلّ بحسب منطلقه، والسبب فيما نرى يرجع إلى أننا لسنا أمام مذهب مكتمل السمات ومتجانس الأطراف، موسوم بالوضوح والدقّة، بقدر ما نحن أمام تعبير يصف تياراً عامّاً تختلف تعبيراته وتشكّلاته حسب الإطار المرجعي.

فالحركة الإنسية «قد تشابهت صورها، ولكنّها لم تتماثل في جميع البلاد الأوربية التي غزاها الفكر الحديث، وإنّما انفردت كلّ منها بصورة خاصّة، وأصبحت لها بمثابة الطابع الإنسي الذي وسمت به» [سارتون جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ص 23].

إنّ هذا الاختلاف في دلالات المفهوم من قرن إلى قرن، يجعلنا نقرّ بأننا أمام نزعات إنسانية وليس نزعة واحدة⁽¹⁾ [أركون محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 44]، أو بالأحرى إنّنا أمام مفهوم خاضع لتطوّر يتناسب والسقف العلمي والفلسفي لكلّ لحظة تاريخية، فالخصائص العلمية والفلسفية لكلّ عصر تلقى بظلالها على بعض مضامين التفكير الإنساني.

إنّ صبغة المرونة هذه التي تسم مفهوم النزعة الإنسانية، هي حسب رالف بارتون بيرى (Ralph Barton Perry) عنصر أساسي لبقى المفهوم ذا دلالة معنوية يعكس بها غموض الطبيعة البشرية؛ لذلك يرى بارتون أنّه «ليس هناك من تعريف دقيق، منطقياً كان أم رياضياً للمذهب الإنساني، فإنّ المعاني المختلفة التي ارتبطت بهذا التعبير ما هي إلاّ انعكاسات لتفكير حقب مختلفة من تاريخ الإنسانية، ولمضامين شخصية واجتماعية متنوعة» [بيرى، إنسانية الإنسان، ص 9]

فإذا كانت سمة مرحلة النهضة هي اكتشاف نصوص الإغريق واليونان، والانفتاح على اللغات المحليّة الإيطالية والفرنسية والإسبانية، فإنّ السمة الأساسية لإنسانية عصر التنوير (القرن 18) هي «اكتشاف العقل النقدي والفهم التاريخي للظواهر الإنسانية ... وربّما كان أعظم اكتشافات عصر التنوير هي قوّة تأثير العقل النقدي حينما يطبّق على السلطة والتقاليد والأعراف، سواءً أكان ذلك في مجال الدين أم القانون أم الحكومة أم العادات الاجتماعية» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 15].

1 - نشر في هذا الصدد إلى ما قدّمه أركون في إشارته إلى أنّ هناك عدّة أنواع من النزعات الإنسانية وليس نوعاً واحداً، وهي أنواع ذات تلوينات دينية أو علمانية، روحانية أو فلسفية، ويميّز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة، هي الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية والأنسنة الفلسفية.

غير أننا وبصرف النظر عن الدلالة التاريخية لمفهوم النزعة الإنسانية، يمكن أن نحدد بعض المرتكزات النظرية لهذا التيار، نجملها في النقاط التالية:

1- إعادة الاعتبار للإنسان الفرد من حيث هو القيمة المطلقة التي تنتهي عندها كل القيم.

2- الإيمان بفعالية العقل ونقد التصورات اللاهوتية والكنسية.

3- إعادة الاعتبار للآداب والعلوم اليونانية والاعتناء بالجماليات في النظم التربوية.

المطلب الثاني: الإنسانون الأوائل وإرهاصات التشكل

عرف العصر الوسيط بغلبة اللاهوت على الفكر الأوروبي «حيث تحدّد أفق الثقافة بالدراما التي تمّ تأليفها وتوزيع أدوارها من قبل قضاء إلهي لا يملك الإنسان إزاءه إلا أن يسلم به، وعلى فكره وسلوكه أن يتّفقا مع ما أَراده الله. ثمّ كانت عودة الآداب الكلاسيكية بنزعتها الإنسانية والوثنية، وهي الطابع السائد لعصر النهضة، وأصبح على الإنسان أن يسرع إلى تشييد مملكته على الأرض بما لديه من مواهب لا يزعجه في ذلك وقرّ الشعور بالذنب، سالكاً دروباً جديدةً من المعرفة والعمل» [قنصوة صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية.. عرض نقدي لمناهج البحث، ص 14].

فقد أعاد رجال الحضارة الجديدة للتأمّل العقلي فاعليته، وانطلقت إبداعاتهم تؤسّس لخطاب مبني على الحجاج والبرهنة، كما كان يفعل أسلافهم من الإغريق الذين كانت تدفعهم الرغبة في البحث الشخصي تحت سقف التأمل والإقناع، بعيداً عن الدائرة المسيحية التي رسم معالمها رجال الدين بأطروحتهم الكنسية التي وقفت دون انطلاق العقل إلى آفاق أوسع.

وارتكزت جهود الإنسانيين الأوائل وإنساني عصر النهضة بالخصوص على اكتشاف الحضارات القديمة، فهي في نظرهم تشكّل نظاماً مستقلاً من التصوّرات والاهتمامات، وقد «أدّى هذا الاكتشاف إلى إطلاق طاقات جديدة، وحفّز الخيال لاكتشاف حقائق جديدة وابتكار صيغ جديدة في التفكير والتعبير، فضلاً عن استعادة كثير من قيم الحضارة القديمة التي تمّ تشويهها، والتي تميّزت بمركزية الإنسان بدلاً من الله. وقد أصبحت مركزية الإنسان هذه هي السمة الأساسية لاهتمامات الإنسانيين في عصر النهضة، وهي التي جعلت موضوعات كتاباتهم تدور في فضاء جديد يعبر عن رؤية مختلفة، وعن حسّ مختلف بالحياة»

[عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 12].

وفكرة المركزية الإنسانية التي تشكّل جوهر التفكير الإنسي الأوروبي، تحيل إلى بناء نموذج معرفي (Paradigm) جديد ينطلق من أنّ المعرفة هي أساسًا إنتاج بشري، وعليه وجب أن تخدم الإنسان مستقلاً عن الأساطير والقصص الدينية، فالإنسان هو مركز الكون وليس الله، ويعيش هنا والآن، ووجب بذلك أن يستمتع ويسعد، وبالتالي وجب القطع مع النمط السائد من المعرفة اللاهوتية الكنسية التي تجعل الإنسان خادماً لله.

وقد سعى إنسانيو عصر النهضة في خضمّ السجال القائم ضدّ النمط الفكري القديم إلى إبراز نظرة جديدة ومستحبة للإنسان، قوامها الاعتداد بالنفس والثقة بقدراته وتحريرها من القيود الكنسية مع الإيمان بأهميته ودوره الكبير في العالم والوجود، فـ «وضع هؤلاء صورة جديدة للإنسان كما تخيلوه أو كما أرادوه هم، فجاء قوياً مؤمناً بذاته واثقاً من نفسه، فنّاناً، أديباً، شاعراً، متذوّقاً للفنون والآداب عاشقاً للجمال أينما وجد في الروح كما في الجسد، متمسكاً بمبادئ الأخلاق والخير، فهم في بحثهم ودراساتهم للتراث القديم اجتهدوا في إظهار ما فيه من تأكيد لقيمة الإنسان ممّا يتوافق مع نظرتهم الإنسانية الجديدة» [نعني عبد المجيد، أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، ص 32]

وأبدعوا دراساتٍ «سميت بالدراسات الإنسانية، تميّزاً لها عن الدراسات اللاهوتية التي كانت تهيمن بشكل كليّ على العصور الوسطى، هذا لا يعني أنّهم لم يكونوا يدرسون البلاغة والنحو والجدل في العصور الوسطى، وإنّما يعني أنّهم كانوا يدرسونها من أجل فهم النصوص المقدّسة وليس كغاية بحدّ ذاتها، أو ليس من أجل فهم النصوص الأدبية اليونانية أو الرومانية. هنا يكمن التمييز الأساسي بين الدراسات اللاهوتية والدراسات الإنسانية، أو بين العصور الوسطى والعصور الحديثة» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 84 و 85].

من هذا المنطلق تصدّى الإنسانون الأوائل⁽²⁾ للتقليد السكولائي؛ ذلك أنّهم رأوا أنّ فكر القرون الوسطى فكر متحجّر يتستّر وراء سفسطات لاهوتية، وسعوا إلى بعث الإنسان مجدداً وإخراجه من أطر الفكر اللاهوتي العتيق إلى رحابة الدراسات الإنسانية، على أساس أنّ هذه الأخيرة تسعى إلى «الإحاطة الشاملة بشؤون التربية الذهنية والفتية، كما تجلّي في نموذج الإنسان العالمي؛ باعتباره درجةً يجب بلوغها في التربية والعلم» [زيعور محمد، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس.. من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر، ص 91].

2- نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الإيطاليّين فرنسيسكو بترارك (1304 - 1374)، وجيوردانو برونو (1538 - 1600) والهولندي إراسموس فون روتردام، وفي بريطانيا توماس مور، وفي فرنسا ميشال مونتييني.

لم يكن شغف الإنسانيين الأوائل بالمعارف الإغريقية الوثنية ورفضهم للمنطق اللاهوتي الكنسي وثورتهم ضد الكنيسة ونظمها ليدفع بهم إلى إنكار الدين عامّةً، بل كان منهم من كان مؤمناً مدافعاً عن الإيمان، وسعى إلى توظيف هذه المعارف الجديدة ضمن رؤية لاهوتية لا تلغي الإنسان. فإلى جانب التيار الإنساني (الوثني) الذي تأثر رجاله بالتوجه المادي الأبيقوري⁽³⁾ في الفلسفة اليونانية إلى جانب الأرسطية، كانت فئة أخرى من رواد الأنسنة المسيحية ممن كانوا شديدي الارتباط بالمسيحية، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا معجبين بالتراث وما فيه من آداب وفنون. [راجع: الأدھمي، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث، ص 24 (بتصرف)]

تأسيساً على ما سبق يمكن الحديث عن اتجاهات فكرية مختلفة ضمتها الحركة الإنسانية، وهي إفراز طبيعي للأثر الذي تركته دراسة الفلسفة اليونانية والإغريقية من جهة، والتفاعل مع الواقع الفكري والعقدي للجغرافية الأوربية من جهة ثانية، ومن أبرز هذه الاتجاهات نذكر على الخصوص:

الاتجاه الأول: التيار الإنساني المعادي للتقليد الكنسي

من الضروري التنبيه إلى أنّ وصف معاداة التقليد الكنسي الذي لحق بعض رجال هذا التيار لا يعني بالضرورة أنهم وثنيون وملحدون، فانكبابهم على دراسة القضايا اللغوية والأدبية وانصرافهم عن القضايا اللاهوتية هي السمة الأساسية التي تجمعهم، بل إنّ بعضهم اشتغل في السلك الكنسي مدّة من الزمن غير يسيرة، لكن شغف هؤلاء بالدراسات الإنسانية دفع بهم للبحث فيها لذاتها وليس لغرض لاهوتي.

ومن هؤلاء الإيطالي بترارك (Petrarch) (1304 - 1374)، الذي وصف بأنه أب النهضة الأوروبية، فقد تجاوز إشعاعه الأدبي إيطاليا إلى المدن الأوروبية الأخرى، وكان يمثل في معظم كتاباته روح العصر، «واستطاع بفضل تمكنه من اللغة اللاتينية أن يتذوّق الاتجاهات الإنسانية التي حفلت بها كتابات الرومان، فجعلت منه عالماً عملاقاً يمثل طرازاً جديداً من رجال الفكر يختلف عن أقرانه مفكّري العصور الوسطى ... ونجح في تكوين مدرسة فكرية تنتمي إليه، وتتكوّن من مثقّفين متحمّسين للدراسات الإنسانية» [الشناوي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، ص 34].

3- تأسس هذا المذهب على يد الفيلسوف اليوناني أبيقور (341 - 270 ق. م.)، يرى أبيقور أنّ الفلسفة هي الحكمة العملية التي توفر السعادة للإنسان، وبذلك تكون الحكمة ذات أهمية قصوى ما دمنا نستطيع عن طريقها أن نقوم بأفضل اختيار بين اللذات. [راجع: الجابري، علي حسن، فلسفة

العلوم.. دروس في الأسس النظرية وأفاق التطبيق، ص 71 و72]

أبدع بترارك نصوصاً شعرية صور من خلالها جوانب من الحياة الإنسانية فكتب عن الحب وعن الصداقة وكان مدافعاً عن السلم كارهاً للحرب، كما كان متعصباً لوحدة إيطاليا التي مزقتها الانقسامات وكانت أشعاره ملهمة للوطنيين، كما كان عشقه للأدب الإغريقية دافعاً للبحث عن المخطوطات، ودعا إلى ترجمتها.

لم يمنعه نقده الشديد لرجال الدين من الدعوة إلى التوفيق بين القيم العلمانية والاعتقاد الديني، وليس دفاعه عن اللغة الإيطالية وتدوين إبداعاته بها سوى انقلاب على سلطة رجال الدين وعلى لغة الكنيسة التي هي اللاتينية الفصحى.

ومن رواد هذا التيار بومبوناتزي (Pomponazzi) (1462 - 1525) الذي وصفه محمد مظفر الأدهمي بأنه أقربهم إلى تفكير فلاسفة المدرسة العقلانية الحديثة، فقد آمن بأفكار أرسطو وتمسك بالتعرف عليها مباشرة عبر النصوص اليونانية القديمة، رافضاً كل ما أضافه إلى الفكر الأرسطي الفيلسوف المسلم ابن رشد والقديس توما الأكويني. [الأدهمي، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث، ص 24]

أثار بومبوناتزي جدلاً واسعاً في الوسط الديني الكنسي بطرحه المناقض لنظرية خلود النفس، هذا الموقف صدر في كتاب له بعنوان "في خلود النفس"، «انتهى فيه إلى أنه لا يمكن تقديم أيّ تعليل طبيعي نستنتج منه بالضرورة خلود النفس. وعلى هذا الاعتبار يرى أن العيش وفقاً للفضيلة دون طمع في الخلود أنبل وأشرف من ممارسة الفضيلة خوفاً من الآخرة» [جمال الدين سعيد، فلسفة عصر النهضة، ص 35]، كما أنكر المعجزات واعتبرها من الخوارق التي أنتجها الخيال.

إلى جانب بومبوناتزي نجد اللغوي الإيطالي لورنزو فاللا (Lorenzo Valla) (1407 - 1457)، الذي كان من الأوائل الذين تبّنوا المنهج الفيلولوجي في دراسة الوثائق التاريخية، فأثبت من خلاله زيف أهم وثيقة تتأسس عليها سلطة البابا وهي وثيقة هبة قسطنطين⁴، وكان هذا الكشف سبباً كافياً لملاحقته من طرف الكنيسة بتهمة الزندقة، وقد أظهر بعد ذلك انخيازه الواضح للفلسفة الأبيقورية من خلال كتابه "الخير المحض".

4- هي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيسة تعتمدها وكأنها مقدّسة لا يرقى إليها الشك، ومضمونها أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا سيلفيستر حق امتلاك روما وإيطاليا، وعموماً حق امتلاك السلطة الزمنية وليس السلطة الروحية فقط، وقد وصل بها الأمر إلى حدّ خلع الملوك والأباطرة وإخضاعهم لها، وممارسة السلطة السياسية بكلّ جبروت واقتدار. [راجع: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 95]

الاتجاه الثاني: التيار الإنساني المسيحي

ومن أبرز هؤلاء الإنسانيين المسيحيين الهولندي إيراسموس (Erasmus) (1469 - 1532)، الذي يمكن اعتباره - كما يقول هاشم صالح - «الشخصية التي جسدت مثل عصر النهضة والنزعة الإنسانية في أرق تجلياتها، ولكن لا يفهم أحد من هذا الكلام أنه كان مضاداً للدين. على العكس، لقد كان مؤمناً مستنيراً راسخ الإيمان ولأنه كان مستنيراً، فإنه وقع في صدام مع رجال الدين في عصره: أي مع جمهور الكهنة والرهبان الذين كانوا يشكّلون عدداً غفيراً في ذلك الزمان، وأكبر بكثير ممّا هو عليه الحال في أوروبا الحديثة الحالية» [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 99].

درس إيراسموس الإنجيل وترجمه إلى اللغة اللاتينية، كما قام بنشر النسخة الإغريقية مع شرحها والتعليق عليها، وكان هدفه من وراء ذلك هو العودة إلى المسيحية الأولى في نقائها وبساطتها، «ويرى أن الدراسات الإنسانية وسيلة لغاية، وهي إصلاح المجتمع الأوروبي وتخليصه من الشرور والآثام والفضائح الخلقية التي كانت ترتكب جهاراً، وكذلك من الجهالة المتفشية فيه، وبعبارة أخرى كان يرى أن الدراسات الإنسانية يجب أن تهدف أولاً وقبل كلّ شيء إلى علاج الأمراض الاجتماعية والمساوئ الخلقية» [الشناوي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، ص 47].

لقد كان إيراسموس بمنزلة الأب الروحي لحركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر (Martin Luther)، رغم أنّ الرجلين يختلفان في أسلوب التعاطي مع الكنيسة، هذا الاختلاف يوجزه المؤرخ ويل ديورانت (William Durant) بقوله: «في الوقت الذي جاوزت فيه ثورة لوثر نقد بيع صكوك الغفران إلى رفض الاعتراف بالبابوية والمجالس الدينية، تردّد إيراسموس، فقد كان يأمل أن تتقدّم عجلة إصلاح الكنيسة بالالتجاء إلى الإرادة الواعية للبابا ذي النزعة الإنسانية، كان لا يزال يحمل الكنيسة باعتبارها مؤسسة للنظام الاجتماعي والأخلاق الفردية لا بديل عنها» [ديورانت قصة الحضارة، ج 6، ص 154].

الرغبة في الحفاظ على العقيدة الدينية وتطهيرها من الشوائب التي لحقت بها، مع الانفتاح على القيم الجديدة كانت هي الحاكمة على تصوّر الإنسانيين المسيحيين أمثال إيراسموس وتوماس مور؛ لذلك ركّزوا جهودهم العلمية على التوفيق بين الأفكار الجديدة التي شكّلت روح النهضة وبين القيم المسيحية، ورفع التناقض بين الآداب الجميلة اليونانية والإغريقية والعقائد الدينية المسيحية.

غير أن محاولات الإنسانيين التوفيق بين الآداب والمعارف الجديدة والقيم الدينية قوبلت من طرف الكنيسة بالرفض، فاشتد الصراع بين التيارين: تيار رجال الدين بزعامة الكنيسة الكاثوليكية، والتيار الإنساني، ووصل إلى حد اتهام الكنيسة للإنسانيين بالهرطقة وما يستتبع ذلك من الحكم بالإعدام حرقاً، الأمر الذي دفع إيراسموس إلى تبني لهجة نقدية عنيفة ضد الرهبان في كتبه، أهمها وأشهرها كتاب "ثناء على الجنون" هو رائعة كتب إيراسموس وأحد أهم الكتب التي أنتجها عصر النهضة. إنّه كتاب لم يشخ على الرغم من تعاقب القرون والأزمان عليه، أي منذ لحظة تأليفه عام 1511 م وحتى اليوم، كتبه من أجل تصفية حساباته مع أناس عصره، وبخاصة مع الرهبان وكبار رجال الدين المسيحيين؛ ولهذا السبب فلم يغفروا له فعلته تلك. وظلّوا يلاحقونه بتهمة التجديف والكفر بسبب هذا الكتاب الصغير الحجم. [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 108]

يشكل كل ما سبق ذكره لمحةً عامّةً حول إرهاصات تشكّل النزعة الإنسانية وتطوّرها في السياق الغربي، وأبرز النماذج التي مثّلت هذه النزعة، ونودّ الإشارة في هذا الإطار إلى ملاحظتين نقديّتين هما:

الملاحظة الأولى: وهي قضية التحقيب التاريخي في ارتباطه بقضية الأنسنة على وجه الخصوص؛ ذلك أنّ هذا التاريخ لا يسعفنا في تحليل مسار الأنسنة وبيانها بشكل يحقّق الكفاية العلمية، أخذاً بعين الاعتبار ما تمّت الإشارة إليه أنّ مسار هذه الأنسنة قد تفرّع إلى شعب مختلفة رغم أنّ جوهرها هو إعادة الاعتبار للإنسان في بناء المعرفة والقيم، وقد وصف الباحث التونسي محمّد الحداد هذا النمط من الكتابة التاريخية بسردية "الراعي النائم"، يقول: «إنّ التاريخ الثقافي للإصلاح والنهضة، الذي نحاول تجديده وإخراجه من السردية إلى التحليل التأويلي، يكرّر مصادرةً أساسيةً ندعوها سردية الراعي النائم، الراعي الذي يغلبه النعاس عقوداً ثمّ يستيقظ فيتدارك ما فات، وكأنّ الأشياء من حوله لم تتغيّر، فإذا فكّنا هذه السردية، تخلّصنا من جملة من الاستنتاجات المغلوطة، التي يردّها العديد من الدارسين ويقتبسها منهم الزعماء الإيديولوجيون لغايات أخرى» [الحداد، الإسلام.. نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، ص 20].

يرتكز هذا النمط من الكتابة التاريخية على تقسيم للتاريخ إلى مراحل كبرى، لكلّ مرحلة نسقها وخصائصها المنفصلة عن المرحلة السابقة، فقد استكان هذا النمط من السردية التاريخية إلى تحقيب التاريخ الأوربي إلى المراحل التالية: العصر القديم - العصر الوسيط - عصر النهضة - عصر التنوير ... إلخ.

ويقول عبد الرحمن بدوي: «إنّ العقل الإنساني كان مستعبداً لسلطة خارجة عنه، فلا يملك حرّية التفكير إلّا داخل النطاق الذي حدّده النقل أعني الإيمان، وأنّ الفلسفة تبعاً لذلك يجب أن تكون في خدمة اللاهوت، وأنّ المعرفة يجب أن تستهدف هدفاً واحداً هو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كلّ، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الإفادة أكبر الإفادة منها، وإنّما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية، ونجاتها ليست إلّا في الإيمان» [بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص (ز) التصدير العام]

وقد كشف التطوّر الحاصل في الكتابة والتحقيق التاريخي قصور هذه الرؤية، فالانفراج الحاصل في الفكر الأوربي إبان القرنين الخامس والسادس عشر أي في مرحلة النهضة، هو نتيجة تراكم للنقاش والسجال الفلسفي واللاهوتي للمراحل السابقة التي تمتدّ إلى القرن التاسع الميلادي.

إنّ منحى هذا التطوّر تسوده قوتان فعالتان: النزعة الأفلاطونية من جهة، والنزعة الأرسطية من جهة أخرى. وإلى الأولى ينتسب يوحنا الأريجيني (Johannes Eriugena) والقديس أنسلم (Anselm) و...، وإلى الثانية ينتمي ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) والرشدية اللاتينية. [بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص (ي) التصدير العام]

الملاحظة الثانية: يؤخذ على النزعة الإنسانية - حسب الدواي - أنّها خطاب ينصبّ في الفلسفة المثالية والميتافيزيقا، فمدلولها يحيل في أغلب الأحيان، سواء بكيفية صريحة أو ضمنية إلى نموذج مثالي عن الإنسان وعن مصيره، ويتمّ التأكيد على وجود خصائص تشكل ماهيةً ثابتةً للإنسان، لا تتأثر بعوامل التطوّر، ولا بمؤثرات الوسط الاجتماعي أو الطبيعي. تأسيساً على ما سبق يطرح الباحث المغربي الدواي إشكالاتٍ نقديةً حول ماهية النزعة الإنسانية، من قبيل:

«إذا كانت النزعة الإنسانية تعني وجهة نظر فلسفية وموقفًا عمليًا، يتمحوران حول الإنسان، فمن الممكن أن نتصوّر عدة أشكال لها، تبعاً للأجوبة التي قد تعطى للسؤال (من هو الإنسان؟)، أي حسب منظومة القيم المختارة لتعريف الإنسان ولإرشاد مواقفه وممارساته، تلك القيم التي يتوسّم فيها أنّها قمينّة بأن تقوده إلى تحقيق الوجود الأصيل وترسم له معالم الطريق الذي يضمن ذلك» [الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 22].

والخلاصة هي أنّ النزعة الإنسانية «تستنفذ مضامينها ودلالاتها، في مجرّد الرّفص المتعدد الصيغ والأشكال، لكلّ ما يعتقد أنّه يتنافى مع الماهية الحقيقية للإنسان. وهي بهذه الصفة عبارة عن مجموعة من تصوّرات الغامضة، لا تسمح بالإمساك بأيّ واقع موضوعي وملموس، ولعلّنا نصل هنا إلى قلب المشكل المطروح: إنّ النزعة الإنسانية أصبحت عاجزةً تمامًا عن مساندة العلم والتكيّف معه، باعتباره قوّةً فكريّةً متعاظمةً، تطرح اليوم ضرورة إعادة النظر في مكوّنات الخطاب الفلسفي عن الإنسان» [المصدر السابق، ص 22].

فالعالم بهذا المعنى يخلق حركة فكرية تعيد صياغة النزعة الإنسانية على أسس مرجعية جديدة، تغرف من الاكتشافات العلمية للعصر الحديث، لتكون في خدمة الإنسان، أي أنّنا بتعبير جورج سارتون أمام حركة إنسانية جديدة [سارتون جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ص 14 و15]، فهو يرى أنّ «أهداف العلوم تتطابق مع أهداف المذهب الإنساني في طلبها للمعرفة، ومكانة جاليليو (1564 - 1642 م) في تاريخ الفكر الأوربي كافية لتبرهن على هذه النقطة. فالمؤرّخون كلّهم يشملونه في الحركة الإنسانية ... وإن كونه رائدًا للعلم الحديث في أكثر صيغه الحسابية صعوبة لا يجعل منه معارضًا للمذهب الإنساني، ولكن على العكس يضعه بين قادة هذا المذهب ورساله» [المصدر السابق، ص 16].

لكن يبقى الإشكال مطروحًا: هل استطاع العلم فعلاً أن يقدّم تصوّرًا جديدًا للأنسنة يتجاوز التصوّر التقليدي؟ أم أنّ مسار العلوم وفلسفتها انتهى إلى نقيض ذلك؟

إنّ السمات التي حملها خطاب الأنسنة في عصر النهضة، جعلته محطّ نقض من طرف جزء مهمّ من فلاسفة وعلماء القرنين التاسع عشر والعشرين، سواء تحت مظلة العلم أو الفلسفة؛ ذلك أنّ هذه الفترة شهدت بروز ملامح خطاب نقدي جديد يعيد تفكيك الأسس الفكرية والفلسفية لمرحلة النهضة، وتقويض المفاهيم المنتجة لخطاب التنوير (العقل، العقلانية، الذات، المعنى، التاريخ ... إلخ).

ستصل هذه المقاربة النقدية إلى حدود تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي، كما ستجري محاكمات لمفهوم الإنسان تصل أحيانًا حدّ التطرّف، بأن أعلنت ضرورة إلغاء ذلك المفهوم، وإسقاط أسطورة الإنسان ومركزيته، وسيشكّل ذلك حالةً من الارتداد الثقافي عن الأنسنة.

المبحث الثاني: النزعة الإنسانية في التراث العربي الإسلامي

احتل مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي حيزاً هاماً من البحث، وجاذبته رؤى وتصورات مختلفة حدّ التعارض أحياناً، بحسب الرؤية التصورية لكلّ مشغل ومذهب العقدي، ويرى الدكتور حسين مروّة أنّ قضية الإنسان قد برزت في أشكال متعدّدة وأخذت مسارات مختلفة، فقد ظهرت في الحركة القدرية ثمّ المعتزلية على شكل حرّية الإرادة، وظهرت في الوقت نفسه بصورة متصاعدة في مقالات الفرق الإسلامية الموصوفة بالغلو، والتي بالغت في مكانة الإنسان فوضعت في مرتبة الألوهية، أو وضعت الألوهية تاجاً على رأسه.

وقد اخترنا أن نلامس هذه المسألة في دائرتين هما التصوّف والفلسفة، من أجل صياغة تصوّر عامّ؛ ذلك أنّ مجال البحث لا يسمح بتناول الموضوع بكلّ تفاصيله في التراث العربي الإسلامي، ولكي يكون البحث أكثر دقّة فقد اخترنا في مجال العرفان محي الدين ابن عربي ومفهوم الإنسان الكامل عنده، وفي مجال الفلسفة توقّفنا عند الفلسفة السياسية لأبي نصر الفارابي، واختيارنا لهذين النموذجين يرجع الى كونهما أستاذين أثرا بشكل ملموس فيمن جاء بعدهما، سواء تعلّق الأمر بالتصوّف أو الفلسفة.

المطلب الأوّل: الإنسان الكامل عند المتصوّفة

تميّزت الصوفية بربط قضية الإنسان بمسألة المعرفة الحدسية، خارقين جدار التنزيه الإطلاقي لفكرة التوحيد اللاهوتية بعقدتهم الصلة المعرفية المباشرة بين الله والإنسان، ثمّ تجاوزوا الصلة المعرفية إلى الصلة الوجودية، فقالوا بالشهود الحضور، أي اللقاء المباشر.

[مروّة حسين، النزعات المادّية في الفلسفة العربية، ج 2، ص 289]

ولا شكّ في أنّ بعض اجتهادات المتصوّفة لم تلقَ القبول؛ وذلك لانزياحها عن تصوّر التوحيدي الذي بني عليه تصوّر الإسلامي للوجود، غير أنّنا لا نسلّم بالتعميم في هذا السياق؛ ذلك أنّ الفكر الصوفي تتنازع - كما هو حال باقي المدارس الفكرية - تصورات وتيارات تصل حدّ التناقض، ونحن بصدد دراسة مسألة النزعة الإنسانية أو مكانة الإنسان في الفكر الصوفي، ولا نهمل النصوص التي تحتفي بالإنسان وترفع مكانته.

يتجلى هذا المطمح الإنساني، والذي يترجم مكانة الإنسان في الخطاب الصوفي من خلال الجهاز المفاهيمي الذي تزخر به المدونة الصوفية؛ فمن المفاهيم المركزية في هذا السياق مفهوم «التأنيس»⁽⁵⁾ [ياسين إبراهيم محمد، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي.. إشارات فلسفية في كلمات صوفية، ص 17]، وهو مفهوم يحيل إلى مرتبة رفيعة من مراتب التصوف، وهو مفهوم يشير في أصله الدلالي إلى الإنسان المخلوق من سلالة من طين، أو من حمٍ مسنون، أو من نطفة أمشاج كما جاء في القرآن الكريم.

وأما معنى المصطلح، عندما يستخدم في التصوف الفلسفي، فإنه يشير إلى عدة اتجاهات تشكل أكثر من حقل دلالي نذكر منها:

1- بمعنى التجلي في المظاهر الحسية بهدف مفارقة صورة الكثرة بالتركيزية والتطهر.

2- بمعنى الكمال، والمؤنس هو الإنسان الكامل، وهذا المعنى يستدعي معاني أخرى كالإنسان الفاضل، والإنسان الأخلاقي، والإنسان الخليفة الذي خلقه الله فسوّاه فعده، وكذلك الإنسان الحيوان الذي يظلّ عند مستوى الحيوانية، وهذه المعاني تشير في مجملها إلى اتجاه الإنسان من مستواه الحيواني إلى مستواه الإنساني. [المصدر السابق، ص 15]

يبدو واضحاً عند حديثنا عن مرتبة التأنيس في الخطاب الصوفي أنّ هناك فروقاً بين إطلاق اسم إنسان على كلّ البشر دون استثناء، وإطلاق هذا الاسم على الخاصة الذين وصلوا إلى مرتبة إنسانيتهم، فالإنسان عند المستوى العام هو الإنسان المتّصف بصفات الحيوانية، بينما الإنسان الخاص هو الإنسان عند وصوله مرتبة إنسانيته. [المصدر السابق، ص 17]

يشير الشيخ عبد الكريم الجيلي لهذا المعنى في معرض حديثه عن مظاهر غواية إبليس للإنسان، حيث ربط كلّ مظهر بفتنة من الناس؛ أولها طائفة المشركين التي تنزل عنده مرتبة ما دون الحيوانية، «فيغويهم أولاً بزينة الدنيا وزخارفها حتى يذهب بعقولهم ويعمى على قلوبهم، ثمّ يدلّهم على أسرار الكواكب وأصول العناصر وأمثال ذلك، فيقول لهم هؤلاء الفعّالون في الوجود، فيعبدون الأفلاك لما يرونه من صحّة أحكام الكواكب»

[الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ص 201].

5- التأنيس بمعنى الكمال، والمؤنس هو الإنسان الكامل، وهذا المعنى يستدعي معاني أخرى كالإنسان الفاضل والإنسان الأخلاقي والإنسان الخليفة...، وأما المصطلح عندما يستخدم في حقله الميتافيزيقي فهو بمعنى الإنسان الكبير أو حقيقة الحقائق، إشارة إلى المرتبة الوجودية للإنسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه.

أمّا المظهر الثاني فيخصّ عوامّ المسلمين، إذ يغويهم «بمحبّة الأمور الشهوانية والرغبة في اللذات الحيوانية، ممّا اقتضته الطبيعة الظلمانية حتّى يعميهم ... ويخبرهم بأنّ هذه الأمور المطلوبة لا تحصل لهم إلّا بالدنيا فينهمكون في حبّها» [المصدر السابق].

وأمّا المظهر الثالث فهو خاصّ بطائفة الصالحين «الذين يدخلهم العجب بنفوسهم وأعمالهم فيلحقهم الغرور، فلا يقبلون النصيحة من عالم، فإذا صاروا عنده بهذه المثابة قال لهم: يكفي لو عمل غيركم عشر معشار ما تعملونه لنجا» [المصدر السابق].

يستخلص ممّا سبق أنّ الإنسان الذي تأتّس، هو الواصل إلى مرتبة "الأكمليّة"، وهو عند محي الدين بن عربي (558 - 638 هـ) غير الإنسان الحيوان، بل هو الإنسان الخليفة، وعنده ليس كلّ إنسان خليفة، والخلافة لا تصحّ إلّا للإنسان الكامل [ياسين إبراهيم محمد، دلالات المصطلح في التصوّف الفلسفي.. إشارات فلسفية في كلمات صوفية ص 14]، وهو الإنسان الذي تتجسّد فيه الكمالات الإنسانية.

وجدير بالذكر أن مفهوم "الإنسان الكامل" حسب ما قرّره مرتضى مطهري لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتّى القرن السابع الهجري، ولكنّه اليوم مستعمل حتّى في أوروبا، وأوّل من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام بشأن الإنسان وطرح موضوعاً باسم الإنسان الكامل، هو الشيخ محي الدين بن عربي الأندلسي الطائي. [مطهري، الإنسان الكامل، ص 11]

فقد استطاع محي الدين أن يبلور الممارسة العرفانية عبر منظومة فكرية، فقد صاغ نظرية حول الإنسان عبر أطروحته "الإنسان الكامل" التي تتفق مع رؤية شريحة كبيرة من المتصوّفة، يشكّل الإنسان "التجلّي الأكمل" والأشمل للإبداع الإلهي، خصوصاً على المستوى الوجودي، وذلك من خلال انعكاس أو ظهور الأسماء الإلهية والحقائق الكونية في صورة الإنسان، الأمر الذي يجعل من البشر العنصر الوحيد القادر على التوصل إلى "العرفان" المعرفة الكاملة الشاملة، فالإنسان عند ابن عربي محورٌ مهمٌ بحكم تميّز طبيعته، وهو في الفكر الإسلامي الصوفي ذلك الإنسان "العارف" المتحقّق بالمعارف الإلهية التامة الكاملة، وهذا الإنسان هو معيار الحقائق وميزانها؛ لأنّه هو "الكمال"، وبحكم كينونته ونشأته التي هي أكمل نشأة، ظهرت تلك الحقائق في الموجودات.

ومن النصوص الدالّة على ذلك ما جاء في "التدبيرات الإلهية" حول مكانة الإنسان، فقد أعلى الله تعالى «مناره للملائكة وأوضح قدره فبايعته بالسجود؛ إذ أمدّه بالأسماء ونورّه وجعله

في أرض الأجسام خليفة، فأيده ونصره، ثم أبدع له العقل وزيراً فاستوزره ووهبه سرّ الخطاب» [ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص 104].

وله في الفتوحات قول هو: «اعلم أنّ هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً ... فلا يتولّى حلّ نظامها إلّا من خلقها، إمّا بيده أو بأمره، ومن تولّاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدّى الله فيها، وسعى في خراب من أمره الله بعمارتها، واعلم أنّ الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله». [ابن عربي، زبدة فصوص الحكم، ص 49]

والمتصوّف كما يقول أحد الباحثين يعيش المعرفة، ولا يفكر فيها، حياته طريقة سلوك وليست طريقة تفكير، وإذا ما هام الفيلسوف في ميدان العقل، ليصل إلى فكرة عن الحقيقة بإرادة جامدة، تكاد لا تلامس نفسه، فإنّ الصوفي يتجاوز ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة، إلى حياة روحية خصبة، يشعر فيها بالسعادة القصوى، لا من جرّاء معرفته للحقيقة فحسب، بل من أجل اتّصاله بها وتذوّقها. [عفيفي، التصوف ثورة روحية في الإسلام، ص 7]

فهدف المتصوّف هو السير على الخطّ الإلهي والذوبان في حبّ الله تعالى؛ لأنه يمثّل هدف المسيرة الإنسانية، وإنّ ما يطمح إليه المتصوّف هو صناعة الإنسان صناعةً جليّةً، وبناءه بناءً سليماً وتكوين شخصيته وملء وجدانه بالحبّ الإلهي؛ كي يصل إلى مرتبة الإنسان الكامل⁽⁶⁾، هذه المرتبة التي لا ينالها إلّا ذو حظ عظيم. [كاظم رائد جبار، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي.. محمدباقر الصدر نموذجاً، ص 65]

إنّ لمفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي دلالةً خاصّةً، ومحور هذه الفكرة عنده يدور حول تفاوت أشخاص النوع الإنساني في مراتب الكمال، ومراتب التفاوت ترقى حتّى تبلغ منزلةً عالية من القرب الإلهي⁽⁷⁾، والإنسان الكامل هو من يصل إلى هذه المنزلة. [محرز عبد اللطيف، الإنسان في ظلال القرآن، ص 255]

6- ظهر مصطلح الإنسان الكامل كما يرى مجموعة من الباحثين على يد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت 638 هـ) وبعده استعمله عبد الكريم الجيلي (ت 705 هـ) في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"، وساد بعد ذلك الفكر الصوفي عمومًا، غير أنّ المصطلح في حقيقة الأمر سبق ابن عربي، فقد ظهر في «رسائل إخوان الصفا»، كما أنّه كان حاضرًا عند الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) في كتابه "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين". [راجع: كاظم رائد جبار، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي.. محمدباقر الصدر نموذجاً، ص 66]

7- يصدر هذا الموقف من ابن عربي منسجمًا مع مذهبه في «وحدة الوجود»، وهو مذهب روحي في جملته وتفصيله، وجوهر نظرية وحدة الوجود يتأسس على اعتبار الله هو الحقيقة الأزلية، وكلّ ما في الوجود من موجودات ليست إلّا تجلّيات لهذه الحقيقة، والله هو المعنى والمخلوقات كلماته، هو الشخص وهي ظلاله، هو النور وهي إشعاعاته. وتعبير آخر هو الواحد، وهي الأعداد المتكاثرة، فكما أنّ الواحد العددي هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد. وكما أنّ الأعداد ليست في الحقيقة إلّا صورًا معقولةً للواحد المندرج فيها جميعًا، كذلك الحال في الواحد الحقّ، والكثرة الوجودية الذي نسمّيها العالم. [راجع: محرز عبد اللطيف، الإنسان في رحاب التصوف، مجلة المعرفة، العدد 529 السنة 46، تشرين الأول 2007، ص 152؛ الأصفهاني، تمهيد القواعد الصوفية، ص 19] وثمة نقودات كثيرة أوردتها جملة من العلماء على مذهب وحدة الوجود.

ويرى ابن عربي أنّ أكمل صورة للتجليّ الإلهي تتمثل في الصورة الإنسانية، التي جعلها مجلّى لجميع أسمائه وصفاته، وبهذا التكوين للصورة الإنسانية استحقّ الإنسان الخلافة في الأرض، وكان أحبّ المخلوقات عند الله، وكان الله ﷻ أكثر عناية به وحرصاً على بقاءه، ومن هنا كان من يهدم النشأة الإنسانية يهدم أكمل الصور الإلهية ويتحدّى الله نفسه. [عفيفي، التصوّف ثورة روحية في الإسلام، ص 229]

فالإنسان في نظر ابن عربي هو الغاية القصوى من الخلق، أو هو الوسيلة لتحقيق هذه الغاية؛ لأنّ الله خلق العالم لكي يعرف، والإنسان وحده هو الذي يعرفه المعرفة اللاتقة به (المعرفة الكاملة).

وفق هذا تصوّر الصوفي، يشكّل الإنسان الغاية والعلّة من خلق هذا الكون، بل هو الحافظ للوجود، والسبب في استمراره أنّه إن زال الإنسان من العالم وهو المقصود بالذات من خلق هذا العالم وفق مبدأ التسخير، لزم أن يزول العالم، أي لزم أن تزول الصورة الكونية. [المصدر السابق، ص 245]

إنّ الإنسان الكامل وجوداً واتّصالاً ومعرفةً كما يراه ابن عربي، يمكن أن يتحقّق في كلّ إنسان، ولكنّه على أرض الواقع لم يتحقّق حتّى الآن إلّا في الأنبياء، وأقطاب الصوفية، وهكذا لا فرق من حيث الكيفية بين الإنسان العادي والإنسان الكامل، بل هناك تفاوت فقط في مراتب الكمال، فكلّ إنسان هو إنسان كامل بالقوّة. [مرّوة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ص 279]

فالصوفية تسعى إلى الاضطلاع بالبعد الإنساني للوجود عامّةً، وللکائن البشري على الخصوص عبر الرياضة الروحية والتزكية الأخلاقية، وليس عبر المسلكية التأملية العقلية فحسب، وليس هذا تخلّياً تامّاً عن العقل، ولكنّه سعي آخر من أجل إدراك البعد الجمالي للوجود لاستخراج ما فيه من طعم وحسّاسية، والتعبير عنه؛ لذلك يرى المتصوّفة أنّ الإنسان لا يحقّق ذاته ولا يبلغ الكمال إلّا من خلال تجربة فريدة تنقله مرحلةً مرحلةً من حقيقة إلى أخرى، وترفعه من طور من أطوار الوجود إلى طور آخر بوضعه دفعةً واحدةً في مستوى الجلالة الذي لا ينال سوى بالسمو الأخلاقي الذي يشكّل الجوهر الأصلي في الإنسان. [انظر: بوحدية، الإنسان في الإسلام، ص 94]

فالمخلّـق كما يقول طه عبد الرحمن يدرك أكثر من غيره «أنّ الإنسان ما خلق إلّا ليتخلّق، وأنّه لا يكون من الإنسانية إلّا على قدر ما له من التخلّق الذي من أجله خلق، بحيث إذا قام بشرطه على تمامه حقّق الإنسانية فيه، وإذا تركه سقط إلى رتبة البهيمة؛ ولما كان التخلّق في رتبة التأييد بهذه الصفة، فإنّه يكون أبلغ أنواع التخلّق في استجماع أقصى الكمالات الإنسانية؛ لذلك تجدد المخلّـق في هذه الرتبة يطمع دائماً في وصل الإنسان بآفاق فوق الإنسان العادي كأفق الأنبياء المطهّرين وأفق الملائكة المقربين، إن لم يكن أفق الحضرة الإلهية نفسها؛ ومن يعمل على دائم الارتقاء بالأفق الإنساني، فلا بدّ أن تكون نظرته إلى الإنسان نظرةً تسع أكثر الخيرات لهذا الإنسان وتسمو بقيمه إلى أكمل الدرجات. وباختصار، إنّ التخلّق في رتبة التأييد يوسع نظرة المخلّـق إلى الإنسان، ويكاد يصله بآفاق الوجود الذي تعلوه درجات» [طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق.. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية، ص 87 و88].

المطلب الثاني: الأفق الإنساني في فلسفة الفارابي

كان للإنسان حضوراً بارزاً في الفلسفة العربية والإسلامية، تجسّد هذا الحضور منذ النصوص الفلسفية الأولى، فالكندي (185 - 256 هـ) أوّل فلاسفة الإسلام، نلمس في عمله الأساسي "رسالة في دفع الأحزان" بعداً إنسانياً عميقاً، فقد كان يهدف من خلال هذه الرسالة إلى بيان السبل العملية التي تساعد الإنسان في تجاوز كربه وأحزانه، وهي تهدف في جانب آخر إلى «تحقيق انسجامه مع الوجود و"رفع معنوياته" وتقريبه من السعادة، ولا تراعي الرسالة إلّا حياة الإنسان الدنيوية ولا تلجأ لدفع الأحزان إلى التلويح بالجزاء الحسن في الآخرة، كما نلمح فيها مزيجاً من القلق على الإنسان والثقة به في الوقت نفسه، والتعويل عليه هو نفسه في تجاوز أحزانه، وكلّ هذه سمات تميّز النزعة الإنسانية» [مغيث أنور، النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين، ص 159].

سيظهر هذا البعد بشكل أعمق عند أبي نصر الفارابي (260 - 339 هـ)؛ إذ سيرتفع من مستوى الحكمة العملية إلى الحكمة النظرية؛ أي إلى مستوى الرؤية الفلسفية للكون، والتي ستشكّل الأساس النظري لما أبدعه الفارابي في مجالات المعرفة المختلفة، فـ«لا يكفي القول بأنّ أعمال أبي نصر الفارابي تحتوي فكراً ينطلق من النزعة الإنسانية، بل يمكن القول بأنّه هو المؤسّس الحقيقي للنزعة الإنسانية من الوجهة الفلسفية في الفكر العربي؛ وذلك لأنّه أراد أن يحيط قدر الإمكان بتجليّاتها المختلفة، وأن يضع لها الرؤية النظرية والأساس المنهجي اللازمين لها، ولقد ظهرت لديه في محاور مختلفة كاللغة والميتافيزيقا والسياسة والفنّ» [المصدر السابق، ص 160].

يظهر هذا المنزع الإنساني في شخصية الفارابي كما في فكره وفلسفته فقد عرف الفارابي بين أقرانه من علماء وفلاسفة عصره بأنه كان قوي التفكير، يتقن العديد من اللغات، وكان متوقّد الذهن، حادّ الذكاء، رياضياً شاعراً بعيد الغور، كريم النفس، يحبّ الخلوة والانفراد، يؤلّف ويصنّف، عشق الموسيقى فبرع فيها... وكانت للفارابي معرفة في صناعة الطبّ وعلم بالأُمور الكليّة منها، ولكنه لم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها.

[غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية.. الفارابي، ص 17]

للفارابي حظوة كبيرة بين فلاسفة الإسلام، وهو في نظر مصطفى غالب أوّل الفلاسفة العظام الذين فلسفوا الدين الإسلامي، كما أنّه أوّل من حمل المنطق اليوناني تأمّلاً ومنظّماً إلى العرب، وسعة أفق الفارابي العقلانية تظهر بوضوح في مصنّفاتهِ الكثيرة التي عالج فيها مختلف العلوم التي كانت في عصره، من الطبيعيات إلى الإلهيات، وعلوم الدين كالفقه والكلام، إلى الرياضيات ومشتقاتها إلى الفلك والمنطق والاجتماع والموسيقى.

[المصدر السابق، ص 18]

تدور جلّ أعمال أبي نصر حول قضية أساسية هي من صميم النزعة الإنسانية، التي لا تتحقّق إلّا بها، وهي: كيف السبيل إلى بلوغ السعادة التي هي الكمال الإنساني الذي يطلب لذاته؟ ونحن لا نبالغ إذا قلنا إنّ هذه المسألة هي قطب الرحى في كلّ ما أبدعه فيلسوفنا، مع اختلاف مجالات البحث عنده، وأبواب العلم الذي صنّف فيه، بل الأمر ظاهر حتّى في تصنيف العلوم⁽⁸⁾.

فما ملامح تصوّر الذي يقدّمه الفارابي للإنسان، وهل تصلح لتكوين رؤية متكاملة عن نزعة إنسانية؟

يقوم تصوّر الذي يقدّمه المعلّم الثاني (الفارابي)، لمفهوم الإنسان على بيان منزلته ومرتبته بين الموجودات، فالإنسان عنده يشغل مكانةً فريدةً، كما أنّه يختصّ بأمور عديدة، منها أنّه على أساس الغائية في وجود الموجودات وهي بلوغ كمالاتها، وعلى أساس التمييز بين ما هو بالطبع وما هو بالإرادة، وبالتالي التمييز بين ما للموجودات من كمالات طبيعية وبين ما لها من كمالات إرادية، والإنسان يدرك كماله النهائي بالإرادة، فهو مختصّ بالاختيار الذي من شأنه أن يفعل به الأفعال التي ينال بها سعادته.

[منسية مقدار عرفة، الفارابي.. فلسفة الدين وعلوم الإسلام، ص 24]

8- تصنيف العلوم معناه: «ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب أوجه الاتفاق والاختلاف بينها» أو هو «تقسيمها وترتيبها في نظام خاص على أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها ببعض والتصنيف الحقيقي هو ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة». [انظر: المعجم الفلسفي، ص 40].

يرتكز هذا التصوّر على بعدين رئيسيين: الأوّل هو البعد الإلهي والثاني هو البعد الكوني، ونكاد نسمع إيقاع هذين البعدين واضحاً وعميقاً في كلّ جزء من أجزاء التصوّر الإنساني الشامل لأبي نصر، فالبعد الإلهي يتّضح في نظرية النفس والمعرفة والنبوة، وفي تسامي الإنسان الفاضل إلى مرتبة العقل المستفاد واتّصاله بالعقل الفعّال، أي في ذلك الشوق الدائم إلى المطلق، أمّا البعد الكوني فيتّضح في التأثير الهائل لنظرية الفيض في تصوّر الإنسان والمجتمع، وفي الشخص المؤهّل لرئاسة المدينة الفاضلة. [عالي إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية.. نموذج الفارابي، ص 56]

لذلك ينطلق الفارابي في تصوّره المعرفي الإنساني من مبدأ أساسي هو الوصل بين الملة والحكمة، فقد تميّز بذلك الجمع بين الإخلاص للفلسفة والإيمان بالدين، ومحاولة التوفيق بين لغتين: لغة العقل ولغة القلب، فهما عنده لغتان مفهومتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطّى نفسها ساعية وراء الكمال، وكأنّ الفارابي قد جاء إلى العالم ليؤدّي رسالة جليّة خلاصتها أنّ الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلاً وبدونها يكون ضاللاً. [أمين عثمان، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص 21]

فالاتّفاق بين الفلسفة والدين حاصل عند الفارابي، وراجع عنده إلى وحدة المصدر والموضوع؛ إذ مرّد الشريعة إلى الوحي، والوحي من الله، ومرد الفلسفة إلى الطبيعة، والطبيعة من الله، فالنبيّ والفيلسوف يستمدّان العلم من الله. [عالي إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية.. نموذج الفارابي، ص 60]

يقول أبو نصر موضّحاً هذه الفكرة: «فيكون الله ﷻ يوحى إليه بتوسّط العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة، فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلّقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات» [الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 103].

أمّا بخصوص الموضوع، فإنّ الفلسفة والدين يشتركان وإن اختلفا على مستوى المنهج، وقد بيّن ذلك في قوله: «فالملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنّهما تعطيان علم المبدأ الأوّل والسبب الأوّل للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان» [الفارابي، تحصيل السعادة، ص 40].

هذا الوصل بين الفلسفة والدين عند الفارابي يتفرّع إلى الوصل بين السياسة والأخلاق، ومعلوم أنّ الفارابي من أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالاً بالسياسة من حيث التأصيل النظري الفلسفي، وله في ذلك تأليف كثيرة، الجامع بينها هو هذه المقاربة الأخلاقية، فالسياسة عنده «تشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم» [الفارابي، التنبيه إلى سبيل السعادة، ص 20 و21].

والعلم المدني هو الذي يهتم بـ «إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية الكلية التي شأنها أن تكون في المدن والأمم، ويميّز الفاضل منها من غير الفاضل» [الفارابي، كتاب الملّة، ص 59].

شيّد أبو نصر فلسفته السياسية على حاصل نظره في فلسفته الأخلاقية، وعلى نتائج فحصه للجهات التي حضر بها موضوع الإنسان في العلم النظري الذي اعتمده أساساً لفلسفته الأخلاقية، إلّا أنّ «بيت القصيد» في هذه الفلسفة السياسية هو ذاك الذي ضخم فيه الفارابي من مسؤولية الإنسان، سواءً كان من العامّة أو من الخاصّة أو خاصّة الخاصّة، بالرفع من منزلته إلى أسمى الدرجات، وبتحميله مسؤولية حاله ومآله، باعتماد معيار طبيعة معرفته وسيرته؛ أي أنّ الإنسان قد يكون هو أسمى المخلوقات الممكنة الوجود بطبيعة معرفته وآرائه، وبنوعية سيرته، وبهذه قد يكون مبدأ السياسة الفاضلة أو السياسة الجاهلية والضالّة. [محمد قشيش، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 273]

فالإنسان إذن في فلسفة الفارابي السياسية هو المبدأ والغاية؛ هو المبدأ لأنّه المسؤول عن إنتاجها باعتبارها نظريات، وهو الغاية لأنّ غاية السياسة هي من أجل بلوغ الإنسان الغاية من وجوده التي هي السعادة القصوى؛ لذلك كان مفهوم السعادة مركزياً في فلسفته السياسية، وشكّل الخيط الناظم في عناصر النسق في هذه الفلسفة، ونقطة تقاطع مكوّنات البنية المفاهيمية السياسية والأخلاقية. [المصدر السابق]

لقد سعى الفارابي إلى بيان الأسس والقواعد الكلية التي يتأسّس عليها مجتمع السعادة، وبين ذلك في مؤلفات عديدة منها: "تحصيل السعادة" و"آراء أهل المدينة الفاضلة" و"التنبيه إلى سبيل السعادة" و"السياسة المدنية".

ويعرف أبي نصر المدينة الفاضلة بأنّها: «المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في العصر الوسيط، ص 161]،

والحاجة إلى المدينة عنده أمر فطري، وضرورة لا بدّ منها؛ لأنّ الإنسان «من الأنواع التي لا يمكن أن يتمّ لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلّا باجتماع جماعات كثيرة في مسكن واحد» [الفارابي، السياسة المدنية، ص 69]. فالفارابي يفسّر نشأة المجتمعات الإنسانية بحاجة الإنسان إلى التعاون، وبالفطرة الموجودة فيه، وهو أنّه كائن مدني أو اجتماعي بالطبع، وهذا هو عين رأي أرسطو وأفلاطون إلى حدّ كبير، فهذا الأخير يرى أنّ الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها. [عالي إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 249]

ليست المدينة الفاضلة عند الفارابي يوتوبيا أو تصوّرًا خياليًا لمجتمع يعمل بصورة مختلفة عن المجتمع الواقعي، كما هو الحال في جمهورية أفلاطون، غير أنّنا لا ننفي في الوقت نفسه استمداده من التصرّور الأفلاطوني، ولكّنها - أي المدينة الفاضلة - تقوم على وضع معايير للسياسة المثالية للمجتمعات، وهذا المنحى يتضمّن إمكانية ترقية المجتمعات البشرية الموجودة إلى أن تصبح مجتمعات فاضلة، كما يتصرّور إمكانية أن تكون هناك مدينة كلّ أعضائها يتحلّون بالفضيلة، بالتالي لا تحتاج هذه المدينة إلى قوانين ضابطة لأنّ الكلّ يعمل وفقًا للفضيلة من تلقاء نفسه، ولكن لما كان هذا التصرّور أمرًا عسير المنال كانت هناك ضرورة للبحث عن وسائل أخرى لتحقيق المدينة الفاضلة.

يتمّ ذلك عنده عبر وجود حاكم نبي يتصل بالعقل الفعّال عن طريق الحدس أو حاكم فيلسوف يتصل به عن طريق البرهان العقلي، أو مجموعة تتحلّى بالفضيلة تحكم المدينة معًا. وهذا كفيل بوضع القوانين والنواميس الملائمة. [مغيث أنور، النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين، ص 161]

الخاتمة

إنّ تتبّع قيمة النزعة الإنسانية في التداول الإسلامي يبقى من المجالات البحثية التي تقتضي أكثر من مقاربة لضبط سياقاتها؛ بدءاً بالمدخل اللغوي التي تفرضه الشروط العلمية الأكاديمية في ظلّ غياب الإجماع حول الدلالات الاصطلاحية للإنسية، وصولاً إلى المقاربة الفلسفية واللاهوتية والتاريخية وفق منهجية المقارنة العلمية قُصِدَ ضبط السياقات الموضوعية التي ساهمت في بروز هذه النزعة، سواء في التداول الإسلامي أو الغربي.

وقد توقّفنا في هذه الدراسة عند الخطاب الصوفي ممثلاً بابن عربي، والخطاب الفلسفي ممثلاً بأبي نصر الفارابي، والرجلان رغم اختلاف المنطلقات المعرفية لكل واحد منها، غير أنّنا نلمس في منتجهما العلمي تلك الصبغة التي ترفع شأن الإنسان وتجعله مركز التفكير، سواء نظرياً كما في الفلسفة أو وجدانيّاً كما في التصوّف، وما قدّمناه يمكن أن يشكّل أرضية معرفية نمسك من خلالها بالخيط العريضة للبعد الإنساني المبدع في التراث العربي والإسلامي.

وختاماً لا بدّ من الوقوف عند أهمّ الخلاصات التي انتهت إليها هذه الدراسة، وهي:

- أوّل الخلاصات الأساسية التي يمكن الخروج بها في هذا السياق هي أنّ ولادة النزعة الإنسانية لا ترتبط بال لحظة الحديثة، سواءً في المجتمعات الغربية أو الإسلامية، بل ترجع إلى لحظة ولادة الوعي بفرادة الكائن البشري، ودور الأديان في هذا الوعي لا يمكن إنكاره البتّة.

- الخلاصة الثانية هي أنّ البحث في قيمة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي لا يمكن أن يستقيم إلّا باستحضار الأبعاد الفلسفية التي اتّضحت معالمها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، رغم إقرارنا بأنّ هناك من يرجعها إلى حقبة ما قبل عصر النهضة (القرن 15 م) التي تعتبر مرحلة الإقلاع الحقيقي للحضارة الغربية في تجلّياتها المختلفة ومنها التجلّي الأنسي.

- أنّ الحضارة العربية الإسلامية تزخر بنماذج من الفلاسفة وأهل العرفان والتصوّف وغيرهم في حقول معرفية مختلفة، ممّن أنتج نصوصاً لا تقل أهميّة وعمقاً عما أنتجته الحضارة الغربية في التقليد الأنسي، ووفق المرجعية الإسلامية المتوافقة مع نصوص الوحي.

قائمة المصادر

- ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 2001 م.
- ابن عربي، محي الدين، زبدة فصوص الحكم، إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2000 م.
- ابن عربي، محي الدين، التدبيرات الإلهية، تحقيق ه. س. فيبرغ، دار بدايات للنشر، 2012 م.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفا، ط 1، 2010 م.
- الأدهمي، محمد مظفر، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث، الطبعة الأولى، 1984 م.
- أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 2001 م.
- أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 1997 م.
- أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى للطباعة والنشر، ط 1، 2001 م.
- الأصفهاني، ناصر الدين ابن بركة، تمهيد القواعد الصوفية، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط 1، 2005 م.
- أمين عثمان، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، 1945 م.
- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، 1962 م.
- بري، رالف بارتون، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف بيروت.
- بوحديبة، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007 م.

جمال الدين سعيد، فلسفة عصر النهضة، مطبعة (NOIR SUR BLANC)، نيسان 1999 م.

الحداد، محمد، الإسلام.. نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2006 م.

الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر.. هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت.

ديورانت، ويل، قصة الحضارة، ترجمة عبد الحميد يونس، الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، 1981 م.

سارتون، جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، مايس 1961 م.

الشناوي، عبد العزيز محمد، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، بلا تا.

هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2005 م.

طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق.. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م.

عالي إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، 1993 م.

عاطف أحمد، التوجه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي ضمن «النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط»، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط 1، 1999 م.

الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تحقيق وتعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1997 م.

عفيفي أبو العلا، التصوف.. ثورة روحية في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1963 م.

غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية.. الفارابي، منشورات دار مكتبة الهلال، 1998 م.

- الفارابي، أبو نصر، التنبيه إلى سبيل السعادة، طبعة حيدر آباد - الهند، 1346 هـ.
- الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، تحقيق علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط 1، 1995 م.
- الفارابي، أبو نصر، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ط 2، 1991 م.
- الفارابي، أبو نصر، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1964 م.
- قشيش، محمد، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2011 م.
- قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية.. عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، 1998 م.
- كاظم رائد جبار، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي.. محمداقر الصدر نموذجاً، بيت الحكمة، بغداد.
- كانط، إمانويل، ثلاثة نصوص (تأملات في التربية، ما الأنوار، ما التوجه في التفكير)، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط 1، 2005 م.
- كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الرباط، ط 1، 2011 م.
- محرز عبد اللطيف، الإنسان في رحاب التصوف، مجلّة المعرفة، العدد 529، السنة 46، تشرين الأول 2007 م.
- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية، دار الفارابي، بيروت، 1979 م.
- مطهري، مرتضى، الإنسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت، 1992 م.
- مغيث أنور، النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين ضمن النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير عاطف أحمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1991 م.

منسية مقدار عرفة، الفارابي.. فلسفة الدين وعلوم الإسلام، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2013 م.

نعني، عبد المجيد، أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1983 م.

ياسين إبراهيم محمد، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي.. إشارات فلسفية في كلمات صوفية، دار المعرف، 1999 م